
BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
8
38 N
9

R.P. RODERICI DE ARRIAGA E SOCIETATE IESV

LVCCONIENSIS, HISPANI,
Sanctæ Theologiæ Doctoris,& in Cæsarea,
Regiáque Pragensi Vniuersitate olim
Professoris,nunc eiusdem Vniuersitatis Cancellarij

Disputationes Theologicæ in I. Partem D. Thomæ.

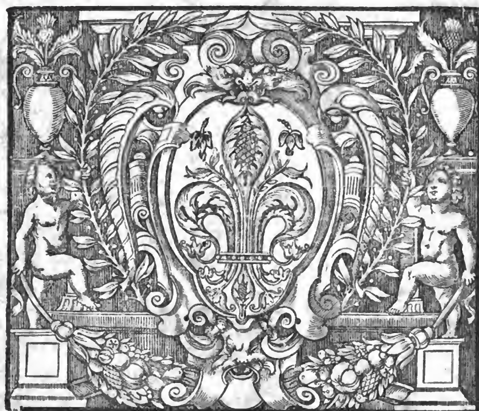
TOMVS SECVNDVS,

Qui continet Tractatus tres,

DE ANGELIS.
DE OPERE SEX DIERVM.
DE VLTIMO FINE HOMINIS.

Editio nouissima à mendis expurgata.

Hic liber est Conventus Iesu Mariæ de Vrbe Fr. Eremitar. discalc. Sancti Augustini



LVGDVNI,
Sumpt. Hæred. GABR. BOISSAT, & LAVRENTII ANISSON.

M. DC. XLIV.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

[illegible]



R. P. RODERICI DE ARRIAGA E SOCIETATE IESV

TRACTATVS DE ANGELIS.

PROOEMIVM.



QVÆ post disputationem de sanctissimo Trinitatis mysterio D. Thomas circa productionem creaturarum, & earum à Deo emanationem tractauit, à nobis, vt in proprio loco discussa sunt in Philosophiâ disp. 7. de Caussis in communi, & seqq. vbi de caussâ primâ & secundâ in particulari actum est. Ideò ea hîc penitus omitto, & ad quæstiones de Angelis, Deo fauente, ipsísque sanctissimis spiritibus iuuantibus, gradum facio. Aduerto autem, multa in hoc tractatu misceri purè philosophica, vt de vbicationis ac durationis eorum distinctione: licet enim circa vbicationes diuerso modo in Angelis, quàm in aliis creaturis quidam discurrendum esse putarint; re tamen verâ argumenta, quæ in aliis probant distinguendam vbicationem, eodem modo probant de Angelis, vt etiam in Physicâ notaui, ideóque ibi hoc punctum ferè expediui; tangam tamen inferiùs, quæ quoad spatij magnitudinem, motum, &c. propria sunt Angelorum: quoad durationem verò nulla est specialis difficultas in eis præ materiâ primâ & animâ rationali, imo & præ entibus permanentibus, nisi fortè quâ parte sunt indefectibiles, &c. In quo tamen cum materiâ & anima rationali conueniunt. Quoad species intentionales intellectiuas multa misceri solent communia speciebus nostris, quæ ego vel non tangam, vel per modum conclusionis, quatenus videbitur exigere materia præsens, insinuabo. Idem esto iudicium de distinctione potentiarum à substantiâ ipsorum: eadem enim est de illis, quæ de anima rationali difficultas. Breuissimè tamen duo vel tria verba circa hoc punctum addam infrà disput. 3. sect. 2. De habitibus verò voluntatis angelicæ, suppositâ doctrinâ generali de habitibus vt sic, de quâ fusè in libris de Animâ, ea tantùm dicam quæ Angelis propria sunt. Aliis item quæstionibus vniuersalibus, è quibus per euidentem conclusionem

cluſionem infertur, quid ſit in Angelis dicendum, quas in Philoſophiâ præmiſi, hîc iam ſuperſedebo. Ideò fortè & breuiùs & faciliùs me ab hac materiâ expediam, quàm multi alij: nihil tamen non examinatum & ſolidè explicatum abire per mittam. Vt enim in Theologicis difficultatibus quæ magna ex parte naturali Philoſophiâ nituntur, faciliorem me redderem, præmittendum cenſui Philoſophicum curſum, & in eo, ob materiarum ſummam connexionem, aliqua diſputaui, fortè (ita aliqui iudicabunt) in alienam meſſem, Theologicam ſcilicet, falcem mittens non tamen alienam, vt in ſuis locis obſeruaui. Quòd ſi in alienam, iam nunc remetere haud neceſſum erit, & Theologiæ licebit proprios manipulos alienâ manu meſſos, & ex alieno legere, ſi lubet, horreo. Quod licet tam ad præcedentem de Deo Tomum, quàm ad omnes ſequentes dictum velim; ſingulariter tamen ad hunc de Angelis, & ſequentem de Actibus humanis, in quibus, præ aliis Theologicis materiis, plurima paſſim occurrunt philoſophica.

Occurrunt prætereà in hac materiâ multa non tam Scholaſticam ſpeculationem, quàm variam ſacrorum Interpretum lectionem poſtulantia: ſunt enim haud paucæ Scripturiſticæ & curioſæ quæſtiones è diuerſis quorumdam Scripturæ locorum, in quibus de Angelis fit mentio, interpretationibus petitæ, quas non eſt animus fusè & pro dignitate diſcutere; hoc enim ad ſacros Interpretes pertinet. nec volui volumina hæc multorum locorum hinc inde deſcriptorum coaceruatione longiora reddere, nec tamen ideò omnia omittam: ago enim Theologum, qui auctoritate nititur, licet Scholaſticum, qui ad fidei & rationis regulas maximè collimat. ſingulariter autem ſimul breuitati conſulo: cui materiam hanc fuſiſſimè tractatam vacauerit legere, Suarium adeat, eruditè & ſolidè eam per integrum tomum diſcutientem.

DISPV



DISPVTATIO PRIMA.

Quædam faciliora præmittuntur.

1 *Quid nomine Angeli intelligatur*



ANTE omnem difficultatem præmittendum, *quid nominis*: ne in æquiuoco desudemus. Angelorum ergo nomine intelligimus quædam entia à nostris sensibus aliena, à Deo distincta & producta. hoc solùm in commuoi supponendum: nam magis in particulari, an illa sint incorporea, an intellectiua, &c. disputatio ipsa disquiret: non enim debet supponi, quæ maximè discutiuntur. *Dantur Angeli.* Supponendum autem inter Catholicos, vt omnino extra controuersiam, Angelos dari, nec necessum est Scripturæ loca pro hac veritate congerere. videatur Suarez libro & cap.1. Vasquez disp.1 a 8. cap.1. vbi Patrum, Scripturæ & Conciliorum multa reperies pro hac veritate testimonia. *Angelos sub separatarum intelligentiarum conceptu agnouit Aristoteles.* Eamdem nonnulli Philosophi naturalès agnouere, vt Aristoteles 12. Metaphysicæ, cap.6. 7. & 8. licet eos non vocet Angelos, sed separatas intelligentias, imò & malos angelos, siue dæmonas, aliqui Philosophi apud Vasquez suprà agnouere.

SECTIO PRIMA.

An ratione probetur, Angelos dari?

Difficultas quæstionis vnde oriatur. SEd hîc insurgit difficultas, quandoquidem Philosophi, qui Scripturas igoorauere, Angelos tamen nouerunt, an sit aliqua ratio naturalis, vnde eadem veritas confirmari possit. *Primum argumentum, ex motu cæli.* Aristoteles videtur permotus motu cæli. *Secundum, ab experientia.* Alij ab experientia lunaticorum, & possessorum à dæmone, qui dum linguis, quas numquam didicere, loquuntur, & ea patrant quæ vires hominum superant; ostendunt in se esse substantiam aliam nobiliorem & potentiorem. *Tertium ex arte magica.* Tertiò, alij ex arte magica, 2 quâ multa fiunt, quæ nisi à substantiis intellectiuis inuisibilibus nequeunt. *Quartum, ex suggestionibus & tentationibus.* Denique noo defuerunt, qui ex malis suggestionibus & tentationibus internis eamdem probauerint existentiam malorum Angelorum. Arbitror tamen omnia hæc argumenta leuia esse.

Primum argumentum soluitur. Et quidem primum de motu cælorum non vrget, quia nou constat ratione naturali, eos à Deo solo non moueri.

Obiectio quorumdam. Dicunt aliqui, non debemus recurrere ad caussam primam, quando possumus ad secundam. *Contrà Primò.* Sed contrà Primò: quia de hoc est difficultas, an detur de facto talis caussa secunda, à quâ fiat ille motus. *Contrà Secundò.* Contrà Secundò, qoia in ordine ad motum cæli non habet Angelus ex naturâ suâ maiorem proportionem, licet sit caussa secunda, quàm ipse Deus. *Axioma, de non recurrendo ad Deum, sed ad caussas secundas, explicatur.* Illud autem axioma, de non recurrendo ad Deum, sed ad caussas secundas, intelligitur quando caussæ secundæ ex se habent specialem proportionem cum effectu, qualem habet ignis cum calefactione, sol cum luce: in his enim non recurrimus ad Deum, vt ad caussam totalem: at quando caussa secunda non habet specialem proportionem, cur ad eam potiùs quàm ad Deum recurrendum est? alioquin etiam ad caussas naturales disparatas deberemus recurrere, ne recurreremus ad Deum; quod tamen absurdum est: ergo cùm Angelus ad motum cæli non videatur ex naturâ suâ magis proportionatus quam alia substantia, nisi quatenus habet vires ad hoc; nec è contrario motus ipse cælorum habeat maiorem exigentiam virtutis motiuæ angelicæ quàm diuinæ: quid enim speciale reperitur in eo motu, ratione cuius determinatè petat Angelum præ Deo, aut alio habente vires sufficientes? ooo debemus stando rationi naturali motum cæli potiùs Angelo tribuere quàm soli Deo; multò minùs, cùm aliunde ex ratione non constet de eorum existentia, dicere possumus præcisè ob cœlorum motum illos de facto existere. 3

Respondetur Secundò ad argumentum primum. Secundò eidem argumento quis responderet, cælos habere virtutem motiuam circularem. quod licet falsum sit, ratione tamen naturali non potest facilè reiici; ea enim virtus non videtur arguere vitam. Verùm hanc solutionem alibi fusiùs examino.

Respondetur experientiæ secundæ. Secunda experientia de energumenis etiam non vrget: si enim id tribueretur Deo, specialiter illum hominem iustas ob caussas per se immediatè vexanti aut agitanti, non video rationem naturalem quæ id reiiciat. Quòd si replices, multa ab eis & dici, & fieri, quæ sunt mala moraliter, & Deo tribui non possunt; iam incidet hæc experientia in tertiam de magia. *Experientia tertia est difficilior.* quam fateor efficaciorem esse ad probandam Angelorum malorum existentiam: Deo enim vt caussæ speciali non videntur posse tribui quæ ab illis fiunt, qualia sunt grauissima damna proximi, turpes & inhonestæ inclinatiooes voluntatum, homicidia ex odio & inuidia facta, &c.

Soluitur experientia. Dixi esse efficaciorem hanc ratiooem, quia si aliquis vellet hæc tribuere animabus defunctorum, non posset ratiooe naturali redargui.

Replica Primo. Dices Primò, Animæ separatæ non possunt amplius efficere in corpora quàm potuerint coniunctæ; sed coniunctæ non poterant eos effectus præstare, ergo nec separatæ. *Respondetur ei.* Respondeo falsum supponi in antecedente: sicut enim corpus impedit animam ne intelligat, ideóque separata ab illo, incomparabiliter meliùs intelligit quàm coniuncta, cur non & idem in ordine ad vires dicemus? 4 certè eadem anima ex maiori aut nobiliori dispositione corporis fortior notabiliter, aut debilior est, noo quia dispositiones addant vires (illæ enim noo concurrunt positiuè ad motum animæ) sed quia minùs eius fortitudinem retardant; ergo vbi nullum habet impedimentum, fortior incompatabiliter erit.

Replica Secunda. Dices Secundò, Quando membrum est tactum apoplexia, noo potest vllo modo ab animâ moueri; ergo hæc non habet virtutem se mouendi, nisi vt informans corpus. *Retorquetur argumentum.* Verùm retorqueo Primò argumentum: Anima etiamsi

antea habuerit species, dum tamen est in apoplexiâ, aut simili morbo, non potest quidquam intelligere, ergo etiam anima extra corpus non erit intellectiua. Certè hanc consequentiam non facilè concedet vllus, ergo, eò quòd in casu posito nequeat se mouere, nullo modo sequitur, eam non habere virtutem extra corpus se & alia mouendi. Respondeo Secundò absolutè, animam quamdiu est in corpore, ad operationes vitales, maximè in quibus ipsum corpus saltem passiuè concurrere debet, indigere dispositionibus bonis in corpore receptis, extra corpus verò eis ampliùs non indigere: ablata enim vnione, est ablatum maximum eius impedimentum, quo quasi compedibus ligata tenebatur. Vides ergo etiam eam experientiam de magiâ non esse omnino solidam.

Respondetur absolutè.

Vltima denique de malis suggestionibus ex duobus capitibus displicet, & quia, vt in præcedenti dixi, tribui potest animabus separatis, & quia nulla ratio naturalis ostendit, tentationem internam ad vindictam, ad luxuriam, ad gulam, &c. non prouenire ab ipsismet passionibus hominis: quis enim ex similibus tentationibus agnouit aliquod rationale à se distinctum, à quo illæ prouenirent? Ego sanè fateor numquam id me dignouisse, non solùm euidenter, sed nec probabiliter.

Vltimum argumentum ex duplici capite malum.

5 Replicabis, Saltem Eua, quia nec tunc præcessetat vllus homo, & serpentem exterius audiebat loquentem, naturaliter agnouit in eo serpente Angelos; ergo ex suggestione illa potuit inferri eorum existentia.

Replica.

Respondeo adhuc negando sequelam, quia Euæ ratione naturali non constabat, aut alibi non extitisse alios homines, aut ante se in paradiso: id enim solius Dei dictis noscere poterat; ergo ratione naturali id non cognouit, sed sola fide.

Respondetur ad replicam.

Dicendum ergo est, ratione naturali sola, aut experientiis non posse solidè à nobis probari existentiam Angelorum; sed veritatem hanc auctoritate Scripturæ, Conciliorum & Patrum firmiter tenendam, adiunctis etiam pro congruentiâ rationibus præcedentibus.

Probanda hac conclusio sola auctoritate.

SECTIO SECVNDA.

An sint perfectiores homine.

Vtrum Angeli quoad naturam & intellectum sint perfectiores homine. Affirmatiua conclusio probatur à Suario.

QVÆRIMVS, Vtrùm Angeli quoad naturam & intellectiuum gradum sint homine perfectiores. Cui breuissimè respondeo, omnino esse. ita communis ferè omnium sententia, quam Suarez conatur probare ex eo loco Psalmi. 8. *Minuisti eum paulo minùs ab Angelis*: loquitur ibi enim Psalmista de homine quem dicit esse minorem Angelis. & licet alia eius expositio sit de Christo Domino propter labores & miserias huius vitæ minorato; benè tamen probat Suarez de omni homine in eo Psalmo sermonem esse, & de Christo; ratione tamen naturæ humanæ ea verba intelligenda, docent Ambros. lib. 3. de Fide cap. 4. Augnst. in tract. de Cantico nouo cap. 7. &
6 Tertullianus de Carne Christi. Pro quâ veritate alia ibi congerit ex Scripturâ, vbi fortitudine dicuntur maximi; item è sanctis Patribus testimonia.

Ratio conclusionis. Aliqua testimonia Patrum explicat Suarez.

Ratio huius rei à priori non potest esse alia, quàm ipsa natura angelica ex suo conceptu perfectior, & voluntas Dei in illâ creandâ. Aliqua verò Bernardi & Augustini testimonia, quæ videntur denotare Angelos non esse naturâ superiores animâ rationali, explicat Suarez ibi, vel quoad gradum intellectualem, vel quòd immediatè ambo dicunt ordinem ad Deum, vt ad supremum Legislatorem & Dominum. Neutra tamen ex his explicationibus satisfacit. Non prima: nam, si solùm paritatem in gradu denotare voluissent hi Patres, non dixissent ibidem solum Deum esse supra animam, nam etiam Deus est in eodem gradu intellectiui: quia verò in eo multò est perfectior homine, dicitur supra illum simpliciter, ergo & Angelus, quia, licet sit in eodem gradu, est tamen multò perfectior homine, simpliciter debet dici superior illo.

Neutra explicatio placet.

Secunda etiam expositio sustineri non potest: Bernardus enim ait, eos gratia, non naturâ esse superiores: atqui nec gratiâ ipsi minorem ordinem ad Deum dicunt vt dominum: ergo non loquitur Bernardus in eo sensu. Hinc etiam reiicitur tertia alia, quam ibidem Suarez addit, explicatio, vt scilicet Patres solùm dicant, homines ac Angelos esse pares quoad gratiæ capacitatem. Hæc, inquam, explicatio etiam reiicitur. Nam Bernardus docet ibi expressè gratiâ, non naturâ, esse superiores; malè ergo per æqualitatem in gratiâ ei satisfacere conantur. quod de Augustino eodem modo dicendum est: nam ille officio, non verò naturâ docet Angelos esse maiores; illud autem officium videtur ad ordinem gratiæ debere reduci, vnde potiùs ibi agnoscere videtur æqualitatem quàm inæqualitatem. 7

Reiicitur Tertia explicatio. Suarij.

Quid ergo his testimoniis respondebimus? forsasse Patres ibi per aliquam auxesim, vt hominem magis ad virtutem accenderent, ex propriæ dignitatis consideratione locuti sunt, ad eum modum quo tota ferè Ecclesia de quolibet Confessore Pontifice ait, non fuisse inuentum similem ei, *qui conseruaret legem Excelsi*: quod si rigorosè deberet intelligi, subsistere neutiquam posset.

Patres per auxesim locuti sunt.

SECTIO TERTIA.

De tempore quo creati sunt.

Angelos incepisse est de fide.

SVPPONENDVM ex fide, Angelos incepisse in tempore: siue enim potuerint esse ab æterno, siue non (de quo in præsenti non disputo) Deus tamen pro suo libitu noluit eos producere nisi in tempore, vt definitum est in Concilio Lateranensi cap. *Firmiter*, de summâ Trinitate, vbi docetur in initio temporis à Deo vtramque creaturam de nihilo productam, angelicam scilicet & mundanam.

Angeli ex se non magis hoc quàm illud tempus petunt.

Est autem magna difficultas de puncto temporis, in quo creati sunt, quæ tamen ratione non potest vllo modo decidi, quia ex se non magis hoc quàm illud tempus petunt; vniuersum autem hoc est ab illis independens, ipsi etiam è contrario independentes ab vniuerso, ideòque omnibus naturalibus rationibus sic stantibus, potuerunt vel antè, vel simul, vel post mundum creari. Vnde benè P. Suarez reiicit cap. 3. sententiam Theodoreti, putantis non potuisse Angelos ante mundum creari, quia non habuissent locum vbi existerent. Quod argumentum, tum ex ipso mundo qui est, & non in alio mundo; tum quia Angeli cùm sint spirituales, non pendent vt sint à loco corporali, sed per Vbi spirituale ponuntur in loco, ostenditur nullum. 8

Cattum

Multi Patres docent, fuisse creatos ante res materiales, alij cum creaturis materialibus. Patres primæ sententiæ, Origen. Basilius, Anastasius, Nazianz. Nicetas, Moyses Episc. Clemens Pap. Hilarius, Ambrosius. Hieronymus, Cassianus. Probatur ex Scripturâ.

Certum ergo sit, eos connaturalissimè potuisse, vel antè, vel simul, vel posteriùs creari, ideóque difficultatem hanc non posse ratione decidi. Ad auctoritatem ergo recurrendum. Si Patres attendantur plures inuenientur asserentes, fuisse illos productos, priusquam creaturæ materiales producerentur, quàm docentes simul fuisse creatos. Primum docent Origenes, Basilius, Anastasius Sinaita, Nazianzenus, Nicetas, Moyses Episcopus, Clemens Papa, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus & Cassianus, apud Suarez suprà. Hic antem vltimus addit, neminem fidelium de eâ sententiâ dubitare. Ex Scripturâ autem videtur confirmari: Iob. cap. 38. Vbi Deus ipse ait, se *ab astris matutinis*, hoc est Angelis, *laudatum, quando ponebat fundamenta terræ*, ergo anteà iam erant Angeli creati. Item cap. 40. de Behemot, siue Lucifero, dicitur: *Ipse est principium viarum Domini.* Tertiò Paulus ad Titum cap. 4. docet, *Deum ante tempora sæcularia promisisse vitam æternam*, ergo ante mundum debuerunt esse Angeli, quibus id promitteret: nullâ enim existente creatura, cui, quæso, fieret promissio?

9 *Patres secundæ sententiæ, Augustinus, Gregorius, Beda, Rupertus, Epiphan. Theodoret. Accedit Scholasticorum authoritas.*

Pro alterâ verò parte stat Augustinus (simul tamen probabilem docens præcedentem) Gregorius Magnus, qui addit, à Moyse nomine *cæli* in eis verbis, *In principio creauit Deus cælum & terram*, Angelos significatos. Beda, Rupertus, Epiphanius & Theodoretus apud Suarium suprà. Quam sententiam Scholastici omnes tenent cum D. Thomâ hîc quæst. 61. art. 2. & cum Magistro in 2. dist. 2.

Definita videtur in Lateranensi. Hic locus non vrget.

Hæc sententia, si quoad Patres spectetur, sine dubio debilior est præcedenti, quia tamen Scholastici, vt dixi, ei adhærent, & valdè insinuatur aliquot Scripturæ locis, imò etiam definita videtur in Concilio Lateranensi in cap. *Firmiter*, tenenda est vt multò probabilior. Eccli 18. *Qui viuit in æternum, creauit omnia simul*, ergo & Angelos, qui propriè creantur. Fateor locum hunc non admodum vrgere, quia τὸ *simul* non tam denotat eam coëxistentiam temporis, quàm rerum ipsarum initium, siue omnes à Deo creatas in tempore: nam sol, stellæ, arbores, ceteráque, quæ sequentibus diebus producta sunt, non fuere, simul nec inter se, nec cum cælo producta. Nec obest quòd addunt aliqui, esse ibi sermonem de his quæ per rigorosam creationem producuntur: id enim apertè falsum est, quia nec cælum, nec terra creantur propriè, nec è contrario animæ rationales quæ propriè creantur, fuere eo primo momento productæ. Secundò denique locus ille non vrget, quia τὸ *simul* non denotat idem mathematicum momentum: quæ enim immediatè vnum post aliud & intra breuissimam morulam fiunt, dicuntur humano modo fieri simul.

10 *Alius Scripturæ locus fortior.*

Magis fauent ei sententiæ verba Genesis 1. *In principio creauit Deus cælum*, id est antequam quidquam esset, alioquin si Angeli præcessissent, illi constituissent principium non verò cæli & terræ creatio. Confirmatur primò: non est credibile,

Confirmatur primò ratione.

Angelos à Moyse omissos, cùm sint præcipua vniuersi pars, ergo comprehenduntur nomine *cæli*, ergo simul cum terrâ & cælis propriis creati sunt.

Confirmatur Secundò auctoritate Concilij.

Confirmatur Secundò: Concilium citatum docet ab initio Deum simul angelicam & mundanam creaturam condidisse, dein humanam, τὸ autem *dein* significat hominem fuisse post Angelos, mundum verò simul cum Angelis productum: alioquin malè illa particula soli homini fuisset applicata. Vnde videtur Concilium tacitè insinuare, eo loco Genesis nomine *cæli* Angelos fuisse comprehensos.

Potest alio modo explicari hic locus.

Dixi, Hæc testimonia magis fauere nostræ sententiæ: nam absolutè dici posset, à Moyse vocari *principium* ipsam cæli productionem, quia per cælum vt per quid perceptibile numeramus tempus: Angelos verò, quia nobis inuisibiles, nec pertinere ad rationem initij aut medij circa tempus: omissos item eos à Moyse, quia non volebat nisi visibilis mundi narrare creationem, quo fit satis primæ confirmationi. Maior est in secundâ difficultas.

Opinio Vasquez circa auctoritatem Concilij.

P. Vasquez opinatur nec definiuisse Concilium ibi præcedentem sententiam, nec eam potuisse definire, quia non habetur in Scripturâ ea veritas, & per nouas reuelationes nihil Ecclesia definit.

Opinio Suarij.

Suarez verò ait, eam veritatem insinuari in prædictis locis Scripturæ sufficienter, vt posset Concilium declarando sensum eorum locorum, illam definire. Addit tamen non videri definitam ibi, quia D. Thomas qui illud Concilium non potuit ignorare, non censet hanc sententiam de fide; & quia ibi de hac difficultate non ex professo, sed obiter, & aliud agens Concilium loquebatur, ergo non censetur eam voluisse definire. 11

Hæc veritas potest ab Ecclesiâ definiri.

Ego non dubito, quin hæc veritas possit ab Ecclesia definiri, tum quia (vt benè aduertit Suarez) videtur ad explicationem eorum locorum Scripturæ pertinere, tum quia (vt alibi docui) etiam per nouas siue reuelationes, siue assistentias Spiritus sancti, Ecclesia multa definiuit, vt in canonizatione Sanctorum, & quod hic numero homo sit legitimus Pontifex, & alia, quæ vrsi in materia de Fide. Addo vlteriùs meritò, à P. Vasquez doceri ex hoc loco non reddi eam sententiam certam, imò nec vltra limites probabilitatis, quod re ipsâ etiam fatetur Suarez: nam Pontifex eo loco obiter aliud

Pontifex obiter hic hac de re egit.

agendo eam tetigit: quòd enim solam humanam creaturam deinde productam dicat, ostendit se non illam rem exactè discutere: nam etiam aliæ creaturæ irrationales, bestiæ, plantæ, fructus, &c. fuere productæ post illud momentum creationis cæli & terræ. Respondebis, ideò eiusmodi creaturas non fuisse commemoratas à Concilio, quia non sunt compositæ ex corpore & spiritu. Sed contrà; quia tam equus non fuit tunc creatus quàm homo; & tam nihil de anima equi fuerat priùs productum, quàm nihil de animâ rationali: cur ergo magis numerandus esset homo post cælum, si in sensu rigoroso ibi fuisset Concilium locutum, quàm equus, sol, &c. ergo inde hæc sententia efficaciter probari non potest.

Bona congruentia Suarij.

A ratione iam dixi, pro hac sententiâ nullum esse argumentum, quia res pendet à solâ Dei voluntate; congruentia tamen satis bona est quam adducit Suarez: quia videbatur pertinere ad perfectionem Dei summi artificis, simul vnâ vice perfectum producere mundum, quoad capita & genera entium, non autem per partes, maximè cùm nulla necessitas esset priùs aut posteriùs Angelos producendi.

12 *Respondetur argumentis ab auctoritate desumptis.*

Iam nunc argumentis contrariis respondendum. Ad Patres, fateor eos esse in contrariâ sententia; illis tamen opponimus alios, & auctoritatem Theologorum omnium. Item & loca Scripturæ, quibus magis conformis est secunda sententia, etiamsi clarè inde non deducatur. Cassianus verò dum à nemine fidelium de eâ re dubitatum asseruit, valdè excessit. Nam

Augustinus docuerat contrarium : & videtur certum id ipsum à Fulgentio & reliquis Augustini discipulis sentiri, qui omnes vel priores vel contemporanei erant Cassiani.

Responsio ad loca Scripturæ.

Ad locum Iob cap. 38. bene respondet Suarez Primò, in Vulgata non reperiri, *Quando facta sunt astra*, sed, *Vbi eras quando me laudarent simul astra matutina?* Secundò, etiamsi simul creati sunt Angeli cum terrâ, potuerunt in eo instanti laudare Deum, non minùs quàm si anteà fuissent. Ad Secundum de Behemoth respondetur, si intelligatur de Lucifero, illum dici initium negatiuè, quatenus ante illum nihil fuerat productum, & quia nobilitate & perfectione erat maximus. Addo ego, locum hunc de omnibus exponendum : nam licet dicamus Angelos fuisse ante mundum creatos; nullus tamen ex aduersariis dicet vnum Angelum primò solum productum, cùm tamen locus ille tam videatur insinuare illum fuisse productum ante alios Angelos, quàm ante alias creaturas, cùm ille vocetur initium creaturarum cæterarum ; ergo & aliorum Angelorum.

Hic locus omnes vrget.

13 Denique ad testimonium Pauli respondetur, illum loqui de voluntate promissiuâ quæ fuit ab æterno, etsi actualis promissio non fuerit; sicut alibi idem Paulus 2. Timoth. 1. ait gratiam datam nobis esse in Christo *ante tempora secularia*, id est voluntate Dei datam, non effectu. Alias etiam expositiones ibi adducit Suarez, sed præcedens sufficit.

SECTIO QVARTA.

Vbi fuerint creati, & de eorum numero.

Locus creationis angelicæ incertus.

Circa locum in quo creati sunt, magna est incertitudo : res enim totè pendet ex voluntate Dei, de quâ nihil in Scripturâ traditur; aliqua tamen loca, quæ Luciferum de cælo cecidisse dicunt, videntur ostendere eos in cælo creatos fuisse. non tamen vrgent omnino: posset enim responderi eos alibi creatos, & ad cælum translatos, eo modo quo Adamus creatus extra paradisum, in illum translatus fuit, vt ibi suam obedientiam erga Deum ostenderet, & inde per peccatum expulsus tandem est.

Probabilis congruentia Suarij.

Probabile satis est quod ait Suarez, eos non in cælo empyreo creatos, ne ante meritum ponerentur in loco proprio coronæ & præmij, & quia dignitas illius loci videtur exigere, ne ibi vllum committeretur peccatum. Supponuntur enim peccasse in loco, vbi creati sunt : fuit enim breuissima mora viæ ipsorum. Id ipsum priùs docuerat Rupertus, quem ibi Suarez citat, & colligitur ex Isaiæ cap. 14. *In cælum conscendam, similis ero Altissimo:* ergo tunc non erat in supremo cælo empyreo, alioquin frustrà diceret, *In cælum conscendam*, si iam in eo esset.

Collígitur ex Scriptura.

Videtur creati in aliquo cælo intermedio.

Vnde tandem infertur, eos creatos in aliquo cælo, vt simul alius locos de lapsu eorumdem è cælo meliùs intelligatur; an autem in immediato infra empyreum, an in tertio aut quarto ab illo, omnino incertum. Non volo in eâ re diuinare sine fundamento, quia nec certum est esse multos tales cælos.

Eorum numerus est penitus incognitus.

Vltimò de numero illorum inquiri potest, quantus ille sit. Res adhuc multò incertior præcedentibus, quia nec vel per vmbram in Scripturâ aut Patribus hac de re quidquam determinatur, nisi in communi illum esse valdè magnum. Circa quæ

14 Aduerto Primò, rationem, quâ communiter probatur eos esse incomparabiliter plures quàm homines, infirmam esse, imò contrarium probare: aiunt enim, quantum Angeli excedunt homines in perfectione, tantùm oportere vt excedant in multitudine, sicut quantum cælum excedit terram in perfectione, tanto eam excedit in magnitudine, & idem est de vno cælo respectu alterius.

Ratio infirma pro multitudine Angelorum.

Hæc ratio in primis nulla prorsus est, quia cùm creari tot aut tot homines, vel Angelos solùm pendeat à pura Dei voluntate, etiam suppositâ inæqualitate in perfectione (nam eâ non obstante potuit Deus pro suo libitu plures vel pauciores homines aut Angelos creare) non poterit per excessum perfectionis aliquid in hac re ostendi. Secundò, si exemplis standum sit, contrarium videtur ratio probare : nam homo licet sit perfectior incomparabiliter brutis, non ideò ea excedit in numero, sed potiùs ab illis exceditur: incredibiliter enim plures sunt muscæ & formicæ quàm homines, & inter ipsa bruta & volatilia, aquila, leo, & alia perfectiora exceduntur valdè in numero ab imperfectioribus. Quòd si de magnitudine loquamur, vt retorqueamus instantiam de cælis allatam in argumento aduerso, certum est hominem esse perfectiorem cælis, elephanto, ceto, & aliis multis brutis, à quibus 15 in magnitudine incomparabiliter exceditur, & omnia bruta excedunt in perfectione cælos insensibiles & inanimatos; sunt tamen illis multò minora.

Imò nulla est.

Contrarium ostendit.

Respondetur instantiæ de magnitudine cæli.

Absolutè ei instantiæ respondeo, cælum non ideò maius esse, quia perfectius quàm terra, sed quia illam & alia elementa infra se debebat claudere, pro quo fuit necessarium tantam illud habere magnitudinem : & idem est de superiori cælo respectu inferioris; vnde etiam in ipsis cælis, vbi hæc ratio deficit, contrarium reperitur : sol enim aliis astris, & ipso cælo perfectior, non ideò est illis maior, sed minor, ergo ex perfectione Angeli nihil potest inferri circa numerum illorum.

Probabile est, plures esse Angelos quàm homines.

Aduerto Secundò, probabile videri illos esse multò plures quàm homines, eò quòd iuxta communem sententiam Patrum & Theologorum, ex vnâ tantùm hierarchiâ designantur custodes hominum, & quilibet hominum suum proprium habet custodem, qui alius hominis custos nec erit, nec fuit, ergo hæc sola hierarchia minimum æquat numerum hominum; ergo hi exceduntur numero ab Angelis, ratione aliarum hierarchiarum, exceptis etiam dæmonibus, quos in numerum Angelorum computamus in præsenti : maximam autem eorum multitudinem Scriptura suadet, eorum numerum passim valdè exaggerans. Confirmatur ex reuelatione S. Birgittæ (de quâ & Dionysius Carthusianus in cap. 14. Areopagitæ de Cælesti hierarchia, & Vasquez disput. 80. cap. 3.) cui à Deo dicitur significatum, pro quolibet homine posse esse decem Angelos.

Confirmatur ex reuelatione S. Birgittæ.

Non excedit omnia indiuidua huius vniuersi.

Hinc colligo; non videri probabilem sententiam multorum apud Suarium cap. 12. qui dicunt numerum eorum excedere omnia indiuidua huius vniuersi : quis enim credet eos esse plures omnibus maris arenis, & aëris atomis & arborum foliis, quæ fuerunt, sunt & erunt, & sic discurrendo per alia indiuidua aliarum specierum? 16 Nec sufficit quorumdam aliorum limitatio, sub quâ eam primam sententiam defendunt, vt duo sint genera indiuiduorum; quædam per accidens separatorum

Nec sufficit limitatio ad certa indiuidua.

paratorum, vt sunt aquæ guttæ, quæ sine dubio naturâ suâ in vnum possunt conuenire compositum. idem est de lapidibus, arenis, & de vniuersis non viuentibus, respectu quorum aiont hi, non debere intelligi numerum Angelorum esse maiorem. Alia verò sint indiuidua, quæ certam sibi vendicant magnitudinem & distinctionem per se ab aliis, vt sunt viuentia, & maximè animalia: hæc autem omnia putant excedi numero ab Angelis, casu quo intra quamlibet speciem dentur aliqui solo numero diuersi. quod defenduot vt probabilius.

Hæc, inquam, limitatio non sufficit. Primò, quia, cùm ex Scripturâ & Patribus (quod poreft esse vnicum in hac materiâ argumentum) nec per vmbram constat plures esse Angelos, casu quo dentur aliqui solo numero distincti, quàm si omnes sint eiusdem speciei: valdè miror tantam ab bis auctoribus assignari diuersitatem, vt, si omnes differant specie, tunc solùm superent numerum specierum materialium: si verò aliqui sint eiusdem speciei, tunc ita augeatur eorum numerus, vt v.g. non solùm pro totâ specie muscarum sit vnus Angelus, sed etiam pro qualibet muscâ. cogitet autem quilibet quantus sit excessus omnium muscarum, quæ fuerunt, sunt & erunt, respectu vnius: & sic discurrendo per omnes formicas, haleces, reliquaque animantia; & inde apparebit, haud probabiliter addi eum infinitum propè numerum ex eo solo capite, quòd aliqui sint eiusdem speciei, non addendum alioquin, si omnes differrent specie. Certè de numero semper discurrendum æqualiter, siue omnes differant specie, siue non.

17 Secundò displicet ea limitatio, quia gratis & sine fundamento in Patribus vel Scripturâ, facit eam diuersam comparationem, distinctionemque indiuiduorum per se separatorum, & per accidens tantùm, in ordine ad numerum Angelorum.

Nec habet fundamentum in Patribus vel Scripturâ ea indiuiduorum limitatio.

Tertiò, quia, etiam præcisè consideratis eis indiuiduis secundi generis, videtur incredibilis ea multitudo: cùm enim ex reuelatione citatâ S. Birgittæ constet, pro vno homine decem Angelos respondere, etsi ea videatur propositio negatiua, non asserens plures esse; videtur tamen denotare satis clarè haud magnum esse excessum, alioquin, cur magis decem quàm nouem, aut quàm alius quilibet numerus positus esset? Iam autem quis non videat excessum aliorum animantium esse infinitum propè? Omitto nunc arbores, spicas, grana tritici, hordei, auenæ, & aliorum leguminum: in solâ specie muscarum pro vno homine si dicam respondere bis mille muscas, non multum dicam. iam addamus haleces cum ceteris fluuiorum maríisque piscibus, terræ vermes, formicas, minora animalia, aues; quis non diceret tunc pro vno solo homine respondere milliones millionum ex bis indiuiduis? ergo & Angelorum tanta erit multitudo. quod certè improbabile apparet. Quid si ad arbores, folia, herbas distinctas, quæ fuerunt, sunt & erunt, deueniremus? Sanè ego nec leue indicium, nec iam pro tantâ multitudine, sed nec quidem pro millesimâ eius parte, inuenire possum.

Adhuc nimia multi videntur Angeli comparati cum indiuiduis secundi generis.

Imò fortè obiiceret quis è contrario, ad probandum non esse tot Angelos quot homines, locum illum Apocal. 12. vbi dicitur *draco traxisse tertiam partem stellarum*, hoc est, Lucifer tertiam partem Angelorum; ergo qui remanserunt, soli sunt duæ aliæ partes: at homines saluandi, vtpote replemtri Angelorum loca, tot erunt, quot Angeli mali: constat autem homines saluandos, vix esse millesimam hominum partem: ergo multò plures erunt homines quàm Angeli. 18

Obiectio ex Scripturâ.

Respondeo, tamen, locum hunc non obesse nostræ conclusioni, de maiori Angelorum numero præ hominibus. Primò, quia non est certum, tot præcisè saluandos homines, quot Angeli ceciderit, vnde nec constat homines prædestinatos esse tot, quot sunt dæmones. Secundò, illum locum Apocalypsis habere alias expositiones, non recurrendo ad Luciferi & dæmonum casum. Tertiò, etsi ibi sit de eâ re sermo, non ideò debere intelligi verba illa, *tertiam partem*, mathematicè, sed de magno valdè numero, etiamsi in rigore non sit millesimus.

Solutio.

Vtrùm perfectior hierarchia excedat in numero imperfectiorem, vt aliqui putant, propter rationem D.Thomæ suprà impugnatam, res est omnino incerta. Vide P.Suarium lib.1. tribus vltimis capitibus, vbi de hierarchiis, ordinibus, officiis, &c. eruditè, vt solet, & fusè tractat.

DISPVTATIO SECVNDA.

De Angelorum incorruptibilitate.



1 ANGELOS de facto per totam æternitatem duraturos, res est de fide, definita à Leone in Concilio Lateranensi: & manifestè infertur ex Scripturâ, vbi mali Angeli igne perpetuo dicuntur puniendi, boni verò perpetuò Dei visione fruituri cum hominibus beatis: ergo hac de re nulla est difficultas. Et ratio huius esse potest, quia siue illi ex naturâ suâ petant in æternum durare, siue non, de quo statim; Deus tamen pro libitu suo potest illos in æternum conseruare, quia in hoc nulla est repugnantia. habuisse autem Deum de facto talem voluntatem de eorum æternitate, satis clarè ex Scripturâ, Conciliis & Patribus constat. Tota ergo controuersia est, vtrùm hanc incorruptibilitatem habeant ex naturâ suâ, an verò ex gratiâ & beneficio speciali Dei.

Angelos de facto in æternum duraturos, est de fide.

Qui hic sumatur incorruptibilitas.

Aduerte, incorruptibilitatem hîc non sumi propriè: sic enim solùm conuenit formis à subiecto dependentibus; vox enim *corrumpi* solùm propriè est vsurpata à Philosophis ad significandam destructionem rerum quæ per generationem producuntur; ergo, cùm Angelus non sit forma, sed aliquid per se existens, & rigorosè creatum, non est propriè corruptibilis, sed potiùs non corruptibilis; sumitur ergo hîc *corruptibile* pro defectibili simpliciter, siue à subiecto pendeat, siue non. In hac quæstione multa includuntur, quæ indigent distinctione, & videntur ab aliquibus sat confusè tractata. In primâ sect. dicam de incorruptibilitate diuinitus, hoc est, an à Deo miraculosè saltem annihilari possint: in secundâ & tertiâ discutientur cetera.

SECTIO

SECTIO PRIMA.

Quid de incorruptibilitate, in ordine ad potentiam absolutam.

PAter Suarez suprà, Vasquez disp. 181. & alij cōmuniter, vt per se notum, supponunt eos posse à Deo diuinitus destrui, imò id asserūt esse de fide. Suarez autem se in disp. 21. Metaphysicæ remittit, vbi hanc quæstionem de omnibus creaturis à se inquit expeditam. Verùm eò loci non tam probat creaturas omnes à Deo posse annihilari, quàm eas conseruari à Deo. quod longè aliud est. Posset enim quis dicere, eam conseruationem esse necessariam, ita vt semel producta creatura, iam Deus teneatur etiam diuinitus ipsam conseruare. Et certè sicut longè aliud est, aliquid produci ab alio, & aliud, produci liberè (primum enim sine secundo rectè cohæret) ita longè est aliud, creaturam conseruari à Deo, & aliud conseruari liberè. Et patet manifestè in diuiois, vbi sine dubio, Pater æternus & producit, & manente ea productione conseruat Filium, siue producit hodie illum, quem heri & ab æterno producit (quod propriè est conseruare; at non propterea sequitur eum posse cessare liberè, etiam de potentia absoluta, ab ea continuata productione, seu conseruatione: ergo non est idem, Angelum conseruari à Deo, & eum posse annihilari. Patrum item testimonia ab his allata non amplius probant, quàm eam dependentiam creaturæ ab influxu: qui si cessaret, creatura periret; an autem cessare queat, non dicunt Patres, saltem in ea vniuersalitate, in qua contendit Suarez & alij Scholastici, maximè autem Vasquez suprà cap. 2 malè ad hoc afferens locum Pauli Actorum 17. *In ipso viuimus, mouemur & sumus*: & illod Sapientiæ 11. *Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut quod à te vocatam non esset, conseruaretur?* Quibus locis non indicatur quidquam de libertate in conseruatione; sed primus è Paulo ostendit, à Deo omnia conseruari, quod, vt dixi, verum est, etiamsi necessariò conseruentur. Secundus verò è Sapiente innuit, Deo non volente non conseruandam creaturam, quia nihil Deus operatur ad extra, nisi volendo. quod verissimum est: licet suppositā primā creatione non posset non conseruare, quia tunc, dum voluit creare, voluit conseruare, vt statim amplius declaro.

Aliud est produci ab alio, & aliud produci liberè.

Patrum testimonia non faciunt pro Suario & Vasquez suprà.

3 Agens de duratione in Physica tractaui, an diuinitus dari queat creata duratio, vel indiuisibilis in se, quæ se extendat ad tempus diuisibile, v.g. ad duos dies, tres, imò in æternum: dixique, nullam in tali contradictionem apparere: sicut communiter censent ferè omnes, non repugnare vnam indiuisibilem vbicationem, quæ se extendat ad locum diuisibilem, imò ad omnia spatia imaginaria: ostendique per id non minui dominium Dei: hoc enim extenditur ad faciendum, vt v.g. homo non sit animal rationale, & mutandas aliarum rerum essentias: quia id planè est in terminis repugnans: si ergo essentia illius durationis sit in æternum durare, non potest Deus illam producere & efficere ne æternùm duret. Confirmari id potest Primò: qui dicit vnum actum intellectus aut volontatis posse videre aut amare duo aut tria obiecta (siue materialia, siue formalia inadæquata, de quo iam non ago) & vnam speciem indiuisibilem Angeli posse esse repræsentatiuam multorum obiectorum, & vnam vnionem indiuisibilem respicientem multas partes quas vnit: qoi, inquam, hæc dicit, non minuit dominium Dei, etiamsi inde sequatur, Deum non posse producere eam cognitionem, & simul efficere vt vnicum tantùm obiectum respiciat, aut eam vnionem, & simul efficere vt vnicam tantùm partem connectat; sed necessariò, si semel producatur, debeat respicere ea omnia quæ ex se respicit. Ita sine vlla disparitate sequitur, non esse contra dominium Dei, dicere, esse possibilem vnam vbicationem, quæ respiciat multas partes spatii, etiamsi inde sequatur, non posse eam vbicationem in solo vno spatio ponere. Ita denique ad rem nostram in duratione videtur, non esse contra dominium Dei, dicere, possibilem esse vnam indiuisibilem, quæ respiciat hodiernam & hesternam diem; etiamsi inde sequatur, Deum non posse illam producere, & simul efficere vt solùm heri durauerit & non hodie, seu, quod idem est, eam annihilare, postquam heri extitit. Quam doctrinam eodem loco ad durationem in æternum transtuli, cuius ratio à priori ea potest reddi, quia necessitas ex suppositione consequenti quæ desumitur ex ipsa operatione, seu actione, non lædit vllo modo libertatem aut dominium operantis (vt alibi sæpè dixi) estque doctrina omnium: vnde Deum ex suppositione quod vult producere hominem, non posse non illum producere, seu non posse eum simul annihilare, nihil penitus minuit de eius dominio; ergo, cùm Deus volens producere eam durationem, cuius essentia est durare in omni tempore, eo ipso formalissimè velit illam semper durare: sicut volens producere hominem, vult formalissimè producere animal rationale; non erit contra dominium Dei, si dicamus ipsum efficere simul non posse, vt ea creatura non duret in æternum, quia hoc esset velle simul vt esset, & non esset: quod repugnat. vt esset, quia supponimus, essentiam illius esse durare in æternum; vt non esset, quia vult vt non duret in æternum. Fateor imminutum iri dominium Dei, si Deus necessitatus fuisset ad absolutè producendam eam creaturam; at quòd, si semel vult eam existere, ibi se formaliter & necessariò obliget ad eam conseruandam in æternum, non videtur vllam includere repugnantiam; ergo poterit dari aliqua creatura, quæ semel producta destrui nequeat. Pro quo adhuc meliùs percipiendo.

4

Quædam ex Physica.

Confirmatur Primò contra Suarez & Vasquez.

Creatura semel existens in æternum necessariò duratura non tollit dominium Dei.

Notandum est, dominium Dei in creaturas non esse ita absolutum, vt nihil sit imaginabile, quod non possit Deus circa quamlibet ex illis facere; alioquin frustrà disputaretur vnquam, an hoc an illud implicet contradictionem, cùm ob dominium Dei deberemus semper dicere, quæcunque nobis occurrerent, eo ipso esse possibilia. quo nihil absurdius dici potest: Deus enim hominem non potest facere lapidem, neque vbicationem Romanam potest hîc ponere, durationem item hodiernam non potuit heri producere, creaturam ab æterno productam non potuit non per æternitatem conseruare, in quibus veritatibus omnes conueniunt. Si ergo dicatur, aliquam esse creaturam ex sua essentia, casu quo existat, respondentem omni durationi à parte post (sicut homo, si existat, est animal rationale) non apparet, cur sit magis contra dominium Dei, non posse Deum destruere eam creaturam semel productam, seu facere ne respondeat toti ei durationi, quàm non sit contra idem dominium, ipsum non posse producere hominem, ac facere ne sit animal rationale.

5

Dominium Dei in creaturas non est ita absolutum, vt nihil sit quod non possit Deus circa quamuis ex illis facere.

Confirmo: nam de facto multi ponunt in Christo visionem beatam, quæ habeat pro obiecto omnia futura, & suam propriam durationem in æternum; hæc autem non potest corrumpi nec

Confirmatur.

do

6 de potentia absoluta: nam illi essentialiter repugnat falsitas: ergo cùm dicat essentialiter se in æternum exituram, & essentialiter sit vera, repugnat illam semel existere, & non durare in æternum: ergo non repugnat, creaturam semel existentem iam ampliùs, nec diuinitus, posse destrui.

Obiectioni obuiatur.

Ad Patres verò & aliqua testimonia, quibus videtur insinuari, solum Deum habere immortalitatem, responderi posset, ibi esse sermonem de immortalitate essentiali cum necessitate ad existendum; creaturam autem omnem, etiamsi semel existens non possit destrui, fuisse tamen contingenter productam, ita vt potuerit non produci.

Nec nouum est ob diuersum modum habendi perfectionem aliquam, eam perfectionem tribuere soli Deo, etiamsi alioquin absolutè ea conueniat creaturæ, modò tamen infinitè imperfectiori. sic ab Ecclesia dicitur, *Tu solus sanctus, Tu solus Dominus*; & ipse de se ait Exodi 3. *Ego sum qui sum*; & *Qui est*; cùm tamen absolutè loquendo certum omnino sit, multos esse veros Sanctos; & omnia quæ sunt *esse id quod est*.

Hæc argumenta haud dubiè ostendunt; non esse omnino improbabilem possibilitatem talis creaturæ, quæ semel producta nequeat annihilari, vt & absolutè eo loco Philosophiæ defendi; quia verò intelligo aliquos Doctores & prudentes iudicare eam opinionem duriorem, nolémque vnquam meâ doctrinâ alios offendere;

Concluditur esse probabilius, repugnare creaturam, quæ semel existens duret in æternum omnino necessariò.

Dico nunc probabilius esse contrarium, & id absolutè defendendum, quia, licet manifestâ ratione ostendi nequeat repugnantia talis creaturæ, videtur SS. Patrum & communi consensui Theologorum longè conformius, Deum per id quod hodie producit non ligare sibi manus in futurum. Docent prætereà Patres solùm ipsum esse indefectibilem; vnde colligo, aliquam subesse repugnantiam in ea necessitate durandi in creaturis, quæ à nobis non inuenitur.

7

Stabilitur conclusio, refutatis exemplis suprà citatis.

Ad argumenta in contrarium, quæ maximè desumuntur ex eâ similitudine vbicationis extensæ, & ex eo quòd ea perpetuitas durationis non sit contra dominium Dei; respondeo, Esto ratione dominij non repugnet, repugnare tamen aliunde, quia scilicet nimis videtur esse magna ea perfectio pro creaturâ; vel certè dicendum, repugnantiam ex consensu Patrum inferri, licet non sit nobis nota. Exemplum ex vbicatione non vrget, quia nec auctoritas ibi resistit; & eo ipso quòd non sit ibi vlla prioritas & posterioritas temporis, non repugnat simul debere esse vbique, dummodò idipsum defectibile sit etiam in instanti sequenti.

Ad confirmationem ex visione beatâ faciliùs respondetur negando possibilem esse talem, quæ agnoscat se duraturam in perpetuum, inde consequenter dicendum erit, Christum Dominum per visionem beatam non cognoscere ipsam visionis perpetuitatem; & quidem si semel ob Patrum testimonia creditam supponimus repugnantiam eius perpetuæ durationis, quæ à Deo non possit destrui; facilè ob eamdem negatur reflexio eiusmodi visionis supra æternam sui durationem.

Quæstio resoluitur.

Hanc ergo quæstionem sic concludo: esto diceremus non repugnare aliquam creaturam, quæ semel producta non possit destrui, & ideò ex ratione creaturæ in communi non possit sufficienter probari, Angelos à Deo diuinitus posse destrui; absolutè tamen dicendum eos annihilari posse:

8 non enim quæcumque perfectio est possibilis in aliquâ creaturâ debet Angelis tribui de facto; nec bonum est argumentum, *Hoc non repugnat diuinitus, ergo de facto ita productum est.* Angeli ergo ex speciali suâ naturâ habent, vt possint destrui; quidquid sit de aliquâ alia creatura diuinitus possibili, quæ peteret necessariò æternùm durare. Porrò eos esse defectibiles satis ostendit communis consensus Theologorum id expressè asserentium, & multa Patrum testimonia, quæ videri queunt apud Molinam hic quæst. 50 art. 5. Suarez & Vasquez suprà; in quibus Angelos per gratiam, non per naturam; immortales esse asserunt: videntur enim saltem probare, eos diuinitus posse annihilari. In quæstione autem, quâ quid sit factum à Deo, non verò quid potuerit fieri, disquirimus, auctoritas maximum pondus habet; vnde omnino eos diuinitus à Deo annihilari posse censendum est.

SECTIO SECVNDA

Sententia Patris Vasquez de incorruptibilitate naturali Angelorum.

STATVTA corruptibilitate Angelorum in ordine ad potentiam absolutam, quærimus, an etiam naturâ sua seu naturaliter possint esse incorruptibiles. Dico *an possint esse*, quia vtrùm de facto tales sint, infrà discutiam: & quia fortè 9
quis diceret, idem esse in Angelis, posse esse corruptibiles, & esse de facto; corruptibilitas enim non est prædicatum accidentale, sed essentiale; quod si potest conuenire, semper conuenit; si semel non conuenit, non potest vnquam conuenire. Aduerto non esse sermonem de iisdem numero, sed in vniuersum quæri, quid possit alicui Angelo conuenire; deinde, quid conueniat his qui de facto existunt.

Occasionem huic disputationi dedit Vasquez ita de Angelis locutus, vt omni omnino creaturæ etiam possibili incorruptibilitatem naturalem negare videatur suprà enim cap. 2. sic cum distinctione loquitur, *Vel enim*, inquit, *comparamus Angelos* (& idem proportione seruata docet de anima rationali & cæteris creaturis, quæ non pendent à subiecto, vt de materia prima sublunari & cælesti) *cum caussis secundis, & sic verum est, eos esse incorruptibiles non solùm naturâ suâ, verùm etiam de potentia absolutâ, quia à nullâ creaturâ destrui possunt.* Et in hoc sensu interpretantur Patres; qui docent, Angelos esse naturâ suâ incorruptibiles; item Concilium Lateranense idem asserens de anima rationali. *Vel comparamus eosdem Angelos cum Deo.* & sic censet Vasquez natura suâ eos esse corruptibiles.

Angeli respectu caussarum secundarum sunt incorruptibiles.

Quod probat Primò ex aliquot Patribus à se citatis, qui videntur docere, Angelos ex gratia & voluntate Dei esse immortales, ergo ex natura sua mortales sunt. Secundò ratione: nam Angelus natura sua est capax vt à Deo destruatur, ergo natura sua est mortalis. Antecedens putat esse de fide ex locis, quæ nos ex ipso citauimus præced. sect. Consequentia verò videtur bona. Id quòd ampliùs explicat exemplo creaturarum possibilium, quæ licet antequam sint non habeant potentiam physicam & realem, vt accipiant existentiam, quia nihil adhuc sunt; rectè tamen dicuntur habere non repugnantiam (quæ meritò vocari potest potentia logica;) eodem modo Angelus existens non habet potentiam physicam, in quâ recipiat destructionem; habet tamen non repugnantiam naturalem

Ait Vasquez respectu Dei Angelos esse corruptibiles. P. Vasquez probatio.

10

talem

ralem vt destruatur; quæ potest vocari potentia logica, re tamen est potentia naturalis.

Confirmatur Primò. Ad hæc reducitur tota Vasquez doctrina, quæ potest ampliùs sic confirmari, aut magis declarari. Primò, quia destructio Angeli non est super vires Dei; cùm ipse eum absolutè possit annihilare; neque est supernaturalis respectu ipsorum Angelorum, quia ea annihilatio est ipsis violenta & contraria potiùs quàm supernaturalis: non enim est sicut gratia & alia dona, quæ ob suam perfectionem excedunt vires naturæ; ergo simpliciter non est supernaturalis. *Secundò.* Secundò, quia, sicut res creatæ secundùm suum esse possibile non habent maiorem inclinationem aut exigentiam vt sint quàm vt non sint; subsunt enim omnipotentiæ Dei; ita etiam subsunt in ordine ad conseruationem non minùs quàm in prima productione. *Tertiò.* Tertiò, quia sicut res non ideò est possibilis, quia Deus eam producere potest; sed è contrario, ideò potest eam producere, quia ipsa in se est producibilis, seu quia non habet repugnantiam vt producatur; ita similiter, non ideò est annihilabilis, quia Deus potest eam annihilare; sed è contrario, ideò Deus potest eam annihilare, quia annihilabilis est ex se, ergo natura sua est defectibilis.

SECTIO TERTIA.

Reiicitur ea sententia quoad modum loquendi.

11 HANC sententiam meritò reiicit Suarez c.10. etsi arbitretur quæstionem esse ferè de solo modo loquendi: vnde non satis efficaciter agit contra eam, nec videtur omnino declarare punctum dissensionis.

Ego verò licet alias non facilè quæstiones de voce, ac si essent de re, discutiam, hanc tamen vt realissimam tractandam puto; est enim non de voce, sed reuerà de re, vt ostendo. *P. Vasquez modus loquendi contrarius D. Thomæ & Theologis.* Et quidem quoad modum loquendi sententia Vasquez est sine dubio Diuo Thomæ & aliis ferè omnibus Theologis contraria: nam licet aliqui dicant, Angelos habere non repugnantiam sibi intrinsecam, vt diuinitus destrui possint; non tamen ideò dicunt, eos naturaliter posse destrui; sunt enim ea duo valdè diuersa, vt statim constabit, etiam ex mente ipsius Vasquez, vnde paucos aliquos, quos pro se citat, solùm intelligo in priori sensu. *Videtur esse contra Lateranense Concilium.* Videtur etiam contraria ea sententia Concilio Lateranensi approbanti definitionem Leonis X. qui animam natura sua esse immortalem docuit. quòd à fortiori de Angelis intelligendum est, vt & Vasquez admittit. Atqui Leo & Concilium non intenderunt præcisè, animam à creaturis non posse destrui; in hoc enim sensu non erat necessaria definitio noua, cùm expressissimis verbis res iam fuisset à Christo in Euangelio tradita Matth.10. *Nolite eos timere qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere.* Et de Deo, *Qui solus potest animam & corpus perdere.* Ergo Leo non solam immortalitatem respectu creaturæ, sed etiam maiorem, ob quæ simpliciter sit talis, definire voluit.

Obiectio. Dicet fortè aliquis, Concilium, vt legenti constabit, non ampliùs voluisse definire, quàm quod Christus eo loco Matthæi docuit; vnde & illum ibi citat Concilium. *Solutio.* Sed contrà, quia in ordine
12 ad intentum Concilii parum erat animam à creaturis non posse destrui, si à solo Deo destruitur; iam enim per hoc non esset simpliciter immortalis & æterna, quàm si à creatura destrueretur; & hæretici possent dicere, Non destruitur à creaturâ, sed à Deo; à quo tam naturaliter destrui potest quàm forma equi à creaturâ: ergo sicut hæc non dicitur simpliciter incorruptibilis, ita nec illa. *Solutio confirmatur.* Et confirmo: Vt aliquis dicatur simpliciter immortalis, non videtur vllo modo sufficere, quòd ab aliquibus non possit occidi; sed quia terminus ille *immortalis* negatiuus est, requirit, vt à nemine simpliciter possit occidi, eo modo, quo simpliciter dicitur immortalis: si enim vel ab vno solo occidi possit, iam est absolutè mortalis: sicut gratia licet à solo peccato expelli possit, absolutè tamen dicitur corruptibilis: ergo cùm Deus intret numerum naturalium agentium, imò ipse sit præcipuus inter ea agentia, vt aliquid dicatur simpliciter non posse destrui naturaliter, non sufficit, quòd non possit ab aliis agentibus, si possit ab vno agente, & verò à præcipuo, scilicet Deo. *Roboratur.* Quod euidenter confirmo è contrario in productione (ea quà bonum argumentum ad destructionem fieri ipse Vasquez fatetur) etiamsi Angelus à nulla creatura valeat produci, non tamen id sufficit vt dicatur naturaliter improducibilis, quia posse à Deo produci, sufficit vt dicatur absolutè & simpliciter naturaliter producibilis; ergo quòd à creaturâ non valeat destrui, non sufficiet
vt absolutè & simpliciter dicatur non corruptibi- 13
lis, si à Deo naturaliter destrui potest; ergo Concilium animam simpliciter & absolutè naturaliter immortalem docens, plus voluit quàm agentis creati viribus eam non posse destrui, scilicet absolutè nullum agens naturale esse, à quo naturaliter destrui queat. *Animam natura sua esse immortalem plus dicit, quam quod à solo Deo destrui posse.* Nec dubito quin omnes homines plus apprehendant dum animam immortalem natura sua dicunt, quàm quòd à solo Deo naturaliter destrui possit. Vnde fit, vt cùm in libris de Anima à Philosophis de eius immortalitate agitur, præter hoc, quod est eam à subiecto non pendere, nouæ rationes quærantur, vt extra subiectum naturaliter ostendatur esse perpetua; foret autem id otiosum, si ea perpetuitas nihil esset aliud, quàm quòd Deus nollet eam destruere.

SECTIO QVARTA.

Reiicitur ea sententia quoad rem ipsam; & ostenditur, posse aliquam creaturam esse naturaliter etiam respectu Dei incorruptibilem.

VT ergo magis veniamus ad rem ipsam, & punctum controuersiæ declaremus, debet in memoriam reuocari doctrina, quam tradidi in Physicis de potentia obedientiali; *De potentiâ obedientiali.* vbi ostendi, ipsam non repugnantiam, vt creatura eleuetur ad aliquid supernaturale, esse intrinsecam animæ, & hoc ipsum iterùm docui 1. tom. in 1. part. disput. 3. à num. 40. addidique valdè hæc duo differre inter se. Primum est, eam obedientialem capacitatem esse idem cum anima. Alterum verò, effectum seu terminum, ad quem est ea capacitas, esse naturalem animæ: nam lapidi est intrinseca & naturalis capacitas vt moueatur sursum, item vt moueatur deorsum, & vt
per planum seu circulariter; cum quo tamen 14
stat, vt motus sursum sit ei violentus, deorsum connaturalis, circularis verò indifferens. Item aquæ est intrinseca capacitas, seu non repugnantia, vt habeat calorem, & capacitas vt habeat frigus; ille tamen est ei violentus, hoc verò naturale.

tale. Ita dico, homini est intrinseca capacitas, seu non repugnantia, vt habeat gratiam, item capacitas, vt habeat visionem albedinis; visionem tamen potest habere naturaliter, gratiam verò supernaturaliter. Vnde Augustinus a me citatus docuit, *posse habere fidem, natura est fidelium; habere verò, gratia est Christi.* Quæ differentia adhuc magis cernitur in hac materia, eò quòd destructio sit contraria animæ & Angelo. Vnde rectissimè cohærent ista duo, habere non repugnantiam, seu capacitatem logicam, vt diuinitus destruatur; & simul naturalem exigentiam ne id fiat, ideò si fiat, erit quid propriè & in rigore supernaturale. Quæ doctrina debet à P. Vasquez necessariò admitti, nisi velit dicere, nihil vmquam à Deo fieri aut destrui, vt ab auctore supernaturali. quod non audebit fateri. Porrò debere concedi, ostendo manifestissimè: nam materiam primam conseruari sine quantitate, sine dubio est miraculosum, item animam infundi in corpus non organizatum. Vnde etiam respectu Dei debemus dicere: *Naturaliter Deus non potest animam infundere, nisi corpus sit dispositum: naturaliter non potest duo corpora in eodem loco ponere, aut vnum in diuersis.* estque verum, *tunc non solũ a nulla creatura posse idem corpus in duobus locis poni, sed neque ab ipso Deo, naturaliter loquendo seu vt auctor est naturæ, id posse fieri.* Idem dico de

Benè cohærent, habere non repugnantiam vt destruatur diuinitus, & simul habere naturalem exigentiam ne id fiat.

Probatur contra Vasquez.

15 quocumque alio supernaturali effectu: atqui etiam est tunc verum, corpus habere naturalem non repugnantiam, seu capacitatem & potentiam logicam, vt à Deo in eis duobus locis ponatur? si enim ponitur, sine dubio poterat poni. ita enim argumentatur Vasquez: *Si Angelus destruitur à Deo, ergo poterat destrui, ergo habebat capacitatẽ naturalem vt destrueretur.* Idem ego dico de gratiâ: si enim homo illam recipit, ergo habebat ex se non repugnantiam vt illam reciperet. Idem denique in omnibus aliis effectibus supernaturalibus ostendi potest: ergo non valet hæc consequentia: *Angelus habet naturalem non repugnantiam vt diuinitus à Deo queat destrui, ergo eo ipso etiam naturaliter est destruibilis à Deo.* Et ibi patiuntur manifestissimam instantiam omnia argumenta Vasquez, vt paulò pòst ampliùs ostendam, & simul reddam rationem à priori nostræ doctrinæ.

Consequentia mala est.

Hoc ergo supposito, dico, Si P. Vasquez, dum ait, Angelos naturâ suâ esse destruibiles, solùm velit dicere, Angelis esse identificatam non repugnantiam vt à Deo diuinitus destruantur; tunc verissimam in re tradit doctrinam, & dissensio à nobis solùm erit de nomine, an scilicet dicendus sit Angelus simpliciter & absolutè naturaliter à Deo destruibilis. In quâ quæstione reiiciendus adhuc est eius loquendi modus, quia, vt ostendi paulò antè, etiam eam non repugnantiam sibi identificatam, & consequenter naturalem, in eo sensu habet corpus vt ponatur in duobus locis, & materia vt conseruetur sine formâ; non tamen absolutè dicitur, *Materia naturaliter potest à Deo conseruari sine formâ*; nec dicitur, *Corpus naturaliter potest à Deo in duobus locis poni*; ergo nec dicetur, *Angelus potest naturaliter destrui à Deo.*

Reiicitur modus loquẽdi.

16 Fortè responderet quis Primò, falsò supponi materiam primam habere identificatam potentiam, seu non repugnantiam, vt conseruetur sine formâ; nam ea denominatio est ei extrinseca à possibilitate eius conseruationis: vnde etiam si hæc denominatio repugnaret, non ideò repugnaret materia. quid ergo mirum, si ea conseruatio non sit ei naturalis? Secùs in Angelo contingit.

Respondebis Primò.

Sed contrà Primò, quia locis suprà citatis ostendi, eam non repugnantiam etiam ad effectus supernaturales esse intrinsecam rei naturali. Contrà Secundò, ne faciamus quæstionem certiorem dependentem à minùs certa, si tu dicis, materiam primam posse diuinitus carere formâ, etiamsi ad hoc non habeat intrinsecam non repugnantiam in se: aut capacitatem logicam, ideóque dicis, eam non esse natura sua priuabilem omni formâ, nec quidem à Deo: eodem planè modo ergo dicam, etiamsi diuinitus Angelus possit a Deo annihilari, non tamen habere in se intrinsecam non repugnantiam, aut capacitatem logicam, & consequenter non esse natura sua annihilabilem, licet diuinitus annihilari possit, & consequenter adhuc maiore cum rigore defendam, eum non esse natura sua; nec quidem à Deo, corruptibilem. Nec poterit vlla vel appparens assignari diuersitas; cur materia natura sua non spoliabilis omni forma, possit tamen diuinitus spoliari, & Angelus natura sua non annihilabilis, non etiam possit diuinitus annihilari

Contrà.

17 Secundò fortè respondebis, etiam materiam primam naturaliter posse à Deo conseruari sine forma, ob eamdem rationem, ob quam Angelus dicitur esse natura sua à Deo annihilabilis. Contrà tamen, quia hoc esset (vt suprà tetigi) destruere planè omnem supernaturalitatem, ac docere gratiam à Deo naturaliter nobis donari. quod esset hæreticum. Et hæc circa primam partem, quæ aliquid videbatur de nomine habere.

Respondebis Secundò.

Contrà.

Iam verò Secundò dico, si Vasquez intendat non solùm Angelo esse intrinsecam non repugnantiam vt diuinitus destruatur, sed etiam eam destructionem non esse contra vel supra exigentiam illius, eo modo quo ceteri effectus supernaturales sunt contra vel supra exigentiam naturalem caussarum vel subiectorum, quæ ad illos eleuantur: si, inquam, hoc dicat, manifestè aduersatur & D. Thomæ, & ceteris Theologis, & ipsi veritati: licet autem magna ex parte in præcedentibus hæc opinio reiecta sit, adhuc tamen ratione à priori ipsam impugno. Nam, vt alibi Tomo 1. disput. 3. fusiùs ostendi, supernaturalitas non tam desumitur à caussa efficienti, quàm à passiua, siue subiecto, seu quasi subiecto: id est, non ideò dicitur aliquis effectus supernaturalis, quia excedit vires caussæ productiuæ (in hoc enim sensu, cùm nihil excedat vires Dei operantis, nihil posset esse supernaturale) sed desumitur ex eo quòd aliquid sit supra id quod exigit subiectum, aut quod ei debetur: ergo licet annihilatio non sit supra vires Dei, adhuc erit supernaturalis, quia est contra exigentiam ipsius quasi subiecti, in quod ea cadit, hoc est, Angeli. Porrò Angelum habere exigentiam naturalem, vt conseruetur, ita vt sit ei annihilatio omnino supernaturalis, non secùs ac si priuaretur potentiis, aut si materia omni forma spoliaretur; inde clarè suaderi potest, quasi indirectè ostendendo id non esse contra rationem creaturæ, etiamsi alioquin diuinitus annihilari posset, quo directè Patri Vasquez opponimur.

Sensus P. Vasquez reiicitur.

A priori impugnatur.

18 Igitur sic id ostendo: nam agens de supernaturalitate dixi, ex natura particulari, propria aut specifica quædam subiecta petere has formas, & non illas, Angelum v. g. petere species intellectiuas, non petere albedinem, hominem petere potentiam visiuam, auditiuam, &c. non verò

Angelus non nisi supernaturaliter destrui potest.

petere gratiam, virtutes infusas, visionem beatam, &c. Vnde fit vt illæ primæ sint naturales, secundæ verò non; licet diuinitus etiam à Deo ei tribui possint, & sic proportione de omnibus aliis formis naturalibus & supernaturalibus; ergo pari modo poterit Angelus habere talem exigentiam suæ conseruationis, vt non possit ei illa negari, nisi supernaturaliter seu miraculosè. quæ enim in hac exigentiâ repugnantia? non enim ea exigentia excedit vires seu perfectionem creaturæ: nam, vt paulò antè dixi, probabile est, posse aliquam esse, quæ nec diuinitus queat annihilari, multò ergo meliùs aliæ, quæ non possint naturaliter. Præterea ea exigentia non repugnat cũ hoc quòd diuinitus queat destrui, vt ostensum est satis clarè hucvsque ex omnibus effectibus supernaturalibus: ergo.

Soluitur obiectio. Dices, In eo instanti, In quo res destruitur, non est, ergo non potest ei esse supernaturalis, seu contra exigentiam destructio. Respondeo non futuram eam destructionem contra exigentiam Angeli tunc id petentis, sed contra exigentiam illius quæ fuit in instanti A: cùm primùm enim extitit, petiit ne in sequentibus destrueretur, vnde destructio in sequenti est supernaturalis respectu exigentiæ præcedentis.

SECTIO QVINTA.

Opportuna quædam digreßio, & respondetur argumentis P. Vasquez.

19 *Quæstio.* HAc occasione potest inquiri rursus, an non solùm fiat violentia ei exigentiæ in primo instanti destructionis, sed etiam in sequentibus. *Quidam respondent.* quæstio potest esse de modo loquendi. Quidam dicunt solùm in primo instanti, eò quòd res illa, iam semel destructa, non habet ius vt reproducatur, vel quia exigentia Angeli vt duret, solùm est pro immediatè sequenti instanti, vnde, quando immediatè antè non fuit, non potest esse exigentia vt duret.

Distinguo. Ego tamen in hac quæstione duo distinguenda putarem. Vnum est, an in secundo & tertio instanti fiat ei rei noua violentia, distincta à prima. Aliud, an ea prima tunc continuetur, & quasi compleatur. Circa primum crediderim non fieri diuersam violentiam. & hoc benè probat ratio prima eorum auctorum, quia res semel destructa non petit iam reproduci. Circa secundum omnino censeo, non solùm in primo, sed etiam in secundo, & omnibus sequentibus instantibus, fieri violentiam, quia & in sequentibus instantibus negatur illi id, quod verè anteà petierat, ergo tunc completur violentia contra exigentiam, non quidem tunc existentem, sed quæ anteà fuerat.

Respondeo. Pro quo dico, Angelum in hoc instanti existentem non solùm petere durare in sequenti immediato, sed in omnibus per totam æternitatem. Vnde reiicio secundum argumentum eorum recentiorum. *Recentiores reiiciuntur.* Porrò id petere probo manifestè: quia exigentia ea est essentialis Angelo, eique intrinseca, ergo non potest mutari: atqui si singulis instanti-
20 bus solùm peteret pro sequenti, semper mutaretur ea petitio: nam in primo v. g. A peteret pro B, & non pro C, posteà verò in B, peteret pro C, & sic semper videretur mutare petitiones, ac consequenter aliquid intrinsecum. *Replicabis.* Ne tamen respondeas, semper manere eamdem petitionem pro instanti sequenti, quodcumque illud sit; *Contrà est.* contrà, & argumentor Secundò, quia Angelus ex naturâ suâ etiam in primo suæ creationis instanti petit esse æternus; ergo etiam in primo instanti petit omnem sequentem durationem, alioquin numquam diceretur propriè petere durare in æternum, sed solùm in diem sequentem. quod absurdum est.

Æternitatis petitio malè limitatur ad instantia temporis. Nec ratio est vlla ei limitandi eam æternitatis petitionem ad instantia temporis: minùs enim benè sic sentitur de perfectione illius naturæ: ergo dicendum est, per totam æternitatem compleri violentiam, id est negari Angelo quod ab ipso anteà petitum fuerat vt sibi connaturaliter debitum. & hæc obiter circa hanc difficultatem.

Circa præcipuam autem constat ex dictis, nullatenus repugnare creaturam, cui annihilatio etiam à Deo solo sit supernaturalis; si autem semel alicui creaturæ ea debeat concedi, iam non haberet Vasquez difficultatem in eà concedendâ Angelis. sed de hoc paulò pòst: oportet enim priùs eius argumentis, quæ vniuersaliter in omni creaturâ videntur habere difficultatem, satisfacere.

Instantia contra aduersarios. Et quidem ea omnia pati manifestissimam instantiam in aliis rebus supernaturalibus, ostensum iam est hinc inde; breuissimè tamen nunc sic probo: nam, sicut Angelus naturâ suâ est capax vt diuinitus destruatur, ita materia prima est capax vt 21
spolietur omni formâ substantiali, item & quantitate: anima etiam est capax vt diuinitus ei gratia infundatur, ergo etiam gratia erit iuxta naturam animæ, & carentia formæ iuxta capacitatem naturalem materiæ, & sic de ceteris. *Confirmatio refutatur.* quo retorquetur primum argumentum. Confirmatio prima, quæ non est nisi quædam declaratio eius capacitatis ex instantiâ à creaturâ possibili desumpta, facilè soluitur, quia creatura possibilis non potest quidquam exigere, cùm nihil actu sit, secùs Angelus iam existens.

Retorquetur. Aliæ quæ ibi additæ sunt, eodem modo retorquentur: nam etiam conseruatio materiæ sine formâ non est supra vires Dei, neque est supra naturam rei destructæ, non secùs quàm destructio Angeli non est supra illum, nec supra exigentiam materiæ, quia carentia formæ non est ei bona, sicut nec Angelo destructio, & cùm habeat materia capacitatem vt spolietur, non poterit ea spoliatio esse supra illam capacitatem, sicut nec est supra capacitatem Angeli eius destructio.

Secundum argumentum, ex eo qòòd creaturæ semper subsint omnipotentiæ Dei, clariùs adhuc videtur probare, omnia fieri connaturalissimè à Deo. Tertium, quòd non ideò res sit annihilabilis, quia Deus illam annihilare potest, sed potiùs è contrario, vnde infert, Ergo naturâ suâ est annihilabilis; eamdem vim habet contra alia exempla: nam etiam dicam, Non ideò potest animæ infundi gratia, quia Deus illam potest; sed è contrario, quia illa potest infundi, ideò præcisè Deus habet virtutem eam infundendi; & quia anima potest accipere, Deus potest eam dare, non è contrario; ergo anima habet capacitatem recipiendi, ergo receptio est illi naturalis. Vides omnia argumenta æqualiter vrgere contra omnia supernaturalia. Iam nunc eis respondeamus.

Ad Patres facilè respondeo, eos largè dicere, ex 22
gratiâ Dei pendere, quòd Angeli sint immortales, *Ad Patres respondeo.* quatenus etiam si solùm diuinitus possint annihilari, ex voluntate tamen Dei pendet, ne ea fiant quæ diuinitus fieri possunt.

Rationi respondeo. Ad secundum è ratione explicui iam paulò antè, quo modo simul ea duo cohæreant, Angelum scilicet habere non repugnantiam, vt à Deo destruatur diuinitus; & simul exigentiam, ne id

fiat

quàm in lapide respectu mei illum mouentis: petit enim ne moueatur à me sursum, vnde motus ille est ei violentus; habet tamen simul capacitatem, seu non repugnantiam ad illum eumdem motum. Quia autem eà resistentia seu exigentia ne moueatur sursum, non est in lapide summa, non sufficit vt motus ille sursum ei violentus sit simul supernaturalis; secùs verò in Angelo resistentia ne destruatur; vnde autem illud colligatur, dicam paulò pòst. Declaratio illa, seu confirmatio argumenti oppositi ex creaturis possibilibus desumpta non vrget, prout ibi ponitur, quia solùm ostenditur, posse in Angelis esse non repugnantiam logicam vt destruantur à Deo. quod nec negamus, nec aduersatur nostræ rationi.

Aliis rationibus P. Vasquez respondetur. Ad alias verò rationes, quibus ampliùs roboratur sententia Vasquez, respondetur etiam facilè. *Ad Primam.* Ad primam dico, etiamsi destructio Angeli non sit supra vires Dei, esse tamen contra exigentiam ipsius naturæ ad modum, quo conseruatio materiæ, sine quantitate, aut sine formâ substantiali. nec supernaturale debet in illo præcisè sensu accipi pro re ita perfectâ, quæ excedat capacitatem
23 subiecti, sed pro omni re etiam contraria naturaliter; seu supra exigentiam subiecti, siue ob summam perfectionem, siue ob magnam contrarietatem.

Ad Secundã. Ad secundam ex rebus possibilibus dixi paulò antè, possibilia prorsus in se nihil esse actu magis quàm chimæram; quid ergo mirum, si tunc nihil possint petere, & consequenter, si illis nulla fiat violentia, quando non producuntur? quando tamen semel existunt, possunt petere vel passiones, vel alia accidentia, vel conseruationem sui, ita vt si aliquid horum illis negetur, fiat violentia, & quidem tam magna, vt supernaturaliter solùm ea possint negari.

Ad Tertiam. Ad vltimam fateor, rem ideò diuinitus esse à Deo annihilabilem, quia est ex se annihilabilis; distingui tamen debet illud *ex se annihilabilis.* id est, *quia ex se sunt annihilabiles diuinitus*, concedo; *quia ex se sunt annihilabiles naturaliter*, nego. Sicut in sententia probabiliori adstruente potentiam obedientialem, siue actiuam, siue passiuam, intrinsecam ipsis rebus, certum est, tales res naturâ suâ esse eleuabiles, non tamen eleuabiles naturaliter, sed diuinitus & miraculosè. Idem ergo est
24 quoad hoc de annihilatione in Angelo. Neque video quid specialius potuerit P. Vasquez inuenire in potentiâ passiuâ annihilationis, quàm in potentiâ passiuâ intellectus, vt diuinitus eleuetur, vel ad recipiendam, vel ad efficiendam visionem beatam, & alia dona supernaturalia, vt manifestè satis hucusque probatum est.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm Angeli qui de facto existunt, sint naturaliter incorruptibiles.

QVæ præcedenti sect. dixi, probant manifestè, non repugnare aliquam creaturam, quæ à Deo diuinitus annihilari possit, non tamen naturaliter. in particulari verò id Angelis conuenire, nullatenus persuadent. ideò iam oportet rationes perpendere, quibus id videtur ostendi.

SVBSECTIO PRIMA.

Variæ rationes ponderatæ.

D. Thomas ait, nil posse corrumpi, nisi quod separatur à subiecto. DIuus Thomas hac quæst. 50. art. 5. duas affert. Prima desumitur ex eo, quòd nihil possit corrumpi, nisi quod separatur à subiecto, sicut ab ære potest auferri rotunditas, at non à circulo; ergo Angeli, qui non sunt forma, non possunt naturaliter destrui. Ratio hæc optimè probat, *D. Thomas impugnatur.* Angelos corruptione propriâ destrui non posse; at per annihilationem eos non posse destrui, non persuadet. & vtor exemplo eodem circuli: nam, licet à circulo non possit auferri rotunditas, ita vt maneat circulus sine rotunditate, at simul cum suâ rotunditate destrui potest, ita vt nec circulus nec rotunditas maneant in rerum naturâ, ergo eodem modo in Angelo. Imò addo, si 25 ratio hæc ostenderet destructionem per annihilationem naturaliter impossibilem esse, etiam probaret, nec diuinitus eos posse annihilari: nam à circulo eo modo quo est, non solùm naturaliter, sed nec diuinitus separari potest rotunditas: respondendum ergo, vt diximus, saltem sine separatione à rotunditate posse destrui circulum, & Angelum sine vllâ subiecti destructione posse annihilari.

Secunda D. Thomæ ratio. Secunda ratio est, quia Angeli sunt intellectiui, ergo sunt naturâ suâ incorruptibiles. Consequentia probari potest, ex eo quòd omne intellectiuum est independens à subiecto, ergo & incorruptibile. *Contrà Primò.* Verùm nec ratio hæc intentum persuadet. Primò, quia posset dici, Angelos esse dependentes à subiecto spirituali, id quod non impedit vim intellectiuam. de quo fusiùs infrà. *Secundò.* Secundò, quia etiam res materialis potest esse cognoscitiua obiecti spiritualis, & consequenter intellectiua. de quo alibi. *Tertiò.* Tertiò, quia non redditur ratio, cur, etsi à subiecto non pendeat, non tamen possit esse naturâ suâ annihilabilis naturaliter. quod amplius ostendo sequentem impugnando rationem.

Tertia D. Thomæ ratio. Tertia & communis ferè omnium ratio sit. Res quæ caret contrario, & habet caussas semper eodem modo applicatas sibi, & potentes se conseruare, semper necessariò conseruabitur. Quod antecedens videtur inniti illi communi principio, *Idem semper manens idem, semper est natum facere idem.* Sed Angelus nullum habet contrarium, vt supponimus; Deum autem à quo producitur & conseruatur aliquamdiu, semper habet æquè applicatum & potentem: ergo semper necessariò debet ab eo conseruari. Hæc ratio, quæ ad alias etiam *Contrà est.* 26 res extendi solet, mihi inefficax videtur, eam reieci in libris de Anima, ostendens species intentionales, etiamsi à solo Deo conseruentur, & nullum habeant contrarium, esse tamen naturâ suâ corruptibiles. *Species naturâ suâ corruptibiles, licet nullum contrarium habeant, an à solo Deo conseruentur.* Quòd hîc breuiter insinuo ex principiis etiam aduersariorum, species auditus sicut aliæ species intentionales, nullum habent contrarium, & cùm aliquando conseruentur à solo Deo, tamen non semper posteà durant etiam Deo manente æquè approximato, sed naturaliter paulò pòst corrumpuntur; ergo potest res aliqua carens contrario, & à solo Deo conseruata, naturaliter corrumpi; ergo etiam ex hoc capite possent & Angeli. Vtraque consequentia est euidens. Antecedens probatur quoad secundam partem, in quâ difficultas est, quia (vt docet experientia) quando è longinquo aliquid audimus, postquàm cessauit sonus, qui est caussa specierum, fit in nobis auditio; ergo durant post sonum species intentionales illius, quæ per aërem perducuntur ad nos; tunc autem nullam habent caussam naturalem efficientem, à quâ possint conseruari, nisi solum Deum: nam sonus perit, aër, in quo sunt, non est productiuus specierum (& licet esset, adhuc eadem est difficultas, vt ex dicendis de

de Deo constabit) ergo illæ species connaturaliter conseruantur à Deo, & tamen citissimè pereunt, vt patet experientia, quia non durant, nisi quousque fiat auditio; ergo species à solo Deo conseruatæ, sunt tamen naturaliter corruptibiles.

Effugio contrauenitur. Nec effugies vim argumenti, etiamsi neges species soni, quia in ipsâ auditione nostrâ faciam argumentum: illa enim producitur, posteà transacto ictu seu sono; ergo tunc non producitur vllo modo à sono immediatè, ergo à Deo, & à potentiâ; &
27 tamen his duobus eodem modo manentibus, auditio, quæ non habet contrarium, perit statim; ergo potest aliqua res carens contrario, caussis eodem modo permanentibus, iam conseruari, & paulò pòst naturaliter perire.

Secundo effugio respondetur Primò. Secund. Nec Secundò difficultas eludetur, si dicatur sonum ipsum per aërem perduci vsque ad auditum, non, inquam, eludetur. Primò, quia id falsum esse alibi ostendi. Secundò, adhuc si concedatur, argumentum suam vim retinet: ille enim sonus productus ab ictu, durat transacto ictu; ergo tunc conseruatur à Deo, & tamen non conseruatur in æternum. *Confirm.* Confirmo: ille sonus, qui ad aures pertingit, vel est idem numero, qui fuit primò productus, & cùm maneat post ictum aliquamdiu, non tamen semper habet vim argumentum à me factum. Vel est alius numero productus successiuè, sicut lux per totum aërem, & tunc quando producitur vltima pars in aëre, vel durant omnes aliæ præcedentes, vel non: si non, ergo illa producitur à penultimâ, hæc autem à solo Deo conseruatur; & tamen sine perpetuitate; ergo, vel omnes durant, & cùm non duret ictus, à quo prima pars soni producta est, patet, omnes eas partes à solo Deo conseruari, & tamen pòst sine contrario perire, ergo.

Roboratur. Idem argumentum fit in speciebus intentionalibus intellectus, quæ etsi contrario careant, & caussa illas conseruans, scilicet Deus & intellectus, eodem modo semper sit approximata; sæpè tamen prorsus pereunt: sic species quam de aliquo homine habebam, post longum tempus ita perit, vt, etsi illum iterùm videam, non ampliùs possim recordari illius magis, quàm si numquam vidissem.

28 *Respondent quidam.* Video aliquos respondere, successu temporis eas species non quidem esse destructas, sed quasi absconditas aut sepultas in intellectu. Quæ solutio videtur improbabilis: nam in tàm spiritualibus, quæ omnes in eodem indiuisibili loco existunt, non est angulus vbi possint abscondi, & si ibi *Contrà est.* fuissent, certè quando iterùm aliâ similis species operatur in intellectu, illa excitaretur & refricaret mihi memoriam.

Respondent alij. Alij possent dicere, eas species destructas quidem, ex defectu tamen virtutis in caussâ sustentante, id est, in intellectu: cùm enim successu temporis aliæ de nouo aduenerint, non habuit intellectus vires ad tantum onus sustentandum, ideóque debuit deponere aliquas ex antiquioribus.

Reiiciuntur. Verùm & hoc euidenter reiicitur: nam si cum eisdem occupationibus frequentiùs in eumdem hominem incidissem, habuisset intellectus vires non solùm ad sustentandam antiquam speciem, sed ad eam intendendam simul cum aliis nouis; ergo non perit ex defectu virtutis in caussâ, sed quia ex se defectibilis est, quamdiu non fouetur & augetur.

Respondent Tertiò. Tertiò possent aliqui dicere, mutationem cerebri per nutritionem fuisse species materiales spiritualibus respondentes destructas, sine eis autem non posse spirituales operari, etiamsi adhuc sint in intellectu. Neque hæc solutio potest sustineri. *Refutantur Primò.* Primò: nam si vidissem eum frequentiùs hominem, certè ideò non fuisset alia nutritio cerebri, & tunc non periisset illa pars cerebri vbi erant species, ergo neque iam periit, quando tarò eum vidi; ergo defectus memoriæ non venit ex defectu cerebri. *Secundò.* Secundò, quia dato quòd perierit, certè intellectuales debuissent operari, eùm primùm per alias materiales nouas excitaretur intellectus. Circa illud idem ob-
iectum absolutè in hoc puncto censeo, ex mutatione cerebri nihil de speciebus deperdi, vel quia 29
ibi nulla est talis mutatio, vel quia ita indiuisibiliter fit, vt species manens in antiquâ parte cerebri, producat aliam sibi similem in parte quæ de nouo aduenit.

Respondens Quartò. Quartò respondeti posset, eo casu quo ampliùs non recordor obiecti visi, nullas me retinuisse species de illo obiecto. *Sed contrà.* Sed contrà, quia si illum hominem vidissem secundâ vice paulò pòst primam, recordatus fuissem illius, ergo aliquam retinueram speciem. Imò cùm communiter doceant auctores, etiam ex primo visu aliquam licet exiguam acquiri speciem, nec possit probabiliter dici, semper in meo intellectu durare omnes species facierum & rerum, quas vel semel vidi, necessum est aliquas, imò multas, perire, & sine contrario: ergo ibi habet locum meum argumentum.

Solidatur doctrina. Secundò dico, si res benè consideretur, argumentum nostrum etiam habere vim in rebus non carentibus contrario: nam quando proiicio lapidem, vel sursum vel antrorsum, postquam lapis à meâ manu seiunctus est, motus ille aut impulsus, quem retinet, à solo Deo conseruatur, quia ibi nulla est alia caussa conseruatiua: nam ego iam distans nihil in ipsum possum operari, & licet statim morerer, lapis tamen eodem modo moueretur. Tunc sic, Deo eodem modo semper approximato lapidi, & potente conseruare illum motum, insuper contrariis semper eodem modo resistentibus (nam grauitas etiam semper à principio est, & à principio resistit;) adhuc tamen conseruatur ille motus per aliquod tempus, non
tamen semper: ergo non est verum principium 30
aduersariorum, scilicet caussis & contrariis eodem modo se habentibus, si res aliquando conseruatur, semper debere conseruari, eò quòd idem manens idem, semper est natum facere idem; ergo defectibilitas motus, seu cessatio in vltimo instanti, *Aduersariorum malum principium.* non soli contrario tribuenda est (hoc enim etiam fuit in primo) sed ex eo quòd ipse motus seu impulsus petit durare & resistere contrario per viginti instantia, non per plura; ergo etiamsi non haberet contrarium, posset petere durare per viginti, & non per plura.

SECTIO SECVNDA.

Quædam ratio de necessitate Dei ad non omittendum desumpta reiicitur, & fit satis quæstioni.

Recentiores. NOnnulli recentiores adhuc inhærentes illi principipio superiùs posito, hanc reddunt rationem ferè solis terminis à præcedenti diuersam: inquiunt ergo, naturam non posse tendere in purum nihil, vnde nisi sit contrarium quod succedat rei corruptæ, vel nisi caussa conseruans deficiat,

deficiat, nihil potest naturaliter destrui. Ex quo rectè concluditur, Angelum non posse naturaliter destrui; caret enim contrario, quod loco illius succedat, & caussa ipsius non potest deficere. Hæc ratio est iam ex præcedentibus reiecta: ostendimus enim, sine contrario & sine defecto caussæ efficientis posse dari corruptionem. Sed specialiter Secundò reiicitur, *Impugnatur.* 31 quia in sententia communi & probabiliori potest dari pura omissio in voluntate; tunc autem natura tendit in purum nihil. nec satisfaciet, si dicat, à se non admitti omissionem puram liberam. *Effugium diluitur.* Primò, nam eam multi concedunt; qui verò eam negant, non mouentur hoc argumento, scilicet ex eo quòd natura non tendat in purum nihil, sed propter libertatem & caussalitatem finis, &c. quæ per accidens se habent ad punctum præsens. *Nec satisfit difficultati.* Secundò, adhuc manet difficultas: nam licet nequeat esse pura omissio interior, potest tamen esse exterior, v. g. ego scribebam, potest voluntas imperare exteriorem cessationem à scriptione, & omni alio opere exteriori: tunc autem manet difficultas tota; nam scriptio in purum nihil desinit: licet enim succedat in voluntate volitio non scribendi, hæc tamen non succedit propriè scriptioni. sed præcedenti volitioni de scriptione. Quòd si successio voluntatis valet, eodem prorsus modo dicam, licet ipsi Angelo destructo nihil succedat, adhuc tamen naturaliter Deum posse velle eum destruere: tunc enim volitioni conseruatiuæ Angeli, succedit alia volitio Dei destructiua; licet, vt dixi, Angelo destructo, nil ad extrà succedat, sicut in nobis volitioni continuandi scriptionem succedit nolitio scribendi, licet scriptioni ipsi externæ nihil prorsus positiuum succedat. *Aduersarij premuntur.* Hoc argumento coacti sunt huius sententiæ auctores fateri, si actus liberi Dei essent aliquid positiuum in Deo reale, Angelos futuros corruptibiles naturaliter: quia verò volitio libera in Deo nihil addit, dixere, si Angelus destrueretur, eum omnino in nihilum abiturum, tam exteriùs, vt patet, quàm ex parte Dei, quia actus liber vt liber, nihil est. & hinc assignarunt differentiam ad instantiam de scriptione positam à nobis: nam actus liber in nobis est aliquid reale, vnde scriptio desinens vi volitionis non scribendi, non desinit in purum nihil.

32 *Qui præsenti malè coniungunt cum actibus liberis Dei.* Verùm, quis non videat in quas angustias deducat vnum falsum principium gratis assumptum? quis enim vnquam Philosophorum vel Theologorum animæ vel Angeli immortalitatem, vel materiæ primæ incorruptibilitatem, reduxit ad inexplicabilem difficultatem de actibus liberis Dei? vtrùm scilicet addant Deo aliquid nec ne. numquid Caietanum, & alios aientes eos actus aliquid addere, iudicabimus ideò teneri dicere, animam esse mortalem? quid ad materiam primam, cum difficultate actuum liberorum? *Ratio à priori.* Ratio à priori huius, quia immortalitas, vel incorruptibilitas Angeli, prouenit ex intrinsecâ perfectione & exigentiâ illius: quæ perfectio eadem prorsus erit, siue Deus per impossibile vellet liberè per aliquid à se distinctum realiter, aut virtualiter, siue non: sed per solam denominationem extrinsecam. Adde, hos auctores, quàndoquidem non possunt scire, an actus liberi Dei addant aliquid siue realiter, siue virtualiter distinctum (quia non possunt scire in quo consistant, vt ipsi fatentur) si ex hoc puncto pendet immortalitas Angeli, debere fateri se non posse scire, vtrùm anima & Angelus sint immortales, nec ne, quia non sciunt an sit verum id, à quo ipsi constituunt dependentem eam immortalitatem. Certè cùm Concilium Lateranense seuerè præcepit Professoribus, vt animæ immortalitatem rationibus ostenderent, non cogitauit eam pendêre vllo modo ab inexplicabili difficultate actuum liberorum Dei; de quâ Philosophi non disputant.

33 *Nō repugnat vna creatura ex se defectibilis naturaliter, etsi à solo Deo conseruetur.* Propter hæc puto in hâc materia dicendum Primò, non repugnare vnam creaturam ex se defectibilem naturaliter, etsi à solo Deo conseruetur, & licet careat contrario. quod ex præcedentibus satis efficaciter ostensum est.

Nec repugnat alia, quæ ex se petat in æternum durare naturaliter. Secundò dicendum, etiam non repugnare aliam, quæ ex se petat in æternum durare naturaliter (vt ex dictis suprà contra Vasquez clarè constat.) Hoc autem supposito.

Angeli petūt naturaliter durare in æternum. Probatur ex Patribus, Theologis & Scripturis. Dicendum Tertiò, Angelos esse ex numero illarum creaturarum quæ petunt in æternum durare naturaliter. quod probatur ex communi Patrum & Theologorum consensu, estque ea sententia conformis Scripturis, in quibus duratio æterna Angelorum & animarum traditur. inde enim sic discurro: Cùm Deus vellet creare creaturas rationales, quæ in æternum vel præmio vel pœnâ essent afficiendæ; æquum fuit vt eas eligeret quæ ex se essent immortales, ne singulare teneretur miraculum facere, per totam æternitatem conseruando eas contra aut præter exigentiam illarum. *Ratione probari nequit à priori vel posteriori.* Rationem autem aliam à priori aut à posteriori desumptam ex naturâ Angelorum, cùm nobis in se illi cogniti non sint, & ex effectibus ea immortalitas deduci nequeat; proculdubio reddere non possumus, nisi assumendo gratis aliquod principium, quod probare non possimus, prout faciunt auctores impugnati. Diligentis autem Scholastici est, non addere veritatibus fictum & falsum fundamentum.

Obiectio. Obiicies, Ergo pari ratione non erit argumentum positiuum ad probandam animæ rationalis immortalitatem ex natura sua; cum tamen (vt suprà dicebam) Concilium Lateranense præcipiat Philosophiæ Professoribus, vt hanc immortalitatem animæ rationibus ostendant.

34 *Solutio Prima.* Primùm respondeo, Concilium præcipere, vt conentur ostendere, quia non potest præcipere, vt mihi occurrat ratio euidens pro hac veritate: hoc enim non est in mea manu, sed vt coner illam inuenire: si autem adhibita diligentia sufficienti non inuenerim, non facio proculdubio contra Concilij præceptum. *Secunda.* Secundò nego consequentiam ex Angelis ad animam: hæc enim nobis notior est quam Angeli. Et aliæ fortè rationes sunt, quæ probent animæ immortalitatem, non verò Angelorum; quales autem hæ sint, dixi in libris de Anima, vbi proprius est huius quæstionis locus.

DISPVTATIO TERTIA.

Vtrùm Angeli sint corporei & compositi.

SECTIO PRIMA.

Quorumdam error circa materialitatem Angelorum.

Quid nomine corporis intelligatur.



NOMINE *corporis* intelligimus rem impenetrabilem in eodem loco cum aliâ eiusdem speciei: in hoc enim iuxta probabiliorem sententiam consistere conceptum rei corporeæ, siue materialis, ostendi fusè in libris de Animâ disp. 1. à num. 100.

An Angelus saltem inadæquatè sit corporeus. P. Suarez, Molina, Vasquez referût antiquos Philosophos & Patres.

Quærimus ergo, vtrùm Angelus adæquatè corporeus sit; an saltem ex parte subiecti, aut formæ. Hac de re fusè Suarez lib. 1. cap. 5. & 6. Pater verò Molina quæst. 50. art. 1. & Vasquez disp. 178. referunt quosdam ex Philosophis antiquis, nec non & Patribus, qui Angelos omnino corporeos indicarunt. Eorum fundamenta paulò pòst faciliùs soluentur: si enim quidquam probant, illud sanè Angelos esse inadæquatè corporeos seu materiales.

Sententia quorûdam reiicitur.

Hunc errorem meritò reiiciunt Theologi omnes, vt ampliùs constabit ex dicendis circa secundam sententiam. Specialiter autem arguit P. Suarez, quia Deus est spiritus, ergo potest facere creaturas spirituales; ergo eas fecit, quia in hoc vniuerso maximè congruum fuit, vt producerentur omnia genera entium. Hæc tamen ratio magis est

1 ad probandum Angelos esse omnino spirituales, quàm ad probandum eos tantùm ex parte spirituales esse: nam si solùm inadæquatè spirituales sunt, certè non faciunt nouum genus entium: nam homo est etiam inadæquatè spiritualis; in præsenti autem solùm agimus, an sint omnino corporei.

Contra P. Suarez rationem, Primò.

Secundò, argumentum à possibilitate ad factum non vrget.

Adde, argumentum hoc à possibilitate ad factum, non vrgere: ostendi enim alibi, non repugnare corpus non compositum substantialiter, etiam si actu Deus illud non produxerit. & sic de aliis rebus diuersis.

Tertiò denique non valet, Deus est spiritus, ergo potest creare spirituales creaturas: pari enim ratione inferrem, Deus est omnipotens, ergo potest creare creaturas omnipotentes. forma ergo argumenti non est bona.

Secunda P. Suarez ratio melior, non tamê efficax.

Secundò arguit, & meliùs, quia homo est compositus ex corpore & spiritu, ergo Angelus à fortiori non erit totus corporeus. Patet consequentia: nam perfectius est esse spiritualem quàm materialem, ergo Angelus perfectior homine non poterit esse omnino corporeus. Ratio hæc satis

2 probabiliter persuadet intentum, non tamen omnino efficaciter: nam iuxta ea quæ sæpè alibi diximus, res corporea potest esse cognoscitiua & volitiua obiecti spiritualis, & fortè ex aliis capitibus compensare & superare perfectionem spiritualitatis; ergo etiamsi Angelus esset omnino corporeus seu materialis, posset esse cognoscitiuus & perfectior homine. Ratio à priori declarans vim solutionis, est, quia in hoc præcisè differt materiale à spirituali, quòd illud sit impenetrabile cum corpore alio, seu cum alio indiuiduo eiusdem speciei, spiritus verò sit penetrabilis: vel, si vis, in eo quòd corpus habeat partes extensionis, spiritus verò eas non habeat. Vtraque autem differentia

Solutionis ratio à priori.

arguit quidem maiorem perfectionem in re spirituali ceteris paribus; at non videtur probare vllo modo, eam impenetrabilitatem aut carentiam partium, non posse ex aliis capitibus æquari, imò & excedi.

Replicabis ex D. Thoma.

Posset aliquis argumentari ex D. Thoma quæst. 50. art. 1. Corpus determinatur ad hic & nunc, ergo non potest esse intellectiuum, ergo Angelus, qui intelligit, non potest esse corporeus. Respondeo, valdè difficilem esse eam propositionem: quid enim vult significare, *Corpus determinatur ad hic & nunc?* Fortè voluit docere sanctus Doctor, corpus non cognoscere, nisi ea quæ hîc & nunc sunt præsentia: nec alium video commodiorem sensum; at in eo petitur principium, quia non probatur, non posse vllum corpus absentia cognoscere: quòd enim ea corpora quæ de facto dantur, non possint id præstare, infirmum est argumentum ad probandum, nullum diuinitus esse creabile quod id possit.

Responsio.

Adde, etiam de facto per potentiam materialem cognosci absentia, recordatur enim canis præteritorum, & ipse D. Thomas (vt alibi fusè ostendi) admittit in brutis species insensatas rerum quæ non caduntin sensus. sed de hoc fusiùs alibi. 3

Indico ergo, non posse meliùs hunc errorem impugnari, quàm ex dicendis infrà, vt probemus Angelos esse purè spirituales: ea enim argumenta, si totalem spiritualitatem non persuadent, probant saltem partialem, vt ampliùs ex dicendis paulò pòst constabit.

Patres tam Græci quàm Latini vidêtur dixisse, Angelos saltem inadæquatè esse corporeos.

Sit ergo secunda sententia, Angelos partim corpore, partim spiritu constare. In hanc videntur propendere valdè multi tam Græci quàm Latini Patres, Origenes, Basilius, Elias Cretensis, Cæsarius, Augustinus, Bernardus, Rupertus & alij apud P. Suarez cap. 6.

Ex Genesi ratio Patrum Primò.

Fundamentum desumitur ex loco illo Genesis 6. vbi filij Dei dicuntur ingressi ad filias hominum, & ex eis genuisse filios; nomine autem filiorum Dei, non alij quàm Angeli intelliguntur; atqui generare non potuerunt, nisi corpore saltem partialiter componerentur, ergo. Secundò,

Secundò.

aliqui argumentantur: Dæmones delectantur bonis odoribus, ergo constant corpore. Tertiò, omnes Angeli sunt *administratorij spiritus*, vt dicitur ad Hebræos cap. 1. ergo, vt queant exercere eam administrationem, huc illùcque discurrendo, debent corpore constare. Quartò posset aliquis argumentari; quia dæmones torquentur igne materiali in inferno; ergo constant corpore: solus enim spiritus non potest à re materiali torqueri. Deinique adduci potest secunda Synodus Nicæna, quæ approbasse dicitur epistolam Ioannis Episcopi, qui Angelos depingi posse docet, quia corporei sunt.

Tertiò.

Quartò.

Quintò, ex Concilio Nicæno.

SECTIO SECVNDA.

Angeli non sunt corporei.

Angelos purè esse spirituales certum est.

CONtraria tamen sententia asserens eos esse purè spirituales, ita certa est, vt iam inter Catholicos non liceat de eâ dubitare: nam in Lateranensi 4

inter Catholicos. Lateranen. Concilium definiuit.

teranenſi Concilio definitur, Deum ab initio vtramque creaturam ex nihilo condidiſſe, corporalem & ſpiritualem, angelicam ſcilicet & mundanam, & humanam vtrique communem. Vbi ſatis aperte deciditur Angelum eſſe purè ſpiritualem: ponitur enim vt extremum oppoſitum aliis rebus omnino corporalibus; ſi autem non eſſet purè ſpiritualis, non magis eſſet extremum quàm humana creatura.

Quidam explicant Lateranense Concilium. P. Molina impugnat.

Solent aliqui reſpondere, intentum Concilij in hoc loco non tam fuiſſe definire Angelorum ſpiritualitatem, quàm eos in tempore incepiſſe. P. Molina ſuprà meritò impugnat hanc ſolutionem: quia ſi Concilium voluiſſet expreſsè definire ſpiritualitatem, vix potuiſſet clarioribus verbis vti, nec licet Concilia hoc modo explicare, aliàs nihil erit ex eis certum. Confirmo impugnationem, quia

Confirmo impugnationē.

ſi mens Concilij ſolùm fuiſſet definire inceptionē creaturarum in tempore, vt quid feciſſet diſtinctionem rei ſpiritualis & corporalis, & mixtæ? clariùs enim & vniuerſaliùs dixiſſet, omnes creaturas ab initio temporis fuiſſe creatas: ergo cùm ita ſpecialiter ſpiritualitatem & materialitatem, & communicationem cum vtrâque explicet, proculdubio eamdem voluit definire. Eadem veritas ſuadetur

Secundò conclusio probatur ex Scriptura.

Secundò ex Scripturâ, vbi nomine *ſpiritus* paſſim Angeli ſignificantur, ergo quia purè ſpirituales ſunt; aliàs etiam homo deberet ſignificari nomine ſpiritus, non ſecùs ac Angeli. Tertiò, auctoritate

Tertiò, ex Patribus, Dionyſio, Athanaſio, Nazianz. Nyſſeno, Baſil. &c.

D. Dionyſij, cui in materiâ de Angelis ſemper à ceteris Patribus defertur, item Athanaſij, Nazianzeni, Nyſſeni, Baſilij, (qui vltimus locum Pauli, *Non eſt nobis colluctatio aduerſùs carnem & ſanguinem, ſed aduerſùs ſpiritualia nequitiæ*, benè ad

5 hoc propoſitum ponderat) Chryſoſtomi, Cyrilli, Theodoreti, Damaſceni, Anaſtaſij Nicæni, Leonis, Hilarij, Ambroſij, Gregorij Magni, Richardi & aliorum, quorum teſtimonia vide apud Suarez ſuprà cap. 6. res eſt certa, ideò in eorum verbis citandis non immoror.

Quartò, probatur ratione.

Quartò ratione, deſumptâ ex his quæ Scriptura de Angelis docet; argumentari poſſumus: nam Angeli aſcendunt & deſcendunt è cælis, ergo eos penetrant, ergo ſunt ſpiritus. Reſponderi poſſet, eos id habere ex dote gloriæ, vt de Beatorum corporibus communiter docetur.

Replicabit aliquis contra hanc ſolutionem, quia in dæmonibus ſaltem non habet locum: hi enim cecidêre è cælo, ergo illud penetrarunt, non habebant autem dotem gloriæ. Porrò, illos fuiſſe in penultimo cælo productos, ſuppono aliunde, vt probabile, cum P. Suarez.

Contra replicam Primò.

Hæc tamen probatio mihi non videtur ſufficiens, quia tam certam veritatem, qualis eſt ſpiritualitas Angeli, probat per aliam valdè incertam, de creatione Angeli intra cælos ſolidos. Secundò,

Secundò.

quia, vt ſuo loco de cælis docui, valdè probabile

Tertiò.

eſt eos non eſſe ſolidos. Tertiò, quia, licet nunc ſint ſolidi, fortè non erant ſolidati ante Angelorum lapſum: eſt enim valdè probabilis ſententia, ſecundâ die creationis fuiſſe cælos conſolidatos. Sic communiter explicant quo modo ſint poſitæ aliquæ aquæ ſupra firmamentum, & diuiſæ ab his quæ ſunt ſub firmamento; de quo nos ſuo loco; ergo potuerunt Angeli mali, etiamſi corporibus conſtarent, cadere per corpora ea non ſolida, ſicut

6 poteſt de facto auis per aërem volare. Et certè licet ea ſententia de cælis primâ die fluidis falſa ſit; non tamen ita certò, vt ex eius falſitate poſſit pendêre veritas certiſſima de Angelorum omnimodâ ſpiritualitate.

Quintò, eam probant aliqui ex D. Thoma, 1. p. quæſt. 50. art. 1. quæſt. 70. art. 3. vbi ait, Angelos non poſſe habere corpora, quia eorum animæ ad nullam operationem penderent ab eis corporibus: non ad ſenſationem & nutritionem, quia horum Angeli non ſunt capaces; non ad intelligendum, quia intellectio non pendet à corpore; non ad motum localem, ad hunc enim ſufficit ſi contingat localiter illud corpus, etiamſi ei ſubſtantialiter non vniatur: ergo nō poſſunt vlla habere corpora.

Quintò, probare poteſt quis concluſionem ex D. Thoma.

D. Thomas explicatur.

Obſeruo circa hanc rationem Primò, D. Thomam quæſt. 50. non eam, ſed aliam planè diuerſam tetigiſſe, ſcilicet, habere corpus, non eſſe eſſentiale omni creaturæ intellectiuæ, ergo poteſt eſſe aliqua carens corpore; huiuſmodi autem eſt Angelus. quæ ratio proculdubio longè eſt alia ab eâ quam hic D. Thomæ nonnemo tribuit. Secundò, illam rationem quæſt 70. à D. Thomâ formari non pro Angelis, ſed pro cælis, quos incorruptibiles eſſe ibi ſupponit, & nimis magnos, vt poſſint eſſe viuentes animâ vegetatiuâ: cetera enim animantia ſunt longè minora. Hæ autem rationes non habent locum in Angelis, quos nec adeò magnos eſſe conſtat, nec probatur, illos non poſſe habere aliquam ſenſationem; ergo non benè applicatur ea ratio pro Angelis. Tertiò denique obſeruo, eam rationem etiam pro cælis non eſſe omnino efficacem, quia non videtur improbabile (vt alibi oſtendi, & paulò pòſt tangam) aliquam eſſe animam quæ vniatur corpori, etiamſi per ſe non pendeat in ordine ad ſuas operationes ab eo corpore. Certè forma ignis non aliter videtur pendere à corpore in ordine ad operationes, niſi quatenus exiſtere nequit, niſi in illo: de reliquo enim nullatenus iuuatur à materia immediatè ad operandum: ideò ſi ſemel conſeruaretur a Deo extra ſubiectum, tam connaturaliter operatura videtur ea forma, quàm ſi eſſet in ſubiecto, cur ergo eodem modo non poterit eſſe aliqua forma viuens, quæ licet ſeparata à ſubiecto, connaturaliter efficeret ſuas omnes operationes, adhuc tamen diceret ordinem ad ipſum ſubiectum vt ad complementum ſui ſubſtantiale? Denique, non ſufficienter oſtenditur id quod D. Thomas ſupponit, omnes ſenſationes fundari in tactu qui eſt apprehenſiuus quatuor qualitatum: nam viſio & auditus nullo modo fundatur in tactu: & licet ſenſationes omnes, quæ de facto dantur, fundentur, cur repugnabunt aliæ potentiæ materiales cognoſcitiuæ aliorum accidentium materialium, diuerſorum ab his quæ per noſtros ſenſus percipiuntur? certè id non excedit capacitatem potentiæ materialis, ergo in ordine ad eas ſenſationes poſſet Angeli Anima pendere à corpore, etiamſi non haberet ſenſationes de his obiectis, quæ nos percipimus.

Ratio D. Th. eſt magis pro cælis quàm pro Angelis.

7

Nec tamen pro cælis efficax.

Nec ſufficienter id, quod D. Thomas ſupponit, oſtenditur.

Hinc patet, non poſſe efficaciter perſuaderi ratione à priori eam Angeli adæquatam ſpiritualitatem, imò, vt dixi ſuprà, nec quidem inadæquatam. Poſſumus tamen adhuc ſic diſcurrere: Non repugnat de potentia abſolutâ aliqua creatura purè ſpiritualis, id eſt quæ ſecundùm ſe totam ſit penetrabilis cum alio indiuiduo eiuſdem ſpeciei, quæ enim in hoc eſſe poteſt repugnantia? (& idem dico, ſi ſpiritualitas conſtituatur in carentiâ partium integrantium) non enim vlla reperiri poſſunt contradictoria in creatura talibus partibus carente. & hoc probat ratio D. Thomæ, quam eâ quæſt. 50. diximus ab ipſo formari. At conceſſa poſſibilitate talis ſubſtantiæ, cùm Scriptura & Patres tam clarè inſinuent talem eſſe

8

Efficaciter oſtendi nequit à priori, Angelos vel inadæquatè eſſe ſpirituales. Argumentum à non repugnantia rei purè ſpiritualis

Angelum,

Angelum, omninò dicendum est, eum esse purè spiritualem: nam quoad quæstiones de facto, an productum sit hoc vel illud ens, vnicum fundamentum est auctoritas communis, si illud nos non videamus, aut ex his quæ videmus non possumus per discursum quidpiam inferre de illo. Adde, ea quæ Scriptura de dæmonibus docet, & ferè experientiâ comprobatur, requirere eos esse purè spirituales. quomodo enim tam facilè clausis portis & fenestris, possent quocumque intrare, si penetrabiles non essent cum corporibus, quomodo vna integra legio, quæ sex millia sexcentos sexaginta sex dæmones complectitur, in vnum hominem (prout sacra testatur historia) simul intrare potuisset, si impenetrabiles essent: nisi eos dicas fortè pulicibus minores. Vide Patrem Suarez suprà, qui hoc argumentum bene premit.

In quæstione de facto standum esse auctoritati.

SECTIO TERTIA.

Respondetur argumentis in contrarium

9 A D locum Genesis 6. dico breuissimè cum Suarez, Molinâ & aliis, nomine filiorum Dei, non Angelos sed homines intelligi, maximè cùm in eodem loco etiam feminæ dicantur *filiæ Dei*, nisi etiam velis inter ipsos Angelos masculos, & feminas confingere. Secundò respondeo, si velis de dæmonibus incubis illum locum intelligere, adhuc pro eorum materialitate non vrgere, quia (vt benè Molina aliique communiter) in assumpto corpore, & ex alio homine accepto semine, mentiri se potuerunt homines, & generare simulasse.

Primum argumentũ ex Genesi soluitur.

Ad secundum de bonis odoribus respondeo, vel illas historias non esse veras, vel etiam specialiter à Deo dæmones eleuari, vt eo malo odore torqueantur, sicut de igne suo loco dicemus. quo respondetur argumento quarto loco ibi posito.

Secundum argumentum soluitur.

Tertium ex Paulo, *Omnes sunt administratorij spiritus*, potiùs pro me retorqueo: nam ad ea munia exercenda: quò velociores & magis penetrabiles sunt cum aliis corporibus, aptiores sine dubio sunt; at si sint spirituales, possunt esse velociores, carent enim mole & grauitate corporis, possunt item meliùs penetrari cum aliis, ergo. Malè autem in eo argumento assumitur, spirituales res moueri non posse. de quo infrà fusiùs.

Tertium argumentum soluitur.

Quintum è sextâ Synodo non vrget: respondetur enim, eam epistolam non fuisse approbatam, nisi quoad punctum substantiale de Angelorum imaginibus; non autem quoad rationes quibus ille Pater mouebatur: nam de illis non agebat Concilium.

Quintum argumentum soluitur.

Auctoritati verò Patrum in contrarium allatæ respondeo, fatendo eos re adhuc tunc non benè discussâ in eam sententiam inclinasse; fortè autem multi ex illis aliquam patiuntur explicationem. de quo vide Suarium suprà.

Ad Patres respondeo.

SECTIO QVARTA.

Variæ sententiæ circa compositionem integralem substantialem Angelorum.

10. D VPLEX potest excogitari Angelorum compositio, vel ex partibus integrantibus, vel ex actu & potentiâ substantiali, licet hæ partes spirituales sint. Qui conceptum rei spiritualis in carentia partium integrantium constituunt, facilè se expediunt à primâ difficultate: repugnat enim, iuxta eorum principia, esse spirituales, & aliunde partibus integrantibus constare. Quia tamen eam sententiam vt falsam alibi reieci, & spiritualitatem in solâ penetrabilitate constitui, locum adhuc habet prima difficultas.

Quotuplex sit Angelorum compositio.

Quorumdam responsio.

Refutantur.

Nonnulli recentiores, re diligenter examinatâ, licet concedant diuinitus possibilem esse substantiam spiritualem compositam ex partibus integrantibus, imò ex subiecto & formâ substantiali; dicunt tamen, eam non posse esse intellectiuam. Vnde cùm Angelus intellectiuus sit, inferunt, eum non habere vllam ex his compositionibus. cur autem substantiæ spirituali intellectiuæ repugnet compositio, hanc reddunt rationem. Primò, quoad partes integrantes, quia hæ necessariò sunt omninò similes (aiunt enim repugnare etiam diuinitus partes heterogeneas continuari) ergo si vna pars illius substantiæ est intellectiua, etiam erit & altera, quandoquidem est omnino similis; vtraque ergo debet intelligere; hoc autem repugnat: nam intellectio de obiecto indiuisibili non potest esse diuisibilis, neque in subiecto diuisibili. 11

Recentiorum sententia.

Ratio eorum Prima est.

Omnia ferè quæ in hac ratione assumuntur, mihi valdè displicent. Et Primò quidem falsum est, partes heterogeneas non posse nec diuinitus continuari: licet enim (vt in libris de Anima docui) probabilior multò sit sententia asserens de facto partes viuentium esse homogeneas, quia nulla est necessitas eas diuersificandi (vt ibidem ostendi;) in ordine tamen ad potentiam absolutam dixi nullam esse repugnantiam in talibus partibus heterogeneis inter se continuatis.

Ratio displicet.

Dices, si res diuersæ speciei possunt continuari, cur ergo de facto non continuantur & vniuntur aqua cum aëre, & hic cum igne, &c? Leue fundamentum, & cui ipsimet tenentur respondere: nam res eiusdem speciei benè possunt continuari & vniri in eorum sententia; rogo ergo hos auctores, cur duo asseres omnino similes, quando inter se coniunguntur, non vniuntur? Idem est de arena & rebus omnibus aliis eiusdem speciei solidis: quæ quantumcumque similes sint & coniungantur, non tamen vniuntur physicè. Quam ergo aduersarij rationem reddiderint in his entibus similibus; multò magis ego possum reddere in heterogeneis, etiamsi dicam non repugnare diuinitus aliquas partes heterogeneas inter se vnibiles. Non enim est bona consequentia, vt in similibus materiis sæpè notaui) ex his quæ rationi genericæ vt sic non repugnant, inferre, ea non repugnare cuilibet speciei: ac si quis diceret, Animali vt sic non repugnat coniungi cum rationalitate, ergo etiam equo non repugnabit esse rationale: non ergo valet, Heterogeneitati vt sic non repugnat habere partes integrantes seu continuari, ergo omnia heterogenea potuerunt eas habere partes seu continuari, vt & in ipsis partibus similibus paulò antè ostendi, debere ab aduersariis admitti; habent ergo ex natura sua specifica repugnantiam lapis & aqua vt continuentur, quia ita aduersarij supponunt experientia suaderi; cum quo tamen stat, diuinitus posse alia heterogenea specie, & si vis, etiam diuersa genere continuari.

Dices.

Responsio.

A ratione generica ad specificam mala est consequentia.

Secundò deficit illa ratio, quia, licet partes sint omnino similes, non sequitur, vtramque de facto intellecturam, etiamsi vtraque sit intellectiua. Quod ostendo euidenter ad hominem, contra aduersarios: nam partes animæ equi v. g. sunt omnes

Secundò, ratio aduersariorum deficit.

omnes similes, iuxta hos auctores, alioquin, vt in argumento supponunt, non potuissent inuicem vniri, ergo consequenter omnes sunt visiuæ, & tamen quæ est in pede, non potest videre de facto, quia deest illi dispositio ad id requisita, cur ergo non diceres idem, Angelum scilicet constare partibus integrantibus similibus, in vna tamen sola fieri intellectionem, quia in vna sola reperiuntur dispositiones requisitæ? sicut enim ex accidentibus materialibus potest in substantialibus partibus similibus diuersa fieri organizatio materialis ad diuersas sensationes, cur etiam ex diuersis accidentibus spiritualibus in distinctis partibus Angeli non posset fieri diuersa spiritualis organizatio ad diuersas operationes? Dixi enim sæpè (quod & nunc repeto) non esse apparentem disparitatem ad asserendum, inter res materiales aliquas indigere specialibus materialibus dispositionibus, vt in subiecto materiali recipiantur, nec posse omnes in quibuscumque subiectis recipi, inter spirituales verò non posse etiam esse quæ pendeant à specialibus dispositionibus spiritualibus, vt recipiantur in aliquo subiecto: cur enim omnia spiritualia in quolibet spirituali, & non omnia materialia in quolibet subiecto materiali reciperentur; & cur, sicut se habent materialia accidentia respectu materialium substantiarum, non etiam se habebunt spiritualia accidentia respectu spiritualium substantiarum? Certè in hoc eadem planè est ratio, siue iam illæ dispositiones dicendæ sint organizatio, siue non, quod ad vocem pertinet.

13 *Nulla est disparitas.*

Vlterius impugno.

Tertiò, cur non posset dari vnica intellectio spiritualis indiuisibilis, quæ existeret in vtraque parte istius substantiæ? rectè enim potest eadem res spiritualis indiuisibilis esse in duobus partialibus subiectis continuatis, sicut est anima rationalis in multis partibus materiæ. Tandem, quia posset dici, quamlibet ex iis partibus integrantibus habere etiam suam partialem intellectionem, quæ etiam constaret partibus integrantibus; imò etiam in rebus materialibus de facto ita puto contingere: neque enim existimo visionem materialem, albedinis v. g. subiectari in puncto indiuisibili oculi, sed potiùs partem receptiuam visionis esse extensam, & in qualibet esse visionem partialem de albedine, siue ex parte obiecti visio illa sit indiuisibilis (vt multi dicunt) id est quodlibet indiuisibile visionis totam repræsentet albedinem, siue non. Ecce ergo quot modis respondeatur repugnantiæ ab istis excogitatæ, in partibus integrantibus substantiæ spiritualis intellectiuæ.



14 *Aliqui probant, repugnare Angelo partes essentiales.*

Videamus, vnde probent repugnare partes essentiales, subiecti scilicet & formæ in tali substantiâ.

Dicunt ergo, tale subiectum nec ad intelligendum, nec ad motum, aut aliam operationem posse deseruire illi formæ, & consequenter illud subiectum futurum inutile formæ. Vnde rursus inferunt, formam non posse dicere ordinem ad illud, tamquam ad compartem & complementum sui. Hæc ratio non differt ab ea quam ex D. Thomâ sect. præced. tetigi, imò hîc minorem videtur habere vim: nam etiamsi forma sit spiritualis, potest indigere subiecto spirituali ad intelligendum, vel quia in eo recipiuntur species, vel quia etiam illud concurrit effectiuè, vel aliunde: animus enim rationalis quantumcumque spiritualis sit, indiget corpore ad cogitationes multas, cur ergo non poterit esse alia forma spiritualis, quæ

Respondeo.

indigeat subiecto spirituali, in quo non est tanta imperfectio? quòd enim subiectum spirituale perfectius sit corporali, eò indigere illo nobilius quid est, quàm indigere corporali. Ratio à priori huius est, quia inter res spirituales potest magna esse differentia: nec enim quælibet potest, eò quòd spiritualis sit, omnia perficere, cur ergo non poterit indigere forma spiritualis consortio spiritualis subiecti ad multas operationes, sicut inter materiales vna indiget consortio alterius?

Ratio responsionis.

Adde, malam esse consequentiam, vt & tetigi præced. sect. *Forma non indiget consortio subiecti ad operandum, ergo non indiget illo ad existendum*: nam forma ignis v. g. tam perfectè & connaturaliter omnes actiones suas ad extrà haberet posset conseruata extra subiectum, ac in illo: materia enim præcisè sustentat formam ignis, non tamen cum illa concurrit ad operandum; cur ergo, etiamsi forma illa spiritualis non penderet in operando à subiecto, non posset tamen pendere in essendo? quandoquidem hæc dependentia à subiecto spirituali etiam in conseruari non repugnat spiritualitati formæ.

15 *Consequentia mala.*

P. Suarez suprà cap. 7. inde probat Primò, Angelos non esse cópositos ex subiecto spirituali & forma, quia Patres, qui Angelos dicunt spirituales, vocant illos immateriales, ergo sentiunt illos non habere vllum subiectum. Verùm hîc videtur aliquo modo æquiuocatio committi in voce *materia*: à Patribus enim sumitur pro re opposita spirituali, & in eo sensu negant Patres illi, Angelos esse immateriales; à Suario verò vsurpatur *materia* pro subiecto, quo sensu potiùs de facto Angeli sunt materia; recipiunt enim in se vt subiectum, saltem suam subsistentiam substantialem, item accidentia omnia spiritualia, nec Patres hanc rationem materiæ, seu subiecti, negarunt Angelis; ergo ex Patribus nihil infertur circa eam compositionem ex subiecto & formâ spirituali, siue subiectum illud vocetur materia, siue non.

P. Suarez probat, Angelos non esse compositos ex subiecto spirituali & forma.

Æquiuocatio explicatur.

Secundò arguit, quia anima rationalis est simplex, non constans alio subiecto & forma: ergo Angelus etiam est simplex. Patet consequentia, quia Angelus perfectior est animâ rationali. Quòd si dicas Angelum ratione formæ spiritualis, quam includit, esse perfectiorem animâ rationali; contrà arguit: Ergo illa, quam vocas formam Angelicam, existere potest sine actuali vnione ad subiectum: nam anima rationalis, quæ est imperfectior, id habet; ergo connaturaliter existet extra omne subiectum, & consequenter non dicet ad illud ordinem, sed erit ens simplex & totale. Confirmat seu probat Secundò consequentiam: nam anima rationalis ob suam spiritualitatem & vim intellectiuam potest existere sine subiecto, ergo forma Angelica magis spiritualis quàm anima, & habens maiorem vim intellectiuam, à fortiori poterit esse sine subiecto, ergo nec dicet vllum ordinem ad illud, sed erit in se completa & totalis.

Secundò arguit.

16 *Respondebis.*

Contrà arguit.

Confirmat.

Neque hæc ratio suadet intentum: nam tota maior perfectio Angeli, saluatur ex eo quòd dicat ordinem ad nobiliorem multò materiam quàm anima; hæc enim ad subiectum materiale, ille verò ad spirituale (quod ex se est perfectius) respectum haberet: & licet fortè dependentia formæ angelicæ maior esset quàm animæ, adhuc tamen ob maiorem subiecti nobilitatem, posset saluari maior eius perfectio. Adde, posse dici, non pendere eam formam à subiecto spirituali magis, quàm

Refutatio.

quàm animam à corpore: inde tamen ooo inferri, non dicere ordinem ad illud. Poreſt enim indigere illo ad aliquas operationes, ſicut anima eget corpore; licet abſolutè ambæ ſine ſubiecto exiſtere queant. Poreſt item ob ſolum complementum ſubſtantiale ad illud dicere ordinem, non tamen talem, vt in eo ſubiecto neceſſariò petat eſſe.

17 *Mala conſequentia.* Quod verò dicitur, animam ob ſpiritualitatem non pendere à corpore, verum quidem eſt; at non licet inferre, Angelum magis ſpiritualem minùs pendere à ſubiecto ſuo: nam cùm illud ſubiectum ſupponatur ſpirituale, dependentia etiam ſumma ab illo nec in minimo minuet ſpiritualitatem, aut vim intellectiuam. Imò hanc fortè iuuare poſſet, quia fortè plures ſpecies ſpirituales in eo ſubiecto & formâ ſimul, quàm io ſolâ formâ recipi poſſent.

SECTIO SECVNDA.

Quid de eâ compoſitione dicendum.

Quid de Angelis compoſitione dicendum ſit.

PROPTER hæc docui alibi, non repugnare creaturam aliquam purè ſpiritualem & intellectiuam, compoſitam tam è partibus integrantibus quàm eſſentialibus. vnde concludo, noo poſſe à priori probari ſimplicitatem Angeli ex eius ſpiritualitate. Sic ergo in præſenti diſcurrendum eſt, vt primò ſupponamus, nec repugnare vnam creaturam ſpiritualem compoſitam, vt immediatè diai, nec item è contrario, repugnare aliam omnino ſubſtantialiter & integraliter ſimplicem: ſicut enim diai in illa non includi duo contradictoria; ita etiam dico nec includi in altera omnino ſimplici. Fortè aliquis hoc vltimum negaret, eò

Obiectio. quòd omnis creatura vt diſtinguatur à Deo, debet eſſe compoſita, alioquin eſſet puriſſimum ens ſeu Deus. & hoc argumentum impuliſſe videtur aliquos ad dicendum, Angelos eſſe compoſitos ex ſubiecto & formâ.

Reſponderi poteſt. Reiici verò poteſt ex eo quòd nimium probare videatur, ſcilicet non ſolùm totum Aogelum, ſed & ipſam formam, & quamcumque partem debere eſſe compoſitam in infinitum. quod adſurdiſſimum eſt. id verò argumento probari patet: quia ea forma aut pars, quantumuis ſeparata, adhuc eſt creatura, & à Deo infinitè diſtans; ergo ſi creatura debet à Deo differre in compoſitione, etiam

18 illa pars debet eſſe compoſita noo mioùs quàm ipſe Angelus.

Reſponſioni ſatisfaciunt aduerſarij. Huic tamen obiectiooi facilè poſſent argumenti auctores ſatisfacere, negando ſequi, debere partes eſſe compoſitas: vt enim à Deo diſtinguantur, ſufficit ſi ſint compoſitæ, vel naturâ ſuâ ordinatæ ad compoſitionem; vtrumque enim ſummæ Dei ſimplicitati repugnat: at ſi totus Angelus eſſet incompoſitus, nec ad compoſitionem diceret ordinem, iam non diſtingueretur à Deo quoad punctum entis omnino puri; ergo argumentum, etſi probet Angelum debere componi, noo tamen probat etiam quamlibet partem eſſe compoſitam. Hac ergo argumenti facti impugnatione, quæ olim mihi placuerat, omiſſâ, abſolutè ei RESPONDEO.

Abſolutè reſpondeo Primò. PRIMÒ. creaturas non diſtingui propriè & immediatè à Deo per compoſitionem, ſed per dependentiam, ſeu eſſe ab alio: vnde quando diuiditur ens in Deum & creaturas, noo diuiditur in ens compoſitum & incompoſitum, ſed in ens à ſe, & ab alio. Ideo probabile omnino puto non repugnare creaturam aliquam ſubſtantialem careotem omni compoſitione etiam accidentali: hæc enim ſufficienter diſtingueretur à Deo, per hoc quòd eſſet ens ab alio, & contingens, imò & annihilabile: poſſet enim per ſuammet ſubſtantiam ſine duratiooe diſtincta & vbicatione eſſe determinata ad vnum annum v. g. & ad talem numero locum; elapſo verò illo anno periret; numquid hæc, licet eſſet omnino incompoſita, ſufficieoter à Deo diſtingueretur?

19 *Probabile eſt, non repugnare creaturam ſubſtantialē carentem omni compoſitione etiam accidentali.*

Quid intelligatur per vocem, purus actus. Quod autem dicitur de actu puro, pura eſt æquiuocatio: duo enim poteſt ſignificare ea vox, vel aliquid carens compoſitione, & vt ſic noo eſt proprium Dei; conuenit enim creaturis imperfectiſſimis: vbicatio enim v.g. Angeli, ſecundùm ſe ſumpta omni caret compoſitione, & ideò in hoc ſenſu dici poteſt actus purus. poteſt etiam ſignificare aggregatum ex omni perfectione ſimpliciter ſimplici, purúmque ab omni imperfectione. quo ſenſu ſolus Deus eſt actus purus, creatura verò eoam ſimplex omnino & ſimpliciſſima, multas tamen haberet ſimul admixtas imperfectiones.

Secundò reſpondeo obiectioni. Secundò reſpondeo, eam creaturam poſſe eſſe compoſitam ex ſubſtaotia & accidente, poſſe etiam ex naturâ & ſubſiſtentiâ; quo ſufficienter excluditur à ſimplicitate Dei, quæ omnem compoſitionem negat; ergo ex hoc capite non eſt neceſſum eam componi ea ſubiecto & formâ ſubſtantiali, ergo non repugnat aliqua ſubſtantia ſpiritualis ea compoſitione carens, vt in ſecundâ parte noſtræ ſuppoſitionis diaimus.

Concluſio Secunda. Vnde DICENDVM SECVNDÒ, Angelos eſſe ea numero eorum qui prædictâ carent compoſitione. Quod probatur ex communi ſententia Theologorum id expreſsè aientiū. Ita D. Thomas, Caietanus, Molina, Vaſquez, Valentia, Bannes, Zumel, & multi alij, quos refert & ſequitur Granadus controu. 7. tract. 1. diſp. 2. eſtque id conformius modo loquendi Patrum, qui ſæpè inſinuare videntur, Angelos eſſe ſimplices. eos vide apud eumdem Granadum. Poſſumúſque addere aliquam congruentiam naturalem, quia nos noo debemus moltiplicare entitates ſine neceſſitate; omnia autem quæ de Angelis dicuntur, facilè explicantur ſine vllâ compoſitione iotegrali, aut eoam eſſentiali; oon ergo debemus illam ponere, licet dicamus in ordine ad potentiam abſolutam non eſſe repugnantiam in aliquâ ſubſtantiâ ſpirituali compoſitâ. Sed hinc

Probatur ex auctoritate D. Thomæ, &c.

Conformiter Patribus.

Congruentia naturalis.

20 *Obiectio.* Obiicies, Ergo propter eamdem rationem debebis dicere, neque compoſitionem ex naturâ & ſubſiſtentia, in Angelis reperiri, quia nulla eſt neceſſitas diſtinguendi in eis talem ſubſiſtentiam, præſertim cùm in meâ ſententiâ poſſibilis ſit natura ſubſtantialis, quæ ſibi habeat identificatam ſubſiſtentiam.

Reſpondeo. Reſpondeo, ſi rationi naturali inſiſtendum eſſet, negandum omnino & in Angelis & in hominibus ſubſiſtentiam diſtinctam: nullum enim eſt naturale priocipium aut experientia, quæ vel leuiter poſſit ſubſiſtentiam à naturâ diſtinctam probare, vt io Metaphyſicâ fuſiùs oſtendi, agens de ſubſiſtentiâ. quia verò ex myſteriis Trinitatis & incarnatioois omnes ferè Theologi talem ſubſiſtentiam in homine, & aliis creaturis etiam inanimatis, & in Angelo diſtinxere; & nos etiam cum illis eamdem diſtinguimus, non atteodentes, an inferatur ex principiis naturalibus ea diſtinctio. At compoſitio eſſeotialis ex ſubiecto & formâ neque ratione, neque ex myſteriis fidei io Angelo deprehenditur. imò auctoritas contrarium ſuadet, non ergo ea debet admitti.

à paritate.

21 *An compoſitio ex genere* Rogabis, an detur in Angelo compoſitio ex genere & differentiâ; non quæro, an genus & differentia

& differentia datur in Angelo. Male quidā negauerunt. differentia obiectiuè præscindatur in Angelo; hoc enim in omni creatura vniuersim à me negatum est alibi: quæro ergo tantùm, an Angelus constet genere & differentia, eo modo quo illis constat homo, & aliæ creaturæ. Negarunt nonulli, sed attendo significatione nominum; in re enim non video quomodo id possit negari in vllo ente: eò enim ipso quòd tale est, habet conuenientiam cum aliis entibus, & hoc vocamus genus; secundùm verò suam propriam essentiam differt ab aliis, & hoc vocamus differentiam. Angelus v. g. est substantia intellectiua sicut homo, ecce genus; & purè spiritualis, ecce differentia. Imò etiam in Deo dixi dari propriissimè genus & differentiam sine vlla imperfectione. de quo fusiùs in Logica, & in materiâ de Trinitate.



DISPVTATIO QVARTA.

De diuersitate Angelorum, vti de ordinibus & hierarchiis.

EGIMVS de his, quæ omnibus Angelis communia sunt, iam oportet videre quomodo inter se differant. Sub quo titulo multa comprehenduntur, sequentibus sectionibus declaranda.

SECTIO PRIMA.

An possint diuinitus dari Angeli solo numero intra eamdem speciem distincti.

1 HAc de re fusè Suarez suprà cap. 11. & 15. & Molina quæst. 50. art. 4. Nos breuiùs, quia ferè totum hoc punctum in Philosophia expediuimus.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans reiicitur.

Sententia negans tribuitur D. Thomæ. SOLET communiter tribui D. Thomæ sententia negans, licet eum Thomistæ aliqui explicent, vt solùm loquatur de facto, cùm aliunde videatur expressè cōtrarium docuisse. vide P. Suarez cap. 15. Quorumcumque verò sit ea sententia, *Probatur.* probari potest, quia nequit dari distinctio solùm numerica, nisi inter res dicentes ordinem ad quantitatem, vel materiam; à quâ cùm Angeli sint alieni, non possunt intra eamdem speciem multiplicari. Eamdem sententiam defendit Granadus *Eamdem tenet Granadus ex Aristotele. Confirmat Primò.* suprà disp. 4. num. 9. eaque Aristotelis auctoritate probat, rationem autem vix aliam addit quàm præcedentem. Confirmat tamen, quia Deus ob suam perfectissimam actualitatem non est multiplicabilis numero: ergo Angelus, qui maximè accedit ad illam actualitatem Dei, erit immultiplicabilis numero. Confirmat Secundò, quia diffe- *Secundò.* rentia numerica est infinita inter gradus metaphysicos; ergo desumenda est ex infimo gradu inter partes physicas, quia gradus metaphysici proportionantur physicis, infimus autem inter physicos est materia; sed Angeli non habent materiam vllam, ergo.

Sententia affirmans est communior. Contraria tamen sententia est multò communior, vt & ipse Granadus fatetur num. 8. referens pro eâ multos valdè ex ipsis etiam Thomistis. Eam ego omnino veram iudico. Ratio est: nam *Ratio est.* planè gratis & sine vllo fundamento dicitur, indiuiduationem sumi in ordine ad solam materiam, de quo fusè egi in Metaphysica. Nunc autem bre-
2
Sententia negans impugnatur Primò. uiter id ostendo Primò, quia etiam res materiales dicentes ordinem ad materiam, non indiuiduantur per eumdem ordinem formaliter: nam circa eamdem numero materiam primam & quantitatem dantur duo accidentia numero distincta, v. g. duo calores vt octo, duo frigora, &c. quæ successiuè potest habere talis materia, vel quantitas. Idem est de vbicationibus, durationibus, & aliis accidentibus. Tunc sic: Illa distinctio horum accidentium non desumitur à quantitate, aut à materiâ, quia materia est vnica; ergo ipsa non dat oppositionem indiuidualem accidentibus in ipsâ existentibus, licet vnum indiuiduum materiæ faciat sua accidentia numero distincta ab aliis accidentibus, in aliâ numero materiâ existentibus: ergo illa accidentia licet respiciant materiam, non tamen inter se indiuiduantur per hunc respectum, quin potiùs in illo omnino conueniunt: & ratio conuenientiæ non est vllo modo ratio differentiæ. Idem argumentum fieri potest de materia respectu quantitatis, & è contrario, si distinguantur: nam sub eadem numero quantitate saltem diuinitus possunt dari distinctæ numero materiæ, & in eadem numero materia distinctæ numero quantitates, vt docent Thomistæ, qui censent, in corruptione substantiali fieri resolutionem vsque ad materiam primam, & loco etiam quantitatis præcedentis aliam numero distinctam succedere in genito; ergo illa distinctio numerica aliunde desumitur, quàm ex ordine ad materiam hanc numero. *Impugnatio amplitatur.*

Secundò idem ostenditur ad hominem ex principiis aduersariorum & veris; scilicet gratias habituales diuersorum Angelorum solo numero inter se distingui: idem etiam ipsi docent de omnibus visionibus Beatorum. tum sic argumētor euidenter: Istæ gratiæ & visiones & habitus alii supernaturales, non dicunt ordinem ad materiam & quantitatem, vt per se notum est: solùm enim respiciunt subiectum spirituale independenter à materia, & tamen inter se solo numero distinguuntur; ergo falsum omnino est, distinctionem numericam solùm prouenire ex respectu ad materiam & quantitatem. Idem vlteriùs probatur, in duabus cognitionibus naturalibus solo numero distinctis, quas successiuè vel diuisiuè Michaël potest habere de Gabriele, aut è contrario: quæ omnino sunt independentes à materiâ & quantitate; ergo indiuiduatio numerica non pendet ab ordine ad quantitatem seu materiam. 3 *Secundò impugnatur sententia negans.* *Roboratur*

Nec potest respondere, id esse verum in accidentibus, non autem in substantiis: nam gratis prorsus ea distinctio traderetur: si enim semel admittitur indiuiduatio sine ordine ad quantitatem, non est excogitabilis ratio, cur id non possint habere substantiæ. quid enim quoad hoc conducit ratio accidentis aut substantiæ? Nec sufficit respondere cum Granado, nomine materiæ non intelligi partem illam, quæ in composito est pura potentia (quia licet cælum esset corpus simplex, *Effugium soluitur.* *Granadi responsio non satisfacit.*

adhuc

adhuc esse possent multi cæli solo numero distincti) sed intelligi Primò, quamlibet rem extensam; Secundò, quodlibet subiectum; cùm autem hæc accidentia respiciant subiectum possunt optimè multiplicari numero. Hæc, inquam, solutio non placet, quia statim apparet gratis conficta ad fugiendam difficultatem: rogo enim, quæ conuenientia rei extensæ cum Angelo in ordine
4 ad indiuiduationem numericam, vt & à te extensâ & ab Angelo proueniat? Nónne hoc est manifestè deserere principium, quod Thomistæ supponunt? illi enim de propriâ & rigorosâ materiâ tantùm loquuntur.

Confirmo & explico.

Confirmo & explico: Cæli illi simplices possunt distingui numero non quia respiciant subiectum, vt ipse Granadus fatetur, nec quia ipsi sint subiectum aliquorum accidentium: nam si hoc sufficeret, etiam Angeli, qui recipiunt multa accidentia, possent ex hoc capite differre numero, ergo cæli præcisè differunt, quia sunt materiales: atqui cognitiones Angelicæ non habent vllo modo materialitatem, etiamsi Angelum respiciāt vt subiectum: ergo non habent vnum conceptum vniuocum, imò nec analogum cum cælis, ratione cuius ambo differant oumero: ergo æquiuocè proceditur in hac explicatione, quo nihil potest esse incertius; tunc enim gratis discurritur. & ego addere potero, nomine materiæ intelligi subiectum etiam rei accidentalis; cúmque Angelus sit materia in hoc sensu, etiam poterit distingui numero.

Quo sensu Granadus Angelum vocet materiam.

Verùm quid ego defatigor, cùm ipsemet Granadus Angelum vocet materiam in hoc sensu, vt sic ex ordine ad Angelum dicar indiuiduari accidentia eius? Iam ergo sic argumentor: Ad hoc vt indiuiduetur aliqoid, non est necessarium vt dicat ordinem ad materiam: nam cæli simplices non dicunt ordinem ad illam; sufficit ergo, vt vel sit materia, vel dicat ordinem ad illam: atqui Angelus est materia in sensu præsenti: ergo etiam poterit multiplicari numero.

Contrà Primò.

Contrà Secundò.

Secundò displicet valdè ea explicatio, quia contraria est argumento ipsius Granadi, qui distinctionem numericam ab infimâ parte physicâ præcisè oriri contendit: atqui Angelus, etiamsi respiciat accidentia, non est infima pars physica, sed semper est nobilissima substantia: ergo non potest ex ordine ad Angelum diuersificari numero intellectio, & cetera illius accidentia.

5

Contrà Tertiò.

Tertiò & vltimò, quia hæc explicatio non tollit difficultatem mei argumenti: nam duæ cognitiones eiusdem subiecti, vel duo calores eiusdem materiæ potiùs conueniunt in ordine ad subiectum, quàm in eo differant: ergo aliunde debet illis conuenire distinctio numerica, quàm à subiecto: licet enim sint res respectiuæ non tamen ex respectu distinguontur, quod longè aliud est: in præsenti autem quærimus fundamentum distinctionis: constet ergo, illud aliud esse quàm ordinem ad materiam, seu etiam subiectum, ideóque nec explicationem Granadi prodesse.

Tertiò impugnatur sententia negans.

Tertiò principaliter, argumentor contra eam senteotiam ratione à priore, quia, sicut ipsa materia prima, seu quantitas per se ipsam sine respectu ad aliam materiam numero distinguitur, cur non idem etiam poterit habere Angelus sine vllo respectu ad materiam?

SVBSECTIO SECVNDA.

Examinantur quorumdam pro eadem sententia argumenta.

P. Hurtadus probat, duos Angelos eiusdem speciei posse dari.

EAMDEM sententiam Thomisticam iopugnans sic probat, duos posse dari Angelos eiusdem speciei, P. Hurtadus disp. 12. Metaphysicæ sect. 3. Primò, quia potest Deus facere duos Angelos, qui habeant æqualem virtutem se mouendi, cognoscendi, denique in omnibus æquales sint, sicut potest efficere duos Beatos æquales in visione beatifica: atqui tales Angeli eò ipso sunt eiusdem speciei; ergo possibiles sunt intra eamdem speciem duo distincti. Huic tamen argumento dupliciter responderi potest. Primò, non sequi duo esse eiusdem speciei, ex eo quòd sint perfectionis æqualis vt fusè ostendi in libris de Anima contra eumdem Hurtadum; ergo etiamsi concedantur duo 6
illi Angeli æquales, non propptereà conceditur eos debere esse eiusdem speciei. Secundò respondetur, si ea æqualitas arguat specificam vnitatem, negandum à Thomistis id esse possibile, ob rationes, quibus in hac materia vtuntur, quæ per hoc argumentum non reiiciuntur.

Respondetur Primò.

Respondetur Secundò.

Arguitur.

Secundò argumentatur, Indiuiduatio & differentia specifica est idem ex parte Angeli, ergo cùm differentia specifica sit independens ab ordine ad vllam materiam, etiam indiuiduatio oumerica, ergo poterunt dari Angeli intra eamdem speciem solo numero distincti, licet non dicant ordinem ad materiam. Simili argumento idem auctor conatur probare, duo indiuidua non posse indiuidualiter esse inæqualia, quia indiuiduatio & ratio specifica sunt idem; ergo si sunt inæqualia indiuidualiter, sunt etiam specificè. Ad libros de Anima tetigi hoc argumentum, dixíque, in eo omnino mutari terminos, haud aliter quàm si sic arguerem: Ratio specifica & generica sunt idem realiter, non minùs quàm indiuidualis & specifica; ergo, si homo differt in ratione specifica ab equo (sicut verè differt) differet etiam in generica; ergo differet etiam genericè: sicut ibi inferebatur, ergo differet specificè; est enim omnimoda paritas argumentandi.

Impugnatio à paritate.

Aliud est, ipsam rationē genericam, differre, aliud eam differre genericè.

Dixi mutari terminos, quia aliud est ipsam rationem genericam differre, aliud eam differre genericè seu notabiliter: quia ergo animalitas & rationalitas in homine sunt idem, si hæc differt ab equo, etiam illa: at ob eamdem rationem sicut illa non differt summè seu genericè, ita nec rationalitas differt summè: & sicut rationalitas differt specificè, ita animalitas mea differt specificè, quia totus ego specificè differo, & totus non differo genericè. quod eodem modo applicatur ad indiuiduationem, Totus differo paululùm à Petro, & totus non differo valdè notabiliter seu specificè. quod idem est. Tetigi breuiter hoc argumentum quia ex eius solutione desumenda est præcedentis solutio. 7

Thomistæ dicent.

Dicere ergo poterunt Thomistæ, ex eo quòd ratio specifica & indiuidualis Michaëlis sint idem, inferri benè. *Ratio specifica vt differat notabiliter à Gabriele, est independens à materiâ; ergo etiam ratio indiuidualis erit independens à materiâ*, debet tamen poni idem terminus, *vt differat notabiliter:* at, sicut ratio indiuidua vt non notabiliter, sed parum differat, dependet à materia; ita ratio specifica, vt parum differat: pendet à materia: seruatis enim eisdem terminis, quod prædicatur de vna, prædicatur de altera, propter vtriusque identitatē inter

inter se:atqui si mutentur termini,quales sunt, differre notabiliter, & differre parum, non fit contradictio etiam respectu eiusdem formalitatis ratione nostrâ; vt si dicatur, Indiuiduatio pendet à materiâ vt parum differat, non pendet vt multum differat. Quare autem in ordine ad magnam differentiam non pendeat à materiâ, in ordine verò ad minorem seu indiuidualem pendeat; Thomistæ dicent. quòd si non dederint bonam rationem poterunt quidem impugnari; at non hoc argumento de identitate rationis specificæ cum indiuiduali,sed quo ipse Hurtadus, Suarius, & omnes vtimur,quòd scilicet gratis ad vnam differentiam requiratur ille ordo, & non ad aliam. quod longè aliud est argumentum à contradictione in exigentiâ, quo vtitur hîc Hurtadus.

Interrogatio.

8 *Eamdem sententiam aliter probat Vasquez.*

Hanc etiam communiter sententiam aliter probat P. Vasquez disput. 181. num.8. supponendo, nihil posse habere suam indiuiduationem per aliquid sibi superadditum, sed necessariò omnem indiuiduationem debere esse indentificatam cuilibet rei. vnde infert, eam etiam debere esse identificatam Angelo: gratis enim dicitur esse identificata vni, non verò alteri; ergo Angelus potest etiam habere indiuidualitatem intra eamdem speciem.

Thomistæ respondent.

Verùm neque hæc ratio probat vllo modo intentum. Respondebunt enim Thomistæ, certissimum esse,indiuiduationem ei rei in quâ reperitur, omnino debere esse identificatam: at vbi non reperitur,non posse esse identificatam cúmque aliunde supponant, Angelos non distingui solo numero, docebunt consequenter in eis nec distinctam nec identificatam esse posse.

Ratio eorum est.

Rationem verò vlteriorem addere possunt,quia scilicet illa indiuiduatio, licet identificata, est tamen respectiua ad aliud, sicut animalitas licet identificata homini,est respectiua ad sensationem; ergo indiuiduatio,quæ est respectus quidam in ordine ad materiam, & Angeli non habent talem respectum,non habent etiam sibi identificatam indiuiduationem intra eamdem speciem, & hanc esse inter Angelos & res materiales differentiam, quam hoc argumento P. Vasquez non impugnat. His ergo argumentis omissis,sufficiant quæ suprà posuimus.

SUBSECTIO TERTIA.

Respondetur argumentis Thomisticis.

Primum argumentum ex Aristotele.

AD primum desumptum ex Aristotele docente, quantitatem esse principium indiuiduationis, respondeo, non teneri nos omnia quæ Aristoteles docuit, defendere,maximè quando de Angelis agitur,ipsi Thomistæ,licet non reflectentes
9 se super hoc, illum deserunt in indiuiduatione gratiæ & visionis beatæ, &c. vt paulò antè dixi; iam ergo propositio Aristotelis vniuersalis nec à Thomistis defenditur, liceat ergo & nec à me.

Aristoteles explicatur.

Adde, posse vtcumque Aristotelem explicari, vt non dixerit vnicam caussam indiuiduationis esse quantitatem,sed illam sufficere ad indiuiduandum, etiamsi alia principia indiuiduationis reperiantur. quod verum est: nam duæ formæ eo ipso quòd respiciant distinctas quantitates, sunt etiam inter se distinctæ.

Ad Granadi confirmationem respondeo.

Ad confirmationem Granadi, quæ aliorum etiam est, respondeo me mirari, quòd ex ea non intulerit, nec quidem specie Angelos multiplicari posse: nam Deus ob summam actualitatem non solùm non potest habere multiplicationem in indiuiduo, sed multò minùs in specie. Dico *multò minùs in specie:* si enim per impossibile plures dij non repugnarent, potiùs illi forent solo numero distincti quàm specie diuersi. quod euidenter ostendo ex aduersariorum doctrina: nam si specie essent diuersi, non possent esse æquales in perfectione, quia duæ species necessariò sunt inæquales. at eo ipso, qui esset minor, non esset Deus; hoc autem inconueniens cessaret, si ambo essent eiusdem speciei. Item duo dij etiam æquales,ideò dicuntur repugnare, quia vnus posset alteri resistere contrarium volendo. Quæ ratio etiam magis impugnat multiplicitatem diuersarum specierum,quàm intra eamdem: faciliùs enim concipere possumus duo indiuidua sibi omnino
similia,idem semper velle & vnum alteri non resistere, quàm si duo ea sint specie inter se valdè diuersa. Adde tunc neutrum habiturum aliquam alterius perfectionem, ideóque nec futurum infinitum. Vides ergo confirmatione P. Granadi potiùs probari, repugnare duos deos specie diuersos, quàm solo numero, & consequenter potiùs Angelos specie non distingui,quàm non distingui solo numero. 10

Ratio responsionis.

Argumento absolutè respondeo.

Absolutè ei argumento respondeo, rationes, quæ ob supremum Dei dominium probant illum non posse vllo modo multiplicari, penitus cessare in Angelis. Vnde saltem specie multiplicabiles sunt, quæ multiplicatio magis repugnat Deo, vt dixi, quàm intra eamdem speciem; ergo à fortiori intra eamdem speciem Angeli potuerunt multiplicari.

Secundæ confirmationi satisfit.

Secunda confirmatio ex eo quòd diuersitas numerica sumatur præcisè ex hæcceitate,quæ est infima differentia,ergo etiã debet sumi ex infima parte physica,iam est supra contra Patrem Granadum retorta, eò quòd omnia accidentia Angeli distinguuntur numero, & tamen respiciunt infimam partem physicam. Absolutè respondeo, negando indiuiduationem numericam infimam esse: licet enim sit vltima, non tamen ideò minùs perfecta, imò quò magis descendunt differentiæ, eò sunt perfectiores; animalitas enim est perfectior quàm vitalitas, & rationalitas perfectior quàm animalitas; ergo eò quòd Petreitas sit post rationalitatem, non ideò est imperfectissima. Secundò malè dicitur, indiuiduationem esse vltimam differentiam:ostendi enim alibi,etiam ante rationalitatem animalitatẽ concipi cũ indiuiduatione incompleta:&sic de omnibus ceteris rationibus communibus. Tertiò, quidquid de hoc sit,consequentia est
mala à differentia vltima ad materiam primam, 11
quia potiùs genus comparatur materiæ, & differentia formæ physicæ; ergo non à materia, sed à forma deberet sumi differentia indiuidualis,iuxta illud principium quod supponitur in argumento. Respondeo ergo, non esse bonum argumentum in his & similibus quæstionibus à conceptibus metaphysicis ad res physicas,nec potest à Granado vlla ibi connexio ostendi.

Absolutè respondeo.

A conceptibus metaphysicis ad res physicas malum est argumentum.

SUBSECTIO QUARTA.

Conclusio quæstionis.

Concluditur, posse dari Angelos eiusdem speciei numero distinctos.

DICENDVM ergo PRIMÒ est, dari posse Angelos eiusdem speciei numerò distinctos, non secùs ac aliorum entium omnium,non solùm de potentiâ absolutâ, eò quòd nulla nec apparenter

ter ex tali possibilitate sequantur contradictoria, sed etiam naturaliter; quia nihil est in rerum naturâ, quod, producto vno Angelo viuius speciei, magis petat, ne alios eiusdem speciei producatur, quàm ne producatur diuersus. Ratio autem est, quia nullus alteri est contrarius, nec item aliis corporibus, ergo etiam naturaliter omoea existere possunt. vnde alibi intuli, omnes quotquot Deus nouit scientia simplicis intelligentiæ, posse simul etiam naturaliter produci. quod à fortiori certissimum est de multis indiuiduis numero finitis intra eamdem speciem.

Ratio est.

Porrò Angelos intra eamdem speciem numero multiplicabiles esse, est, vt suprà dixi, communissima sententia, & fatetur id P. Granadus, multos pro eâ suprà citans.

Nec repugnat, dari Angelos specie diuersos.

12 DICENDVM SECVNDÒ, neque item repugnare multos Angelos specie diuersos. Hæc ab omnibus ferè admittitur vt certa, quia nulla potest esse in eâ multiplicatione repugnãtia. Dixi ferè ab omnibus admitti, quia Bonauẽtura, Albertua Magnus, & Guilielmus Parisiẽsis apud Suarez c.12. o.3. contrariũ sentiunt. fundamentum eorum est, quia in tantâ Angelorum simplicitate, no videtur possibilis diuersitas specifica: verùm facilè id negatur: possunt enim se excedere in exigentia specierum, quòd vnus plures aut nobiliores petat. Secundò, quòd vnus sit altero fortior, velocior, &c. Denique, vt alibi dixi, independenter ab omni alio ordine, ad diuersa connotata babere possunt diuersitatem specificam ex se formaliter: sicut enim diuersitas ipsorum terminorum non desumitur ab aliis terminis dioersis, alioquin procederemus semper in infinitum; ita in ipsis caussis aut substantiis dari potest diuersitas specifica independenter ab eo respectu.

Bonauentura & alij apud Suarez tenent contrarium. Contrà est.

Replicabunt. Respondeo.

Poteruot tameo replicare. Ergo etiam erunt possibiles animæ rationales specie diuersæ. Respondeo ita esse, oec facilè ostendetur vlla repugnantia. Video à Suarez oppositum insinuari suprà num. 8. eò quòd anima habere videatur infimum gradum, & nimis determinatum; ergo non potest intra illum fieri multiplicatio specifica: quæ tamen ratio non est vllo modo efficax, imò suadere videtur oppositum, scilicet, posse dari aliam perfectiorem quæ sit in altiori gradu, velquæ peteret plures potentias materiales in corpore, vel quæ cum eisdem longè perfectiùs discurreret, imò nec imperfectiorem repugnare patet, quia posset babere pauciores sensus externos & imperfectiores, exigere alias dispositiones in cor-

Suarez. ait, animas rationales non posse multiplicari specie.

Contra P. Suarez.

13 pore, &c. Constet ergo eas non repugnare. Iam nunc addo, si fortè id animabus specialis aliqua difficultas apparet, non propterea in Angelis oegandum: ergo circa possibilitatem multorum tam specie diuersorum, quàm solo numero, nullus scrupulus restat. Et hæc de primâ difficultate.

SECTIO SECVNDA

An de facto dentur aliqui solo numero distincti.

An Angeli de facto sint omnes eiusdem, speciei, vel non.

QVÆRIMVS, an sint omnes, qui de facto existunt, eiusdem speciei, an verò diuersę, an partim diuersæ, eiusdem partim. P. Molina suprà multa affert, & valdè clara Partum testimonia, qui eos omnes esse eiusdem speciei censet: etiam eadem testimonia adduxit P. Suarez postea cap. 12.

Ob auctoritatem probabilius est Angelos solo numero differre.

Pro asserentibus verò oppositum vix vlla est auctoritas. Ratio neutri fauet: res enim purè pendet ex sola Dei voluntate, de qua ex bis quæ videmus, nihil licet inferre. Vnde videtur concludi, cùm in ratione vtraque pars sit æqualis, in auctoritate verò prævaleat altera, probabilius esse, eos solo numero differre.

Obiectio.

Dices, Ordinum, officiorum ac gratiarum diuersitas arguit naturæ diuersitatem: Deus enim naturæ perfectioni sese accommodauit in conferendis gratiis, Respondeo, argumentum non esse valdè efficax: nam cùm dona gratiæ sint omnino indebita naturæ, Deus potest pro solo suo libitu dare connaturalissimè inæqualia æqualibus, maiora minoribus, aut è contrario.

Solutio.

Vnde ergo constare potest, non ita factum esse? exemplum sit in hominibus ipsis, inter quos tanta est, & maior fortè gratiarum diuersitas cum solâ indiuiduali naturarum distinctione, quàm inter Angelos. Nihilominùs in hac re dubia media nobis incedendum est via, & dicendũ, probabiliu esse aliquos dari specie diuersos, aliquos solo numero. Ita Molina & Suarez suprà, & communiter Theologi, quorum auctoritas facit hanc partem probabiliorem. Ratio esse potest, quia & pulchritudini vniuersi ea varietas & vniformitas conducere valdè videtur, vt, sicut in amœno & iucundo horto non omnes flores sunt eiusdem naturæ; nec omnes diuersæ, sed rosæ multæ, lilia multa, violæ multæ, &c. ita de Angelis discurramus. 14

Concluditur, dari Angelos specie diuersos, alios item solo numero.

Congruentia.

Alias affert P. Suarez pro hac veritate bonas congruentias. Prima, quòd ad ornatum aulæ principum videtur pertinere, vt in omni ordine sit aliqua multitudo cum æqualitate.

Suarez dat alias congruentias. Prima est.

Secunda.

Secunda, quòd ad amicitiam & perfectam societatem naturæ angelicæ pertinet, habere alios eiusdem oaturæ, sicut in Beatis multi inueniuntur æquales omnino etiam in gratia, vt io infantibus cum solo baptismo decedentibus cernitur, & in adultis quoad merita etiam est probabilissimum multos esse æquales; ergo etiam Angeli inter se. Et licet posset responderi, Angelos gratia esse æquales, licet naturâ differant specie; nihilominùs congruentia allata adhuc vrget, quia similitudo in naturâ valdè auget amicitiam.

Responderi posset.

Tertia.

Tertia, quia, cùm Deus per scientiam mediam præsciuerit peccaturos multos Angelos, sine dubio, ne aliquæ integræ species omnino perirent, creauit multa indiuidua ex omnibus, vt remanerent aliqua, licet alia perirent.

Hæc probant, non omnes differre specie. Porrò multos differre, persuadet ea quàm diximus varietas in ordine ad pulchritudinem; officiorum item diuersitas bonam congruentiam efficit, licet non conuincat, iuxta dicta paulò ante. 15

Conclusioni fauet maximus Theologorum consensus.

Denique maximos Theologorum in hoc puncto consensus id probabilissimè persuadet. Solùm nobis obstant illi Patres, quos Molina & Suarez referunt, quibus ipsi respondent fortè non locutos in omni rigore Scholastico, aut non loqui de vnitate atomâ: & denique eis opponi possunt D. Thomas & alij Scholastici, qui rem diligentiùs discusserunt.

SECTIO TERTIA.

De diuisione Angelorum in hierarchias & choros.

DIfficultas hæc ad diuersitatem Angelorum inter se spectans, hîc debet expediri, habet autem

aotem de Scholastica disputatione parum, de eru-
ditione multum: eam fusè, & quà soler doctri-
na, P. Suarez suprà à cap. 13. expediuit; breuissi-
mè nonnulla perstringam, ne quid in hac mate-
riâ lector desideret.

Hierarchia idem est, quod sacer principatus,
seu sacra respublica, vnde etiam inter homines
est Ecclesiastica Hierarchia sub Christi Vicario, vt
sub capite: omnes ergo Angelos esse in tres hie-
rarchias diuisos, concors omnium Theologorum
tradit sententia; in eis verò nouem ordines reperi-
ri, probatur ex variis Scripturæ locis: nam ad Ro-
manos cap. 8. tres numerantur, Angeli, Archange-
li, Principatus: ad Colossenses 1. Throni, Domi-
16 nationes & Potestates: & 1. ad Corinth. 15. Vir-
tutes: Genesis 3. de Cherubinis fit mentio, & Isa-
iæ 6. de Seraphinis quo pacto eos nouem ordi-
nes S. Gregorius Papa homil. 34. in Euangelia ex
Scripturâ probat. Pro hac veritate citantur à Sua-
rio, Martialis in Epistolâ ad Tolosan. cap. 12. An-
tonius Abbas epistola 5. quæ habetur in tomo 3.
Bibliothecæ, Dionysius 5. de Cælesti Hierarchia,
Ignatius Martyr in epistola ad Trallianos, Ire-
næus libro 2. caput 54. Athanasius serm. 3. & 4.
contra Arianos, & in quæst. 4. ad Antiochum,
Basilius in Liturgia, & Chrysostomus homilia 2.
de incomprehensibili Dei naturâ, & homil. 4. in
Genesim, Cyrillus Alexandrinus lib. 1. in Ge-
nesim, Damascenus lib. 2. cap. 3. Clemens Ro-
manus lib. 8. Constitut. cap. 12. Hilarius in Psal-
mum 134. Innocentius III. in lib. 2. de Myste-
rio Missæ caput 62. Laurentius Iustinianus in serm.
de Angelis. Vnde de hac re dubitare non licet.

An nouem Angelorum chori significent personas distinctas munere & dignitate.

Quæri tamen potest, an illa nouem nomina
significent personas distinctas munere & digni-
tate. Nam sæpè in Scriptura promiscuè ea no-
mina omnibus Angelis tribuuntur; nomine enim
Angeli omnes designantur. Ideò August. in En-
chiridio cap. 58. fatetur se ignorare, quid ea no-
mina, Sedes seu Throni, Dominationes, Pote-
states, Principatus, significent. Respondendum ta-
men, esse nomina & personarum & officiorum
distincta, quia ita Dionysius suprà ceterique Pa-
tres tradunt, maximè autem Gregorius Papa ho-
mil. 34. citatâ vbi id ex Scripturâ colligi indubi-
tanter affirmat, & Augustinus ipse contra Priscil-
lianistas cap. 11. licet dicat ignorare se quomodo
differant; differre tamen ait indubitata se fide te-
17 nere. Quòd verò aliquando promiscuè vsurpen-
tur illa nomina, non obest statutæ veritati, quia
ob conuenientiam naturæ, & similitudinem
officiorum apud nos exhibitorum, iam ab vno or-
dine, iam ab altero solemus, quando minùs scho-
lasticè loquimur, illa nomina miscere.

Respondendum affirmatiuè.

Ordines Angelorum explicantur. Angeli. Archangeli.

Circa explicationem verò eorum ordinum, in-
fimus dicitur Angelorum, à communi vocabulo
ministrandi hominibus, quod etiam minimam
eorum arguit perfectionem. Archangeli in al-
tiori ordine supra Angelos constituuntur: incer-
tum autem, an ea excellentia consistat præcisè
in maiori perfectione eorum, an verò etiam in
aliquâ iurisdictione supra Angelos. Primum pu-
tat Suarez esse probabilius, quia Angeli præ-
sunt minoribus personis, Archangeli maiori-
bus; diuus tamen Dionysius etiam videtur ad-
mittere aliquam iurisdictionem cap. 9. & illu-
minationem etiam, quod Suarez explicat de in-
directâ potestate, quando ratione personæ altio-
ris, cuius custos est Archangelus, videtur neces-
sarium, vt possit aliquid imperare Angelo cu-
stodi personæ inferioris, & subiectæ alteri per-
sonæ, cuius Archangelus curam habet. Tertius
in hac hierarchia ordo est Principatuum, qui-
bus sine controuersia tribuitur aliqua iurisdi-
ctio ad imperandum Angelis, & Archangelis ad
instruendum & illuminandum, iuxta disposi-
tionem diuinæ prouidentiæ sibi manifestatam. Ex 18
his autem creditur verosimiliter, aliquos susci-
pere curam regnorum, aut Regum vel Pontifi-
cum, & in hoc ordine collocat D. Dionysius S.
Michaëlem: hoc tamen vltimum valdè est du-
bium; multi enim arbitrantur eum esse ex su-
premo Seraphinorum ordine, de quo fortè aliquid
infrà.

Principatus.

Potestates.

Secunda Hierarchia in infimo ordine habet
Potestates, ad quas dicitur pertinere, vt statuant
& disponant, quæ per præcedentem hierarchiam
sunt executioni mandanda, ita vt hi mandent, &
tres inferiores exequantur. Quibus etiam S. Gre-
gorius tribuit in dæmones specialem potestatem.
Secundi in hac hierarchia sunt Virtutes, de quibus
D. Dionysius ait cap. 8. *virilem quamdam forti-
tudinem habere, quâ in actionibus suis omnibus ad
imitationem Dei potenter assurgunt.* Hinc dicitur
ad eos pertinere, efficere opera omnia miraco-
losa, quæ extra communem caussarum cursum
contingunt. Tertius & supremus locus in hac hie-
rarchia Dominationibus tribuitur. Dionysius
cap. 8. eas dicit *intelligentias celsiores, omni infe-
riori submissione liberas, & omni seruili & immuta-
tioni obnoxio opere superiores.* Quæ verba satis ob-
scura sunt, & omnibus Angelis aptari posse vi-
dentur; explicantur tamen communiter, vt Do-
minationes non exerceant aliqua inferiora mini-
steria; sed mandando præsint; differunt tamen à
Potestatibus, quibus etiam diximus conuenire im-
perare, quòd Potestates tantùm primis tribus
ordinibus, at Dominationes etiam ipsis Potesta-
tibus & virtutibus præsunt.

Virtutes.

Dominationes.

Circa horum ordinum dispositionem aliqua 19
est inter auctores varietas. Quidam ad hierar-
chiam infimam reducunt Virtutes. Communis ta-
men sententia cum D. Thomâ 1. p. quæst. 108. &
Damasceno lib. 2. cap. 3. prædicto modo eos dis-
ponit, & est sententia D. Dionysij cap. 8.

D. Thomas cum communi sententia.

In perfectissima & tertia hierarchia infimi sunt
Throni, secundi Cherubini, tertij Seraphini, qui
omnes solùm occupantur diuinæ Maiestati assi-
stendo, & per se non mittuntur ad opera exterio-
ra. Seraphini dicuntur à plenitudine amoris, Che-
rubini à scientia, Throni, quòd sint quasi sedes
Dei.

Throni, Cherubini, Seraphini.

Occurrunt autem hîc tres difficultates. Pri-
ma, quia non explicatur, quid sit esse sedem
seu thronum Dei. Secunda, quia Seraphini, si
in amore & meritis excedunt, ergo etiam in
scientia & visione Dei, quæ respondet amori.
Tertia, quia hæc inæqualitas inter omnes Ange-
los reperitur, etiam in inferioribus hierarchiis,
& fortè intra quemlibet ordinem, ergo non suf-
ficit ad constituendam hic singulariter diuersita-
tem ordinum.

Difficultas Prima. Secunda. Tertia.

Ad secundam respondet Suarez, Seraphinos
specialiter ab amore commendari, quia amor in
genere moris excellentior est, & ille est visionis
caussa: vnde per hoc significatur, eos omnium
esse nobilissimos. Primæ respondet, Thronos
ideò dici, quia id quod cæteris Angelis inferio-
ribus conuenit, specialiter, maiorique cum per-
fectione conuenit Thronis. Sed hinc tertia diffi-
cultas maiorem vim habet, ergo in eo sensu etiam
Seraphini dicendi sunt Throni.

Ad secundam respondet P. Suarez.

Primæ respondet.

Hinc augetur tertia difficultas.

20 P. Suarez fatetur ingenuè, se non scire, quî possit explicari ea diuersitas: & cur, si ex Seraphinis perfectiores seligamus, non possint constituere duos ordines inter se diuersos, sicut constituunt diuersum à Cherubinis, ideò arbitratur esse aliquas proprietates diuersas, nobis tamen occultas, in quibus distinguuntur. *Responderi posset.* Verùm posset fortè quis dicere, Seraphinos omnes æquales esse inter se, Cherubinos omnes inter se, & Thronos inter se: ideóque solos tres ordines constitui, non verò Cherubinos cum Seraphinis, quia hi omnes sunt perfectiores, inferiores hi: & per vocabula illa, Amor, Scientia, Sedes, quæ alioquin omnibus Angelis sunt communia, significari eorum excessum respectu sex inferiorum Angelorum ordinum, & simul inter se, dum amor vt quid supremum tribuitur primis, scientia secundis, & sedes tertiis. *Replica.* Solutio hæc tollit quidem omnem difficultatem, si fundamentum aliquod haberet ad probandam eam æqualitatem: cúmque communiter in quolibet ordine dicatur aliquis esse supremus, vnde inter Archangelos quidam Sanctum Gabrielem, alij Michaelem vt supremum constituunt; alij verò eum Potestatum supremum, alij etiam Seraphinorum; non videtur probabile, in tribus supremis ordinibus omnes æquales esse intra suum ordinem.

Solutio roboratur. Adhuc tamen posset quis iterùm eam solutionem roborare. Videtur enim certum, inter Angelos beatos multos esse inter se omnino æquales, & supra omnes alios. Post hos verò primos multos esse æquales inter se; ac tandem alios his duobus primis inferiores, inter se tamen æquales. quo dato ordine, clarè apparet, quomodo constituantur ordines illi, quilibet ex æqualibus constans.

21 *Contra solutionem.* Nihilominùs adhuc nequit solutio sustineri, quia inter tot myriades Angelorum improbabile omnino est, solùm fuisse nouem inæqualitates in meritis, seu nouem præcisè differentias meritorum; ergo improbabile est, quemlibet ordinem constare tantùm ex Angelis habentibus eadem omnino merita: quòd si semel intra aliquem ordinem datur inæqualitas, gratis ea negatur in supremis Thronorum, Cherubinorum, &c. *Secundò reiicitur solutio.* Secundò absolutè reiicitur illa solutio, quia videntur illi ordines constituti ante merita, vnde Lucifer è Seraphinorum numero cecidisse dicitur, ergo ea constitutio ordinum non sumitur ab eâ æqualitate Seraphinorum in meritis, &c. *Responderi potest.* Video huic impugnationi responderi posse, eam æqualitatem consistere in gratia sine meritis infusa æqualiter illis supremis, quâ etiam omnes qui manserunt, æqualiter vsi sunt, ideóque posteà in meritis manserunt æquales. Opinantur enim multi, Angelos, qui æqualem habuêre gratiam, æqualia habuisse merita. sed de hac opinione infrà, quæ mihi videtur valdè incerta, vnde adhuc impugnatio secunda locum habet.

Argues. Verùm ex eâ sic argues contrà totam huius sectionis doctrinam: si Angelorum ordines fuêre cōstituti ante merita, & qui habuit maiorem gratiam, fortè minùs intensè respondit; qui verò habuit remissiorem, fortiùs respondet; ergo multi, qui erant in superiori ordine ob gratiam eis collatam

22 maiorem, fuêre posteà in meritis minores, quàm alij qui in inferiori ordine erant, & meliùs operati sunt. vnde rursus infertur, Ergo vel in ordine altiori sunt multi Angeli cum minoribus meritis & gloriâ, quàm in inferiori, vel post merita permutarunt locum; & qui erat in altiori, cecidit ad inferiorem; qui verò in inferiori, ad superiorem ascendit. vtrumque autem videtur absurdum.

Respondent. Facilè ab hac difficultate se expediunt illi (de quibus paulò antè) aientes æqualia habuisse merita, qui æqualem habuêre gratiam. *Dicendum puto.* Ego verò quia ab eâ doctrina mihi dubia abstinendum puto, aliter respondeo, etiamsi qui intra eumdem ordinem habuerunt gratiam eamdem, non responderint æqualiter; semper tamen infimum supremi fortiùs respondisse, quàm infimi supremum. *Admissa scientia media, facilis est responsio.* Nec in hoc est vlla difficultas in sententia admittente scientiam mediam: viderat enim Deus antequam eos decerneret creare, qui essent fortiùs responsuri; vnde facilè potuit in supremo v.g. ordine eos solos ponere, quos sciebat, etiamsi inæqualiter inter se, fortiùs tamen quàm ceteros responsuros, & sic descendendo per ceteros ordines.

Secundò responderi potest. Secundò responderi potest; excessum in gratia, sine meritis donata his qui in altiori ordine erant, tam magnum fuisse, vt, licet minùs intensè responderint, adhuc tamen manserint simpliciter cum maiori gratia, quàm inferiores, siue merita habuerint maiora, siue minora.

Tertiò quis respondebit. Tertiò fortè responderet quis, posse optimè admitti, aliquos Angelos cum maiori gratia & beatitudine esse in inferioribus ordinibus, quàm aliquos ex superioribus, sicut in republica Ecclesiastica multi cum meritis maioribus sunt in inferiori ordine, quàm sint sæpè Episcopi & Pontifices; quia 23 *A paritate.* cùm ordines illi non assignentur nisi ad munia aliqua circa homines, non videtur inconueniens, vt aliquis, qui beatior est, exerceat aliquid minus quàm alius: sicut, licet nuntiare beatissimæ Virgini Verbi Incarnationem fuerit maximum ministerium, non ideò censetur Gabriel omnino supremus, & maior Seraphino, qui Isaiæ labia sanctificauit, quod sine dubio fuit opus minùs perfectum. *Instantia de Gabriele.*

Hæc tertia responsio, licet sit probabilis, non est tamen simpliciter vera. Hæc tamen tertia solutio, licet probabilis, non est simpliciter vera, quia licet, dum sumus in via, possit quoad exteriorem honorem inferior esse qui maior est in meritis: at in cælo, vbi locus est præmij: qui in gratia maior est, in maiori etiam est dignitate; quòd si officium subire debet, illud certè nobilius erit.

Instantia de Gabriele non vrget. Neque instantia de Gabriele vrget: dico enim, vel ex eo capite eum censeri à multis supremum absolutè inter omnes Angelos, vel certè inter eos qui ad inferiora sunt destinati; Seraphini autem, quia superiores sunt, non sunt per se ad hæc inferiora munia destinati. *Respondetur ad illud de Seraphino Isaiæ, & obiectio tacita soluitur.* Quòd si ob aliquam caussam semel quid simile præstent, id non tollit maiorem eorum dignitatem. & hoc modo respondetur ad illud de Seraphino Isaiæ, & quod de Cherubino ante portam paradisi obiici poterat. de quo infrà rursus redibit sermo.

SECTIO QVARTA.

Incidentia quædam dubia circa hos ordines.

SVBSECTIO PRIMA.

Duo priora expediuntur.

PRimum est, vtrùm Angeli vnius hierarchiæ differant in naturâ specie ab aliis, quod idem de vno ordine respectu alterius dubitari potest. Et habet difficultas hæc locum ex his, quæ suprà diximus, de facto dari Angelos aliquot specie diuersos, aliquot verò solo numero. 24 *An Angeli vnius hierarchiæ differāt specie ab aliis.*

Suarez affirmat, pro se citās multos. P. Suarez cap. 14. vniuersaliter affirmat, citatque pro se D. Thomam & eius scholam. Verùm hæc

auctoritas,

auctorit- quia supponit non posse dari duos Angelos ei- ...an speciei, non est bona in nostris & Patris Suarez principiis: citat etiam Scotum, Gabrielem, Durandum, Alensem, & alios. Fundamentum illius est, quia supponit & gratiam datam omnibus iuxta proportionem naturę, & omnes insuper toto conatu iuxta possibilitatem respondisse: vnde infert; Ergo si duorum ordinum Angeli sunt eiusdem speciei, debebunt esse æquales omnino in gratia; hoc autem dici non potest: si enim vnus non est maior alio nec in natura, nec in gratia, cur vnus ad superiorem, alter ad inferiorem ordinem spectabit?

Ratio eius est.

Responderi posset.

Quia verò posset quis dicere, etiam in indiuiduis eiusdem speciei dari aliquam inæqualitatem, ratione cuius possent diuersi chori constitui, addit, parum esse probabile, Deum eam solam inæqualitatem attendisse in distributione gratiarum: sicut, licet animæ nostræ habent etiam indiuidualem inæqualitatem, non eam attendit Deus in distribuenda gratia: vt ideò maiorem nobiliori animæ largiatur.

25 *Ratio reiicitur.*

Neque hæc ratio videtur mihi sufficiens. Primò, quia duo illa, quæ supponit, scilicet datam gratiam iuxta naturarum diuersitatem, & omnes quantum potuerunt, respondisse, sunt meo iudicio valdè incerta, de quo infrà fusiùs. Nunc verò breuissimè, quia, sicut Lucifero in gratiis excitantibus & auxiliis dedit minus quàm infimo ex his qui perseuerarunt, non obstante immenso in naturâ excessu; ita videtur longè probabilius, in ipsâ gratiâ habituali non dedisse plus omnibus perfectioribus: numquid non maius longè est beneficium, dare auxilia efficacia ad perseuerandum cum minori etiam gratiâ infusâ, quàm ea auxilia negare, & permittere eum labi, ac totam gratiam amittere? Nec sufficit dicere, in potestate Angeli fuisse ea auxilia facere efficacia; quia esto id ita sit, extra controuersiam tamen est, speciale Dei esse beneficium, dare ea auxilia quæ præuidet futura efficacia. Sicut ergo hoc beneficium, quod est maximum, negauit maiori, minori verò concessit; cur non maiori concesserit æqualem gratiam habitualem cum minori? certè ego non video, cur in vno puncto debuerit Deus naturam attendere, non in altero, quod maioris momenti est. Nec possunt congruentiæ excogitari pro vno, quæ non vrgeant eodem modo in alio.

Effugio obuiatur.

Impugnatio à fortiori.

Hinc constat à fortiori falsum esse, quod de æquali merito eorum qui æqualem habebant naturam dicitur: nam saltem in gratiis excitantibus non attendit Deus perfectionem naturæ; ergo non omnes eiusdem naturæ, & si vis, etiam habentes eamdem gratiam infusam, sunt æqualiter excitati, ergo nec æqualiter consenserunt, ergo neque

26 æqualia habuêre merita. Adde, cùm illi omnes passi sint grauissimam tentationem à suggestione aliorum malorum, incredibile penitus videri, inter infinitas propè miriades eorum qui assensi sunt Deo, omnes assensos summâ quâ potuerunt intensione, & eam tentationem in aliquibus saltem non impediuisse, ne tanto conatu & intensione responderent: sicut enim in omnibus qui ceciderunt, effecit vt nullo modo responderent, cur non in aliquibus intensionem saltem impediuit? Verùm de hoc, vt dixi, fusiùs infrà.

Quod additur de diuersitate numerica displicet. Instantia non vrget.

Quod verò additur de diuersitate numericâ, etiam displicet, quia cùm Deus eam optimè nouerit, non fuit ei difficile (si semel maiorem perfectionem naturalem ostendere voluit) iuxta illam maiorem dare gratiam. Neque instantia à nobis vrget, nec benè asseritur, non posse dari disparitatem; est enim ea facilis & obuia: quia nobis non infundit gratiam habitualem Deus gratis, sicut Angelis, sed vel per merita, vel per Sacramenta; vbi non attenditur maior naturæ perfectio, sed valor & Sacramentorum & meritorum: sicut in remuneratione Angelorum post merita non dedit Deus plus nobiliori quà tali, sed quà meliùs operanti. at in prima collatione gratiæ Angelorum, quia non attendit Deus merita, potuit habere eam considerationem maioris dignitatis, etiam indiuidualis, sicut Suarez dicit habuisse respectum ad maiorem specificam: cur enim (& hic ego potiori iure dico non esse disparitatem) maximus excessus specificus caussauit maximum in gratia, & minor indiuidualis non caussauit etiam suo modo minorem, iuxta illud, sicut se habent octo ad octo, ita quatuor ad quatuor?

27 *Contra Suarez quoad Patres pro se citatos.*

Tertio loco adducit aliquos Patres, Dionysium cap. 5. verùm ibi solùm docet, superiores graduum celsitudine differre; hoc autem posset ex solâ differentia in gratiâ intelligi. Item Nazianzenum Orat. 34. quæst. 2. vbi satis clarè diuersitatem adstruit: verùm eam specificam esse, nec leuiter insinuat, maximè cum Orat. 40. de Sacramento Baptismi expresè affirmet, se non posse eam quæstionem decidere. Damascenum item lib. 2. cap. 3. qui etiam est valdè dubius. Denique Chrysost. Homil. 2. de incomprehensibili Dei naturâ, eò quòd genera cælestia innumerabilia Angelos appellet, ergo sentit eos differre specie.

Suarez contra semetipsum.

Hoc tamen tam est contra Suarez quàm pro illo: nam si genera accipiantur logicè & propriè, non habet locum in sententia Suarez, quia vt summùm sex genera in eis admittit. sex autem genera quis innumerabilia dicet? Si verò impropriè, tunc, quæso, cur magis ad species diuersas inter se quàm ad diuersitatem eorum omnium à nobis: Aut vbi Chrysostomus insinuat eam diuersitatem esse inter Angelos vnius chori respectu alterius? de quo solùm in præsenti agimus: nam ibi esse aliquam diuersitatem, iam aliunde supponimus. Denique Chrysostomus ibi solùm intendit declarare facilitatem, quâ Deus eos creauit, cetera obiter tangit.

28 *Probabile est, Angelos vnius chori specie differre ab aliis. Replica.*

Hinc constat, valdè dubiam esse eam Patris Suarez doctrinam. Nihilominùs tamen, suppositâ semel multorum Angelorum specifica diuersitate, probabile est, eam reperiri inter Angelos vnius & alterius chori, quia nihil est quod id impugnet: & saltem id probabiliter ostendunt diuersa munia quæ illi exercent. Solùm videtur obesse quod suprà dicebam, non esse probabile, datam semper maiorem gratiam iuxta nobiliorem naturam, aut omnes quantum potuerunt respondisse. Respondeo tamen, etiamsi duabus speciebus inæqualibus dederit æqualem gratiam, saluari optimè eam diuersitatem ordinum ratione excessus in naturalibus. Nec enim possunt meritò conqueri, si qui in naturâ excedunt, etiamsi in gratiâ sint pares, præponantur aliis. Ergo ad defendendam hanc doctrinam non est necessum alligari nos ei sententiæ de maiori gratiâ, iuxta naturæ nobilitatem maiorem.

Solutio.

Ad punctum de meritis æqualibus respondetur.

Quoad punctum de æqualibus meritis facilè dicitur, cùm Deus vellet diuersos ordines constituere iuxta maiorem specificam perfectionem, ac per scientiam mediam præuidisset, qui ex superibus speciebus, si crearentur, essent fortiùs responsuri (siue omnes superiores inter se æqualiter siue inæqualiter responderent, de quo iam non

disputo) decreuisse eos solos ex superioribus creare, vt sic in superioribus ordinibus illi soli permanerent, qui & meritis & naturâ superiores essent. Noo fuit autem, vt dixi, Deo difficile, inter infinitns Angelos, quns per scientiam mediam cognonit, inuenire sufficientes ex superioribus qui fortiùs responderent, quàm alij ex speciebus inferioribus (vel vt simul hæc solutio cum præcedenti cohæteat) qui licet non fortiùs, saltem non remissiùs, mererentur, vt sic, licet inferior, esset æqualis in gratiâ, non tamen superior, & aliunde ob naturæ inferioritatem, posset ordinem etiam inferiorem constituere.

An vna hierarchia plus differat ab aliâ, quàm duo ordines eiusdem hierarchiæ inter se.

Suarez affirmat.

29 Secundum dubium, de quo etiam Suarez ibi, est, an plùs differat vna hierarchia ab aliâ, quàm duo ordines eiusdem hierarchiæ inter se, v. g. an plùs Throni à Dominationibus, quæ sunt supremæ in secundâ hierarchiâ, quàm iidem Throni à Cherubinis, & Dominationes à Virtutibus, & Angeli ab Archangelis. Concluditque affirmatiuè; imò putat Angelicam naturam vt sic esse genus subalternum respectu existentium, & contrahi in tria alia genera, quorum quodlibet includit vnam hierarchiam, vnde genere censet vnam differre ab alterâ. Explicat autem eam diuersitatem per hoc, quòd suprema hierarchia v.g. possit intelligere obiecta per pauciores species, inferior autem debeat per plures; ordines autem tres cuiuslibet hierarchiæ inter se differre in eo quòd, licet non per plures vel pauciores species, inæqualiter tamen per illas obiecta cognoscunt.

Respondeo.

Fateor ego libenter, has & similes conuenientias ac differentias genericas non repugnare diuinitus, imò optimè excogitari posse, Angelos omnes supremæ hierarchiæ non habere intellectum & voluntatem distinctas: & hanc esse rationem genericam, quâ ab inferioribus distinguuntur: quia, vt alibi docui, in ordine ad potentiam absolutam, non potest excogitari repugnantia in talibus Angelis, quorum alij habeant distinctas potentias, alij verò identificatas. Excogitari potest etiam Angelus alius, qui per se sit species multorum possibilium: non enim excedit (vt infrà dicam) hæc continentia vires creaturæ, nec facit illam infinitam, quoad possibilitatem. Hæc mihi certa.

30

De facto nihil certi statui potest circa præsentem difficultatem.

Addo tamen, non posse de facto poni eam conuenientiam genericam & diuersitatem inter Angelos, nisi purè putè diuinando, quia nec Scriptura, nec Patres, nec naturalis ratio hac de re quidquam innuit: imò, vt præcedenti dubio dixi, ferè diuinatur, ponendo omnes choros inter se specie differentes, & dicendo dari de facto aliquos specie diuersos, censet Vasquez diuinari; quid ergo recurrendo ad diuersitatem genericam, & posteà rursus ad explicationem illius? Denique addo, etiamsi maiorem velit Suarez ponere differentiam inter eos ordines, non esse necessarium ad diuersitatem genericam recurrere. Neque enim omnes species intra idem genus æqualiter inter se differunt: plùs enim differt lupus ab equo quàm à cane, & quàm equus à mulo aut asino, etiamsi omnes sint intra idem infimum genus. Vt ergo Throni plùs differant à Dominationibus quàm à Cherubinis, non est necessum eos extrahere ad aliud genus. Rem ergo quoad factum relinquo vt dubiam.

***

SVBSECTIO SECVNDA

Cetera dubia.

An intra quemuis chorum sint omnes eiusdem vel diuersæ speciei.

Quidam putant D.Th. affirmasse. Contrà est.

TErtiò quæritur, an intra quemlibet chorum sint rursus species diuersæ, an verò omnes sint eiusdem speciei. Primum affirmant nonnulli: putant enim esse sententiam D.Thomæ. Verùm iam dixi suprà, D.Thom. niti aliis principiis. Probant etiam idem ex Dionysio, qui in quolibet choro distinxit medios, infimos & supremos, vnde videntur 27. species Angelorum inferri. sed neque hæc satis sunt pro his auctoribus, qui adhuc plures multò reputant dari species: imò credunt eas esse plures, quàm sint omnes species animantium, herbarum, plantarum & aliarum rerum inferiorum.

31

De facto res est dubia.

De possibilitate specierum ego non dubito: verùm, vt ex dictis paulò antè constat, quoad factum attinet, res est valdè incerta. quo enim fundamento dicemus, Sunt tot & non plures?

An distinctio ordinum sit ex naturâ angelicâ, an verò ex gratia.

Opinio quorumdam

Quartò dubitatur, an distinctio ordinum proueniat ex ipsa naturâ angelicâ, an verò ex gratiâ. Qui eos dixerit omnes eiusdem speciei, dicet etiã necessariò à solâ gratiâ eam distinctionem ordinum ex parte Angelorum prouenire; formaliter autem & immediatè à volitione Dei id ita disponentis: qui verò differentiam etiam specificam admiserint, adhuc debent distinguere: vel enim ponunt cum æquali gratiâ dari aliquos in diuersis choris, quod suprà diximus non esse improbabile. Et tunc certum est, in eis Angelis diuersitatem illam solùm esse formaliter à differentiâ & diuersitate naturali: nam, vt supponimus, ex parte gratiæ nulla alia est; formaliter autem & immediatè à volitione diuinâ id ita statuente, quod, vt dixi, semper dicendum est in omni sententia: Deo enim id non volente, nulla aut naturæ aut gratiæ diuersitas constitueret ordines illos cum subordinatione aut iurisdictione vnius in alium.

Opinio aliorum.

Qui verò dixerint iuxta diuersitatem specificam datam fuisse diuersam gratiam habitualem, meritáque fuisse maiora (vt P. Suarius docet, & in re incertâ nos diximus probabilius esse) dicant etiam radicaliter, eam diuersitatem prouenire ex maiori perfectione naturali, quatenus ea fuit occasio, vt haberent & maiorem gratiam, & maiora merita; proximè verò ex ipsa gratia prouenire, vltimò autem & completè ex dispositione Dei.

32

An distinctio ordinum fuerit à principio creationis, an post eorum viam & merita iam consummata.

Responsio.

Hinc potest decidi quintum dubium, an distinctio ordinum fuerit ab ipso creationis momento, an post eorum viam & merita iam consummata. Cui consequenter ad dicta breuissimè satisfacio: vel enim cum æquali specifica naturâ & gratiâ data sunt inæqualia merita, quæ eos in ordinibus diuersis constituant, vt multi opinantur; & tunc certissimum est, non incepisse ordines nisi post finitam viam. vel docetur totam illam diuersitatem in natura radicari, & tunc dicendum est, eos ordines incepisse ab ipsa creatione, quantum ad actum primum, licet nõ exercuerint quidquam, nisi postquam fuere beati, nisi etiam fortè tunc Deus reuelationes & illuminationes Angelis inferioribus per superiores communicauerit. quod valdè probabile est: in eo enim statu viæ sine dubio ad resistendum Lucifero, & non peccandum, habuêre à Deo maximas illuminationes, quas tunc connaturali modo, quo & nũc, per superiores inferioribus communicauit. Et eodem modo probabiliter dicitur, etiam antè hominum creationem, in ordine ad ipsos homines Deum Angelis assignasse officia, & distinxisse modum se circa eos posteà gerendi.

Sextum

An hi ordines ſint duraturi poſt diē iudicij. Reſpondeo.

Sextum dubium, an hi ordines duraturi ſint poſt diem iudicij. Reſpondeo quoad ſufficientiam, ſiue diuerſitatem intrinſecam, ſiue in gratiâ, ſiue in naturâ, ſine dubio duraturos: ea enim non adimentur illis; quoad actualia verò miniſteria, tam
33 circa curam hominum, quàm circa illuminationes eorum inter ſe, omnino ceſſaturos; nec enim nouæ vllæ erunt illuminationes, nec circa hominum miniſteria.

Obiectio.

Dices, Si hi qui in limbo de facto ſunt, poſt diem iudicij habitaturi ſint ſupra terram, iuxta multorum probabilem ſententiam, & in vnam politicam rempublicam conuenturi, neceſſe erit vt Angeli adhuc ſint eorum cuſtodes. Reſpondeo negando aſſumptum: nam illi tunc corpore erunt impaſſibiles, tentationes aut ſuggeſtiones nullas habebunt, nec à dæmonibus, nec à carne: non ergo neceſſarium erit eos ab Angelis cuſtodiri.

Solutio.

An hi ordines ſint aliquo modo in dæmonibus. Reſpondeo Primò.

Septimum dubium, an in dæmonibus ſint aliquo modo iſti ordines. Reſpondeo inter eos eſſe aliquam præeminentiam: id quod videtur certum ex Scripturâ. Matthæi 9. princeps dæmoniorum dicitur Beelzebub. Et Paulus ad Epheſ. 6. vocat *Principes & poteſtates tenebrarum harum.* Verùm hoc vltimum teſtimonium non tam præeminentiam eorum inter ſe, quàm reſpectu hominum peccatorum videtur ſignificare. Meliùs idem ſuadet illud Chriſti Matthæi 25. *Qui paratus eſt diabolo & angelis eius*, vbi inſinuantur diabolo Angeli ſubiecti.

Secundò.

Secundò dico, Si ordines fuerunt ante peccatum, tunc per denominationem à præteritâ præexcellentiâ poſſunt dici diaboli ad diuerſos ordines pertinere, etiamſi de facto nullum ius vnus haberet in alium.

Tertiò.

Tertiò etiam eſt
34 valdè probabile, vel ob naturæ maiorem præſtantiam, vel eò quòd alios ſuâ ſuggeſtione traxerint ad peccandum, etiam nunc habere ſuam iuriſdictionem in illos, & conſtituere politicam rempublicam.

Obiectio.

Dices, Qui alios ſeduxit, grauiùs peccauit, ergo non debet ideò vlla ei iuriſdictio concedi, ſed potiùs grauior pœna. Reſpondeo, iuriſdictionem illam non eſſe in bonum, ſed potiùs in malum illius. Nam ſicut ex tentatione hominum non accipiunt pœnæ vllius leuamen, ſed potiùs magis torquentur; ita ex iuriſdictione ad mittendos alios ad tentandum, &c. ſolam pœnam accipiunt.

Reſponſio.

An aliqui hominū ſint accipiendi ad choros Angelorum. Reſponſio.

Vltimò dubitari poteſt, an aliqui ex hominibus accipiendi ſint ad choros Angelorum. Reſpondeo vix eſſe poſſe de re difficultatem. Nam ſi ordines conſtituantur ob perfectionem phyſicam Angelorum, certum eſt homines non poſſe ad hos ordines aſſumi, quia non fient, nec poſſunt fieri æquales in naturâ; ſi verò conſtituantur per gratiam ſolam, duo adhuc ſunt certa, & vnum dubium. Primò certum eſt non eſſe materialia aliqua loca, in quibus ſedeant Angeli, vt ad ea homines, licet æqualia habeant merita, aſſumendi ſint; dicuntur tamen implere ruinas vel ſedes, id eſt numerum eorum qui lapſi ſunt. Secundò certum, nec eos aſſumendos ad miniſteria Angelorum exercenda. Dubium autem, an aliqui homines ſint futuri in meritis æquales Angelis: quis enim ſcit quanta illorum & horum ſit gratia: Beatiſſima Virgo ſupra omnes illos certò eſt, probabile etiam, aliquos futuros æquales, fortè ſuperiores (de quo rurſus infrà) multos etiam inferiores omnibus Angelis, maximè illos, qui cum ſolâ gratiâ baptiſmali deceſſerunt, aut exigua valdè habuere merita. Qui autem in particulari ſint inferiores, qui ſuperiores, qui pares, non poſſumus vllo modo decidere, quia & Angelorum & hominum intenſio in gratiâ, nobis omnino eſt incognita.

Incertum eſt, an aliqui homines ſint futuri in meritis æquales Angelis.

DISPVTATIO QVINTA.

Utrùm Angeli intellectus indigeat ſpeciebus, & pro quibus obiectis.



1 ET ſi ordo doctrinæ videbatur exigere, vt priùs de intellectu Angeli, quàm de ſpeciebus illius ageremus, cùm prior ſit potentia quàm ſpecies in ipsâ recepta; quia tamen vix quidquam de intellectu decidi poteſt, niſi præſuppoſitâ cognitione ſpecierum, quibus ad intelligendum vtimur, ideò hanc diſputationem præmittendam eſſe iudicaui. De ſpeciebus angelicis fusè Pater Suarez lib.2.

SECTIO PRIMA.

Aliqua de ſpeciebus in communi.

DE ſpeciebus in communi fusè egi in libris de Animâ, quædam perſtrinxi de viſione diſp. 8. ſect.2. nunc breuiſſimè eadem repeto, vt quæ de ſpeciebus angelicis dicenda ſunt, clariora reddantur: qui ibi dicta viderit, hanc ſectionem omittere non prohibetur, in quâ tamen difficultatem quamdam ibi non motam diſcutio.

Quid ſit ſpecies impreſſa.

Species ergo impreſſa, dicitur qualitas quædam ſimul cum potentia cognoſcitiua concurrens ad cognitionem eliciendam nomine obiecti ſiue abſentis, vel improportionati, ſiue ob aliam cauſam de facto non concurrentis. Specierum neceſſitatem nouêre Philoſophi. Primò ex potentiis externis, v. g. viſu, auditu (in guſtu, tactu, odoratu, eas non neceſſarias cenſeo) deducitur autem neceſſitas hoc modo: Non poſſum albedinem v. g. niſi rectè ante oculos exiſtentem videre, quòd ſi in medio ponatur corpus opacum, eo ipſo impeditur viſio; ergo potentia aliquid accipit ab obiecto, quod lineâ rectâ ad ipſum mittitur, & ratione cuius conſtituitur potens ad videndum; hoc autem vocamus ſpeciem impreſſam. Hinc fit 2
etiam vlteriùs, vt quò diſtantiora ſunt obiecta, quia eo ipſo non poſſunt tam intensè operari in potentiam, non ita perfectè videantur, & quando iam ſunt extra limites actiuitatis obiecti, nullatenus videri queant. cuius experientiæ rationem niſi ad ſpecies productas in oculo non poſſumus probabiliter reducere. quod enim aliqui has ſpecies negantes dixêre id reducendum ad conditionem extrinſecam, facilè refutatur. Primò, quia ſi obiectum nil producit, ſed ſolùm terminat cognitionem extrinſecè, nullam requirit ad hoc approximationem cum potentia, imò nec exiſtentiam actualem, vt patet in cognitionibus intellectualibus; eo enim ipſo, quòd intellectus habeat ſpecies de Petro, poteſt de illo cogitare, & illum

Vnde Philoſophi ſpecierū neceſſitatem, agnouerint.

Refutantur negantes, dari ſpecies.

illum cognoſcere, ſiue in hac, ſiue in illa diſtantia
ſit,ſiue exiſtat,ſiue non exiſtat.

Confirmatio.

Confirmatur: nam alioquin dum albedo eſſet
intra ſpatium, io quo poteſt videri, non debe-
ret, quò vicinior eſt, clariùs videri, & quo remo-
tior, obſcuriùs: ſi purè terminaret viſiooem, &
potentia in ſe in vno caſu æquè ac in altero, in-
trinſecè potens eſſet: nam vbicatio illa albedinis
nihil ponit in illa potentia; ſi autem admittan-
tur ſpecies, id optimè explicatur, eò quòd ad ma-
iorem diſtantiam remiſſiores producat quàm ad
minorem.

Secundò refutantur.

Idem vlteriùs reiicitur experientiis deſumptis
ex ſpeculo & corporibus reflectentibus: ſi enim
in ſpeculo non fuiſſent productæ ſpecies, quæ
inde rediteot ad potentiam per reflexionem,
cur, quæſo, ibi appareret obiectum, aut quid
conduceret ſpeculum ad viſionem, quandoqui-
dem per poſitionem ipſius non ponitur obiectum
in ipſo?

Roboratur.

3 Idem eſt in perſpicilijs habentibus diuerſos
angulos,ex quibus apparent obiecta etiam inter ſe
diuerſa. quod non poteſt vllo modo reduci, oiſi
ad mutationem ſpecierum quæ in illis producun-
tur, & inde tranſeunt ad potentiam; vnde fit, vt
quot ſunt ibi diuiſiones; quibus ſpecies quaſi
diſcontinuantur, tot reſultent poſteà obiecta,quia
quælibet ſpecies totalis vnicum obiectum repræ-
ſentat.Ex auditu etiam aliæ deſumuntur experien-
tiæ, ſed ſufficiat hæc tetigiſſe, vt ſpecierum ne-
ceſſitas deſumatur ex ſenſibus. qui fuſiùs ea vide-
re voluerit, legat diſputationem quartam de Ani-
ma à num. 2.

Patet etiam ex intellectu noſtro dari ſpecies.

Ex intellectu etiam oostro idem oſtenditur:non
enim poſſum habere cognitionem memoratiuam
de homine, quem non vidi;poſſum autem de eo-
dem, poſtquam illum vidi. cuius non poteſt eſſe
alia ratio,quàm quod ex eâ viſione producta fuerit
in intellectu aliqua qualitas, quâ poſteà vtor ad
eam cognitionem memoratiuam; alioquin quid
efficeret, quòd præceſſiſſet ea viſio, ſi nihil reale
relinquit in intellectu? Quod argumentum cùm
benè P. Vaſquez diſp. 200. cap. 3. putat eſſe efficax
pro ſpeciebus in homine; malè tamen dixit non
vrgere in Angelo, vt infrà fusè deducam contra
eumdem Vaſquez. His & aliis experientiis proba-
tur neceſſitas ſpecierum in nobis.

Quidam putant nec diuinitus dari poſſe ſubſtantiam ſine diſtinctis ſpeciebus ad cognitionẽ aliorum obiectorum, quæ in ipſa non continentur.

Non poſſum tamen non tantillum hîc cum ali-
quibus diſputare, qui docent hanc neceſſitatem
ſpecierum diſtinctarum tantam eſſe, vt repugnet
etiam diuinitus ſubſtantia aliqua non indigens di-
ſtinctis ſpeciebus ad cognitionem aliorum obie-
ctorum,quæ in ipſa non continentur. Dico, *quæ
non continentur in ipſa*: nam quæ continentur, vt
in medio, fatentur, poſſe ſine ſpecie diſtincta co-
gnoſci. Fundamentum eorum eſt, quia ad cogni-
tionem requiritur influxus obiecti per ſe, vel per

Ratio eorum eſt.

ſpeciem, iuxta illud principium commune, *Ab ob-
iecto & potentiâ paritur notitia*: ergo ſubſtantia
4 quæcumque intellectiua creata debet ad cogni-
tionem habere obiecti concurſum; ſed hunc per
ſe ipſam nequit habere, quia non poteſt eſſe ſpe-
cies infinitorum obiectorum;aliàs eſſet infinita in
perfectione, ergo indiget vel ipſius obiecti con-

Confirmatur à ſimili.

curſu immediato,vel ſpecie diſtincta. Confirmatur
à ſimili ex Deo, qui vt cognoſcat omnes creatu-
ras, debet continere perfectionem illarum, & eſſe
infinitæ perfectionis.

Impugnatio.

Huic argumenro benè viderunt aduerſarij fa-
cilè adhiberi poſſe ſolutiooem, ſcilicet ſpeciem
de infinitis obiectis non debere eſſe infinitæ
perfectionis, quia continentia obiecti, quæ repe-
ritur in ſpecie, eſt valdè imperfecta: vna enim
ſpecies accidentalis poteſt eſſe repræſentatiua
multarum & infinitarum ſubſtantiarum,quæ ſunt
valdè perfectæ, & de facto etiam hi cenſent pro-
babile, Angelos aliquos per vnicam ſpeciem im-
preſſam omnia creata poſſe cognoſcere: vnde vl-
teriùs fit, vt, licet aliqua ſubſtantia creata ſimul
contineret in ſe perfectionem huius ſpeciei im-
preſſæ, quam in Angelo ponunt hi auctores, non
continuò foret infinita. Quia ergo hæc ſolutio
ſtatim pro argumento occurrit, vrgent de nouo

Vrgent aduerſarij.

ſic: Continentia per modum impreſſæ ſpeciei re-
pugnat ſubſtantiæ, quæ valdè eſt perfecta:dedecet
enim eius dignitatem fieri vicariam & ſubſtitu-
tam aliorum obiectorum inferiorum: ergo per 5
modum ſpeciei nequit vlla ſubſtantia eſſe repræ-
ſentatiua aliorum obiectorum, ergo ſi id habe-
ret, ex continentia perfectionis aliorum obiecto-

Replica reiicitur.

rum prouenire deberet, ergo eſſet infinita. Ve-
rùm neque replica hæc ſuadet intentum: nam
nititur fundamento præcisè deſumpto ex voce
vicarij vel *ſubſtituti*. quod leue eſt: rogo enim
hos auctores, an ſpecies ſupernaturalis per ſe in-
fuſa,quam habet Chriſtus Dominus de infimo ac-
cidenti materiali, v. g. de vbicatione ſcarabæi,
an,inquam,talis ſpecies ita perfecta & ſupernatu-
ralis ſit vicaria & ſubſtituta illius vbicationis, an
non? ſi oon eſt, ergo non omnis ſpecies impreſſa
eſt vicaria obiecti, ergo etiam illa ſubſtantia,quæ
ſimul eſſet ſpecies impreſſa, non foret neceſſariò
vicaria & ſubſtituta obiectorum: ſi verò dicat,
eſſe vicariam & ſubſtitutam, iam debet explicare,
quî fieri poſſit, vt res tam perfecta & ſupernatu-
ralis in ſubſtantia, poſſit ita demitti & humiliari,
vt fiat vicaria imperfectiſſimi accidentis materia-
lis? quòd ſi hoc illi non repugnat, etiam ego di-
cam, id non repugnare ſubſtantiæ, quantumuis
perfectæ: ergo ratio deſnmpta ex voce vicarij vel
ſubſtituti nulla eſt in re.

Dari poteſt vna ſubſtantia, quæ ſit ſpecies impreſſa omnium obiectorum.

Propter hæc dixi in libris de Anima,poſſe eſſe
vnam ſubſtantiam, quæ ſit ſpecies impreſſa om-
nium obiectorum, quia neque illa eſſet infinita
(continentia enim per modum ſpeciei eſt valdè
imperfecta, nec inferens infinitatem, vt omnes
fatentur) nec eſſet propriè vicaria & ſubſtitnta
obiectorum, quia noo produceretur ab illis in
ordine ad finem hunc, nec haberet delegatam ab
eis poteſtatem, ſed propriam & independentem 6
ab illis: imò ipſum Deum continere perfectio-
nem ſpeciei impreſſæ reſpectu omnium creatu-
rarum, dixi in materia de ſcientia Dei, ideóque
poſſe ipſum Deum non ſolùm in ſe, vt in cauſſa
continente, creaturas omnes mediatè cognoſce-
re, ſed etiam immediatè determinatum à ſuâmet
ſubſtantia per modum ſpeciei, ſine vlla imper-

Notandum.

fectione, illas in ſeipſis cognoſcere. Dixi, *Non
eſſet propriè vicaria vel ſubſtituta*:nam impropriè,
quatenus vox illa ſignificat virtutem faciendi
idem, quod præſtaret obiectum, ſi eſſet præſens
& proportiooatum, libenter admitto eam ſub-
ſtantiam futuram vicariam obiectorum; at hoc
nullam dicit imperfectionem, ſed potiùs perfe-
ctionem ſimpliciter ſimplicem: poſſe enim pro-
ducere effectum,quem poteſt alia cauſſa, eſt perfe-
ctio ſimpliciter ſimplex; non ergo eſt vnde nege-
tur illi ſubſtantiæ io hoc ſenſu, imò & Deo, ratio
vicarij & ſubſtituti.

Ratio ad probandam ſpecierũ neceſſitatem nulla

Hæc circa neceſſitatem ſpecierum, ſiue diſtin-
ctarum, ſiue indiſtinctarum: rationem autem à
priori ad probandam eam neceſſitatem, nollam

video

est efficax. Quidam tamen affirmant. Reiiciuntur.

video efficacē. Quòd enim aliqui dicunt, cognitionem esse imaginem obiecti, & consequenter debere ab eo produci per se vel per speciem, reiicitur. Primò, quia supponunt id quod probandum est, scilicet omnem cognitionem esse imaginem obiecti: nam imago suprà repræsentationem solùm addit, quòd producatur ab obiecto, ideò dicerem illam repræsentare obiectum, non tamen vt imaginem: sicut cognitio diuina repræsentat quasdam creaturas, non tamen est imago illarum: &

7 in materiâ de visione ostendi, nec creatas omnes cognitiones produci ab obiecto mediatè aut immediatè, imo & aliquam posse esse reflexam super se.

Ratio difficultatis.

Ratio huius difficultatis, quia species solùm nouimus experientia, ideoque solùm possumus earum existentiam probare; sed rationem à priori ad necessitatem explicandam non videmus.

Aliorum opinio.

Quidam speciem impressam requirunt, vt determinet potentiam ad hoc obiectum potiùs quàm ad aliud.

Refellitur.

Sed & hi facilè refelluntur: nam positis in intellectu omnibus speciebus, tam ille est indifferens ad hoc vel illud obiectum, quàm sine illis; ergo species non determinat ad hoc potiùs quàm ad illud.

Obiectio Prima. Contrà est.

Dices, tunc intellectum cum speciebus esse completum ad cognitionem. Contrà, ergo non ad determinandum, sed ad complendum requiruntur. Iam autem de hoc est difficultas, cur sine illis non sit intellectus completus.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, quamlibet speciem determinate ad vnum obiectum, ideóque semper esse verum, illas esse determinatiuas potentiæ indifferentis. sed contrà manifestè

Contrà est Primò.

Primò: nam vna & eadem species potest esse de infinitis propè obiectis, ergo tunc illa non determinat ad vnum, neque ad omnia illa obiecta, quia non possunt illa omnia simul cognosci per eam speciem.

Contrà est Secundò.

Contrà Secundò, quia, si vna species non pugnat cum alterâ (vt verè non pugnat) etiamsi quælibet sit

8 determinata ad vnum obectum, non tamen determinat potentiam, quia relinquit in illâ eamdem capacitatem, quæ anteà erat ad plura obiecta: nam relinquit alias species, ergo ad determinandum propriè non requiritur species.

Ratio ad probandas species.

* Disput. 4. de Anima à num. 116. de hac difficultate fusè egi, dixique, hanc posse rationem à priori reddi, quia cognitio est expressio & repræsentatio omnium eorum quæ in obiecto sunt; vnde si potentia cognoscitiua non continet illud obiectum, oportet vt vel ipsummet obiectum per se, & per speciem aliquam, quæ sit velut semen eius, compleat eam potentiam in actu primo, vt possit formalitates omnes aut prædicata obiecti explicare: non enim videtur à semetipso posse scire qualia ea sint, nisi specialiter ad id adiuuetur modo dicto. Quod verum est in omni cognitione, siue sit imago obiecti, siue non, quia omnis est expressio & declaratio eorum quæ sunt in obiecto; vnde & in ipso Deo id ita contingere docui in materia de visione & scientia: Deus enim, quatenus continens omnes species impressas possibiles, completur in actu primo ex parte obiecti ad cognitionem omnium obiectorum, ideóque dixi, in eo dari prædicatum reale proprium speciei impressæ.

Aliud est quærere, an species requiratur; aliud an requirantur species distincta.

Aduerte, aliud est quærere in vniuersum, an in omnibus intellectibus requirantur species distinctæ, de quo egi suprà contra nonnullos, probans negatiuam partem; aliud verò quærere, an requiratur concursus obiecti aut species, siue talis species identificetur cum potentia, siue non. Hoc secundum dico vniuersaliter necessarium; & probo ex nostro intellectu, qui cùm habeat rationem potentiæ intellectiuæ, adhuc tamen eget speciebus distinctis ad cognitionem; ergo omnis potentia intellectiua, vt sit completa ad intellectionem, vel debet habere species distinctas; vel ipsas illas eminenter continere, & eis æquiualere, ita vt habeat hæc prædicata duo sibi essentialia; vnum potentiæ intellectiuæ, in quo conueniet cum nostro intellectu secundùm se; aliud prædicatum, quòd sit completa ex parte obiecti ad cognitionem, in quo differet à nostro intellectu, qui id non habet à se. In eo autem prædicato conueniret talis potentia cum speciebus nostris distinctis, quæ dant complementum ex parte obiecti, & hinc loco citato de scientia Dei explicuit in Deo prædicatum proprium speciei impressæ. Concluditur ergo necessitas talis speciei, vel distinctæ, vel identificatæ cum potentia.

Vtrùm autem ea concurrant efficienter, an formaliter, non est huius loci. quod enim de nobis dictum fuerit, dicetur & de Angelis; suppono tamen tamquam certiorem opinionem eam quæ docet, illas concurrere efficienter; quia solùm formaliter per modum rei inhærentis in potentiâ nihil faciunt, vt patet, quando eis existentibus in intellectu, nihil cognoscimus; ergo quando venimus ad actualem cognitionem, ipsæ species aliquid aliud efficiunt, quàm in intellectu iacere; illud autem non potest esse nisi efficienter concurrere: nam illuminare non possunt; non enim sunt formalis cognitio, ergo.

Species probabiliùs concurrunt efficienter.

SECTIO SECVNDA

Quid de speciebus Angeli pro se suisque passionibus & accidentibus.

VAria sub hoc titulo continentur, quæ oportet distinguere.

SVBSECTIO PRIMA.

An indigeant speciebus pro cognitione sui.

Angelus non eget speciebus distinctis vt seipsum cognoscat.

COnclusio. Vt se ipsum cognoscat, non indiget speciebus distinctis. Probatur ex dictis sect. 1. quia sicut tactum, eò quòd non percipiat nisi obiecta sibi præsentia, diximus non indigere speciebus: sine fundamento enim dicitur calorem manui inhærentem posse in eâ producere speciem sui, & non posse per se ipsum immediatè concurrere ad cognitionem;

Probatio à pari.

10 ita Angelus, cùm sit sibimet intimè præsens, gratis dicetur posse producere speciem sui in seipso; non tamen posse immediatè concurrere ad cognitionem sui; vt obiectum; aut indigere substituto aliquo à Deo sibi infuso, loco sui concurrente. cùm ipse sibi sit præsens, & nulla ratio vrgeat ad dicendum eum esse improportionatum sibi.

Duplex quæstionis sensus.

Antequam vlteriùs in huius conclusionis probatione & argumentorum solutione pergamus, operæ pretium erit notare, duplicem in hac sectione & in sequenti, quâ de cognitione aliorum Angelorum tractabitur, esse posse quæstionis sensum. Primus, qui statim apparet, an egeat speciebus distinctis. Secundus, an substantia ipsa Angeli respectu cognitionis sui concurrat efficiendo id, quod esset species distincta effectura: & eodem modo pro sequenti sect. an Angeli alij si non

sint species distinctæ, concurrere debeant vt obiectum ad cognitioné sui in altero; an verò Angelus solus ratione sui intellectus siue alio speciali concursu, & sui & aliorum cognitione efficere queat.

Sententia P. Vasquez.

Hoc vltimum asserit P. Vasquez disp. 204 c. 2. & 3. quia vniuersaliter negat, Angelos indigere speciebus ad cognitionem vllius obiecti naturalis, etiam materialis, &c. addens, neque etiam ipsa obiecta per se debere concurrere, licet satis

Contrà est.

formidolosè eam sententiam defendat. Contra eum quoad hoc punctum agam fusiùs sect. 4. Ideò hîc tantùm ea perstringam, quibus mouetur ad probandum, Angeli substantiam ad cognitionem sui non posse concurrere vt obiectum, neque in proprio intellectu, neque in alieno: è quo capite magis ipse confirmatur ad negandas omnes species, & concursum omnem obiectiuum.

P. Vasquez arguit Primò.

Arguit ergo Primò; Essentia Angeli non inhæret intellectui, ergo non potest per modum obiecti determinare ipsum intellectum ad eliciendam cognitionem sui: Patet consequentia, quia in creatis omne principium determinans debet in-
11 hærere determinato. Nec sufficit respondere, essentiam Angeli vniri ipsius intellectui: nam inde solùm sequitur, intellectum posse concurrere cum essentia; at, essentiam esse determinatiuum proximum & immediatum, nullatenus sequitur: nam omne determinatiuum proximum aduenit remoto, non contrà, remotum proximo.

Refutatur ratio P. Vasquez Primò.

Hæc tamen ratio magnâ ex parte desumitur ex modo loquendi, & videtur supponere principium falsum: falsum quidem, quia (vt paulò ante docui) non est proprium speciei determinare, vt vox ipsa *determinare* denotat: si enim daretur (quod diuinitus non repugnat) vna species impressa pro omnibus obiectis; tam indifferens esset potentia ad hoc vel illud post speciem, quàm anteà, licet nunc esset completa ad omnia. quod aliud est. Solùm ergo conuenit speciei impressæ complere aut dare intellectui continentiam quamdam intentionalé eorum prædicatorum, quę habet obiectum. Vnde manifestissimè apparet, quando ipse intellectus per se continet ea prædicata, posse illum concurrere ad cognitionem, non solùm ratione intellectus, sed ex parte obiecti quod continet, siue dicendus sit determinari à se ipso, siue compleri, siue non: quæ omnia pertinent ad modum loquendi, vt dixi. Hinç fit, illum ad cognitionem sui duobus titulis concurrere posse, & quia est intellectiuus, & quia seipsum continet. Item, essentiam animæ posse concurrere ad cognitio-
12 nem sui vt comprincipium, non solùm ea præcisè ratione, quâ ad omnes alios actus & cognitiones de ceteris obiectis, sed quatenus se ipsam simul cum intellectu exprimit. siue dicenda sit ea determinans, siue non. id quod iam non curo. Hæc omnia adhuc clariora sunt in meâ sententiâ non distinguente essentiam Angeli ab eius intellectu: tunc enim cùm ex se sit completa vt obiectum ad cognitionem sui, duo exercet munia; neque tamen propterea determinat, aut determinatur, sed ex se est completa.

Reiicitur Secundò.

Ad ea verò, quæ dicit Vasquez; determinatiuum aduenire de nouo, & essentiam creatam non determinare aliam sine inhæsione; respondeo hoc vltimum esse falsum, vt dixi, agens de speciebus tactus percipientis duritiem non receptam, in se eadem duritie concurrente vt causa, seu vt obiecto: primum verò pertinere ad quæstionem de nomine. Respondeo ergo, ideò essentiam dici determinare intellectum ad cognitionem sui, quia hic est indifferens ad alias cognitiones, ad se autem noscendum iuuatur ab essentia propriâ, siue hæc sit prior natura, siue posterior. de quo non sum solicitus. Vel si magis fugere volumus quæstiones de nomine, dicamus, Angeli substantiam posse habere duos concursus ratione nostrâ in cognitionem sui; vnum communem aliis cognitionibus de obiectis ex se distinctis: alterum specialem, quatenus se exprimit; siue dicenda sit ea essentia ex se completa, siue se determinans, proximè, aut remotè.

P. Vasquez arguit Secundò.

Secundò argumentatur P. Vasquez: nam etiam potentia visiua est sibi approximata, & tamen nequit concurrere immediatè ad visionem sui, ergo idem erit in Angelo. Hoc argumentum pro-

Contrà Primò.

bat, non repugnare quidem vnam potentiam in- 13
tellectiuam, quæ etiam ad cognitionem sui indigeat specie distincta, quia in hoc nulla apparet repugnantia, vt ex visiua ostenditur; vt tamen inferatur de facto in Angelo ita esse, non sufficit hæc instantia. Præterea multum probat ea obiectio: inde enim etiam fieret, vt Angelus neque per se, neque per speciem distinctam se posset cognoscere, nisi fortè in speculo, quia ita contingit in potentia visiua. Dico *fortè* quia neque in speculo videtur ipsa potentia visiua, quæ non est formaliter color, sed aliquid aliud sub colore latens. Ter-

Contrà Secundò.

Contrà Tertiò.

tiò nihil probat: nam si argumentari licet ex sensibus, ego pro me retorquebo instantiam: nam tactus, gustus & odoratus non indigent speciebus distinctis, sed immediatè iuuantur ipso obiecto præsenti; ergo à fortiori Angelus, qui sibimet est approximatus magis quàm calor tactui, poterit sine specie distinctâ per semetipsum concurrere ad cognitionem.

Nota, non esse vnam rationem naturalem semper reddendam pro omnibus potentiis, vel sensibus, vel obiectis.

Aduerte hoc argumento suaderi, principium illud, quod sæpè inculcaui, scilicet non esse vnam rationem vniuersalem semper reddendam pro omnibus, aut obiectis; aut potentiis, aut sensibus, sed in varias naturas reducendum varium modum operandi eorum: visus enim non percipit, nisi quæ sunt ante se, & aliquo modo distantia; auditus non est ita scrupulosus, sonũ percipit, siue à tergo, siue à latere, siue antè sit, dummodo non nimiùm distet; tactus, gustus & olfactus, sola obiecta immediatè contigua aut inhærentia percipiunt: vnde fit, vt ex nullo horum liceat aliquid inferre circa sensum in communi, & moltò minùs circa potentiam intellectiuam in communi in quâ vniuersali consequentia multi sæpè errant, vt suprà insinuaui. Non ergo licet hinc aliquid circa An- 14
gelum inferre, probanda ergo est suprà posita conclusio: quasi indirectè Angelus est sibi approximatus, & nulla ratio aut experientia nos cogit dicere, illum indigere speciebus distinctis, ergo non sunt illi superaddendæ. Fortasse, in re indiget; nos tamen quia non habemus principia ad contrarium dicendum, ideò non debemus ei in eas distinctas dare, vt in simili dixi suprà de potentiis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angelus poßit habere species distinctas sui: vbi, an se aut alios abstractiuè queat cognoscere.

Angelus potest saltem diuinitus seipsum per

CONclusio. Potest Angelus saltem diuinitus se noscere per species distinctas, etiamsi ipse sit species sui. Probatur, quia potest Deus infundere

per species distinctas nosse. Difficultas est, an id fieri possit naturaliter. Suarius negat. Contra rationem Suarij quis obiceret.

dere illi eas species distinctas de se, quas esse in aliis Angelis, infrà ostendemus, vel saltem alias omnino similes: per illas autem poterit se ipsum cognoscere; in hoc enim nulla apparet repugnantia. Illud difficilius est, an naturaliter id fieri possit. Negat Suarius, quia tales species essent otiosæ & inutiles, quandoquidem ipse sibimet est loco perfectissimæ speciei. In nostra sententia negante habitus distinctos fortassè aliquis argumentaretur contra rationem factam: quia omnis cognitio de aliquo obiecto producit habitum circa illud, non quidem qualis ponitur communiter, sed qui sit species de illo obiecto: nam alium distinctum non agnoscimus: ergo etiam Angelus, dum se cognoscit, producet talem habitum, seu species impressas de se; ergo saltem habebit acquisitas species de se ex cognitione præcedenti. Patet
15 prima consequentia: nam secunda certa est, quia etiam facilitatur Angelus ad cognitionem sui ex repetitione cognitionis de se, sicut ad cognitionē aliorum ex repetitione similium cognitionum; ergo ex hac repetitione aliquid acquirit, nil autem aliud potest esse quàm species, ergo. Hæc tamen obiectio non vrget: potest enim responderi, non omnem cognitionem producere habitum, aut species de suo obiecto: visio enim eas non producit in potentiâ visiua, eò quòd quando posteà operatura est, sufficienter adiuuatur ab ipso obiecto præsenti; ergo etiam in Angelo non sequitur eum ex cognitione sui acquirere species de se ipso, quandoquidem est sibi semper sufficientissimè proportionatus, maximè si semper maneat in actuali cognitione sui, de quo infra.

Obiectio non vrget.

Sententia P. Suarez opposita etiam est probabilis.

Hæc sunt probabilia; non tamen ita, vt sit improbabilia contraria sententia. Posset enim dici, species ab Angelo ex cognitione sui acquisitas, nō esse inutiles & otiosas, eò quòd virtus ipsius sit finita: quapropter possunt eum iuuare illæ species, vt, dum faciliùs, & cum minori conatu dicit visionem sui, maneat potentior ad alia plura obiecta cognoscenda, sicut in nobis contingit, vt quò intensiores habemus species de aliquo obiecto, eò minùs ex operatione circa illud impediamur ab attentione ad alia obiecta. Ita qui intensissimas species habet ludendi v.g. in instrumento, aut saltandi, potest etiam scientificè ludere vel
16 saltare, & simul etiam ad alia attendere; ergo ex hac parte non est improbabile, Angelum esse capacem acquirendi species da se ipso, ex frequentatione actuum circa se. Quod etiam est verum, licet semper sit in cognitione sui (de quo infrà:) poterit enim eamdem cognitionem in instanti secundo v.g. cum minori difficultate producere, quàm in primo, seu cum minori conatu. Nec tamen ideò putes eum in perpetuum acquisiturum species de se, semper intendendo præcedentes; est enim naturalis terminus intansionis sicut enim in nobis non semper per quemcumque actum intenditur præcedens species, ita neque in Angelo.

A pari.

An Angelus possit habere species abstractiuas sui, & per illas se abstractiuè cognoscere. Suarez negat, & vlterius discurrit.

Secundò potest dubitari, vtrùm Angelus possit habera species abstractiuas sui, & per illas se abstractiuè cognoscere, hoc ast, noscere se esse possibilem, non cogitando per eam cognitionem se actu existere. Negant aliqui, eò quòd in obiecto, quod essentialiter existans supponitur ad cognitionem, non potest cognitio præscindere ab existentia. Imò vniuersaliùs adhuc P. Suarez discurrit, & ait, nec quidem alterum Angelum existentem posse quidditatiuè cognosci, nisi simul intuitiuè. Rationem reddit, quia, si Angelum existentem in particulari contemplatur, noscit illum prout est in se: at in se est existens; ergo debet illum noscere vt existentem, ego & intueri. Confirmatur Primò: quia existentia non distinguitur à re existente, ergo non potest ab eâ per cognitionem præscindi. Confirmatur Secundò: Angelus per eamdem speciem noscit abstractiuè rem vt possibilem si non existat; si autem existat, eo ipso noscit illam intuitiuè; ergo nec se nec alios Angelos existentes noscere potest abstractiuè.

Confirmat Primò.

Confirmat Secundò.

Doctrina P. Suarez displicet.

Hæc tamen doctrina non placet: nam quod ad alios Angelos attinet, certissimum omnino est, 17 posse, etiamsi existant, eos noscere abstractiuè. quod euidenter sic probo: Da Michaëlem noscere quidditatiuè abstractiuè vnum Angelum possibilem, da etiam eo perseuerante in ea cognitione Angelum illum produci, inscio tamen Angelo cognoscente (quod diuinitus fieri posse negabit nullus:) certè in eo casu esset ibi cognitio quidditatiua rei existentis, & tamen non esset intuitio illius: non enim nosceret illum actu existere; ergo potest dari cognitio quidditatiua rei existentis, quæ non sit intuitiua. Imò ita de facto in ipso Deo contingit: nam ea scientia quæ dicitur simplicis Intelligentiæ, & est abstractiua, etiam manet abstractiua, licet res illa existat, & proptereà debet poni alia secunda scientia, quæ visionis dicitur, quæ cognoscat rem intuitiuè. Iam non disputo, quomodo in Deo illæ duæ distinguantur; id enim ad difficultatem de actibus liberis pertinet: sufficit enim mihi, debere nos concedere aliam scientiam saltem ratione: in creaturis autem debet esse alia etiam realiter, quia prima cognitio non dicebat Angelum actu existere: ergo illa eadem, etiamsi Angelus de facto axistat; non potest dicere, illum existere, ergo si antiqua cognitio maneat de Angelo de nouo iam existente, dabitur cognitio quidditatiua de re existentia, quæ non sit intuitiua.

A pari.

Effugij solutio.

Si verò dicat Suarez, se non loqui de tali cognitione qoidditatiua, sed de illa, quâ res illa cognoscitur vt existens, quæ non potest non esse 18 intuitiua si res existat; facilè sic argumentor, quia iam ibi supponit ipsam cognitionem intuitiuam; certum autem est, intuitiuam non posse esse nisi intueatur, nullo verò modo ostendit nullam præcisè quidditatiuam posse esse de re axistenti.

Ad Suarez confirmationem primam respondeo. Effugij solutio.

Hinc ad eius rationes & confirmationes dico, etiamsi in obiecto nihil sit diuersum, quod noscatur per vnam aut alteram scientiam; nihilominùs taman omnino eas duas distingui, quia vna dicit, *Si existat talis res, non sequentur duo contradictoria*; altera dicit, *existit*. Vide quæ fusè dixi tomo 1. in materiâ de scientia Dei disp. 25. agens de obiecto trium scientiarum diuinarum, & in Metaphysica disput. 2. explicans quid sit possibilitas rei.

Respondeo ad confirmationem secundam.

Ad confirmationem secundam dico; speciem, quæ dicit, *Petrus est possibilis*, non dicere eo ipso & necessariò, *Petrus existit*, etiamsi in re ipsâ Petrus in se existat. & idem dico de omni alia specie quæ dicit rem esse possibilem: nego enim eo ipso eam rem existere, eo ipso quòd talis res in se existat.

Respondeo Secundò, etiamsi eadem sit species; cognitiones tamen, de quibus iam hîc immediatè agimus, non esse easdem, sed vnam posse ab altera separari. Hæc circa cognitionem abstractiuam, respectu aliorum obiectorum.

Ratio Suarez vlterius reiicitur vt-

Circa ipsum verò Angelum maior est difficultas: nihilominùs argumentum P. Suarez ax eo desumptum,

poto nimium probans.

19 desumptum, quòd Angelus essentialiter supponat se existentem, ideóque nequeat se noscere vt præscindentem ab existentia; sco abstractiuè; hoc, inquam, argumentum videtur nimium probare, scilicet, nec quidem uoa ipsos posse à nobis abstractiuè cognosci. quod tamen est falsum: nam possum dicere de me, *Ego sum possibilis*, nihil dicendo, vtrùm de facto existam. Sequela probatur: nam tam necessarium est me existere, vt cognoscere me possim, quàm Angelum existere, vt se cognoscat; neque in hoc vlla esse potest inter nos & Angelum differentia.

Confirmo.

In materia de scientia Dei ostendi, etiam ipsum Deum de se saltem in creaturâ posse habere cognitionem abstractiuam: quâ solùm ratione nostra se cognoscat esse possibilem, vt io actu nostro dicente, *Deus est possibilis*: penetrans enim hunc actum, cognoscit illum habere repræsentationem Dei, vt possibilis; formaliter autem non repræsentare ipsum existentem, eo autem ipso se vt possibilem cognoscet in eo actu. Hinc à fortiori dico,

Solidatur.

etiam in Angelis posse esse talem cognitionem sui, saltem mediatam in actibus nostris quibus dicimus, *Angelus est possibilis*, non dicendo, vtrùm existat. Deinde etiam de se ipso vt existente potest affirmare præcisè suam possibilitatem, dicendo v. g. *Ego non repugno existere*, sicut etiam de Deo diximus alibi, posse hoc iudicium à nobis formari, *Ens summè necessarium non repugnat.* quæ cognitio, quia ex parte prædicati non affirmat existentiam, etiamsi illam supponat ex parte subiecti, non est cognitio intuitiua, sed abstractiua,

20 nec potest dici otiosa, eò quòd ibi sit alia intuitiua, quæ est perfectior. Etenim in intellectu etiam respectu eiusdem obiecti diuersæ cognitiones inæquales possunt benè cohærere sine otio, vt in simili diximus de Deo, & in Christo Domino omnes fatentur.

Etiam cognitio abstractiua, est quâ rei existentia cognoscitur, sed in medio imperfectiori.

Aduerte etiam esse cognitionem abstractiuam illam, quâ rei existentia cognoscitur, dummodò cognoscatur in medio imperfectiori. quapropter cognitio, quam habeo de existentiâ Dei ex creaturis, abstractiua est, & quam habeo de meâ anima, &c. ergo malè infertur Angelus non potest præscindere ab existentia; ergo noo cognoscit se abstractiuè: quoties enim suos actus penetrat, in eis se cognoscit vt caussam illorum; & licet cognoscat se existere per eumdem actum, cognoscit se tamen abstractiuè: nam se cognoscit in medio imperfectiori.

SVBSECTIO TERTIA.

De speciebus ad cognitionem suorum accidentium.

Suarez ponit in Angelis duo genera accidentium.

CVm cognitione sui videtur esse coniuncta cognitio accidentium, quæ in ipso Angelo reperiuntur: quorum benè distinguit P. Suarez eo cap 4. duo genera, alterum eorum, quæ se habent per modum passionum, qualia sunt intellectus & voluntas (iuxta sententiam eas potentias distinguentem) & potentia loco motiua, & si quæ alia dantur; hæc autem nosci putat P. Suarez in ipsâ substantia Angeli, vt continente eminenter eiusmodi accidentia: vnde sicut substantia ipsa noscitur sine speciebus distinctis, ita & eiusmodi accidentia. Quod & ego omnino verum iudico, etiam quoad cognitionem mediatam: quia verò eiusmodi accidentia immediatè in se ipsis videri possunt, ego addiderim, eamdem quoad immediatam cognitionem de illis esse rationem, quam de secundis accidentibus, de quibus iam. Eæ autem sunt ipsę species intellectuales de obiectis cognoscendis, actus cognitionis & amoris, duratio, vbicatio, motus, &c. Quoad species benè docet Suarez certum esse, per se sine aliis reflexis esse productiuas cognitionis de se ipsis: nam cùm Angelus cognoscere possit, quales ipse habeat species in se, si id non posset per ipsas, deberet habere alias, & pro his rursus alias, & sic in infinitum: vl certè aliquas haberet, quas tamen noscere non posset, ergo necessariò concedeodum est, ipsas per se immediatè posse concurrere ad cognitionem sui; nisi velimus dicere, dari aliquam speciem distinctam in ipso Angelo, quæ immediatè non possit ab eo nosci. Dixi *immediatè*: nam saltem ex discursu & abstractiuè posset illam noscere formãdo hanc rationẽ: *Non possum noscere quidquam sine specie, & nosco has species vt obiectum, ergo habeo aliquam speciem reflexam illarũ, etiamsi immediatè eam non videam.* Verùm non debemus Angelo tribuere tam imperfectam cognitionem de aliquo accidente naturali, quod in se habeat; vnde optima est Patris Suarez ratio quoad species. Eam etiam extendit quoad actus cognitionis & habitus; ibi tamen meo iudicio non habet vim: cessat enim omnino processus infinitus, etiamsi ad eos actus & habitus noscendos illum dicamus indigere speciebus: solùm enim sequitur, dari vnam speciem distinctam pro cognoscendis suis actibus & habitibus, nec ampliùs inde infertur de secondâ & tertiâ specie: nisi redeamus ad primam partem quæstionis, quòd species per se ipsam cognosci non possit.

Prima accidentia potest

Angelus immediatè cognoscere sine speciebus distinctis.

21

Opinio Suarez de secundis accidentibus.

Bona est P. Suarez ratio quoad species.

22

Suarez videtur petere principium.

Quod verò addit Suarez, eos actus & habitus esse obiecta per se intelligibilia, ideóque non indigere distinctis speciebus, habet multum de petitione principij: nam esse per se intelligibilia, & non indigere speciebus, idem est & non debet vnum ex alio probari, nisi per modum maioris explicationis: aliam verò rationem non tradit ibi. Nihilominùs non est cur dicamus, eos actus non esse proportionatos, vt sine speciebus possint cognosci. Vnde in hoc poncto sententiam P. Suarez probo. Quoad secuoda alia accidentia, scilicet volitionem, motum, &c. probabile censet cognosci per species distinctas, eò quòd illa non immediatè vniantur intellectui: nihilominùs concludit probabile esse, eam vnionem quam habent cum substantia Angeli, sufficere vt cognoscantur sine distinctis speciebus. Huic vltimæ parti acquiesco.

Secundi generis accidentia iuxta Suarez, probabiliter cognoscuntur per species distinctas.

Impugnatur Primò.

Prima verò displicet, Primò, quia in probabiliori sententiâ negante potentias distinctas, etiam volitio & motus immediatè vniuntur cum intellectu Angeli, quia vniuntur cum substantiâ, quæ est idem cum intellectu. Secundò, quia vt suprà dixi sæpè, obiectum, vt cognoscatur, non indiget vllâ vnione cum potentiâ; sufficit enim, si ab eâ non distet; ergo sine speciebus distinctis poterunt ab Angelo cognosci omnia accidentia, siue proprietates sint, siue noo, sed accidentia communia, ergo de omnibus æqualiter discurrendum est.

Secundò.

* * *

SECTIO

SECTIO TERTIA.

Quid de speciebus ad cognitionem aliorum Angelorum.

SVBSECTIO PRIMA.

Respondetur quæstioni.

Non repugnat Angelus incapax ad concurrendum immediatè cum intellectu alterum.

23 IN hac quæstione discorro eadem consequentiâ doctrinæ quâ in ceteris; dicóque non repugnare de potentia Dei absolutâ, aliquos Angelos, qui natura sua non possint per se concurrere cum intellectu alieno ad cognitionem sui, & qui non possint producere species sui: in hac enim limitatione & defectu virtutis non incloduntur duo contradictoria; nec apparenter quidem: non enim ea vis concurrendi est essentialiter annexa omoi substantiæ spirituali creatæ.

E contrario non repugnat alius capax.

Dico item è contratio, non repugnare aliquos alios Angelos, qui habeant eam vim, vel vt producant speciem sui in Angelis vicinis, sicut eam producit albedo & sonus in aëre: vis enim, quæ vni accidenti tali conuenit, cur non poterit alicui Angelo conuenire? vel alios Angelos, qui per se immediatè possint concurrere ad cognitionem sui sine intermediis speciebus, sicut concurrit iuxta probabiliorem sententiam, calor, odor, sapor per se immediatè ad cognitionem sui cum tactu, olfactu & gustu: quia neque in hac vi mediata & immediata concurrendi ad cognitionem sui, nec leuis esse potest repugnantia, cur ergo omni creaturæ spirituali negabitur?

Dubium à quorum numero sint præsentes.

Iam addo, non esse certum, vtrùm Angeli, qui de facto existnnr, sint è numero eorum qui carent eâ virtute tam mediata quàm immediata, an verò è contrstio è numero eorum qui illam habent: item an licet aliqui eâ caresnt, alij eam habeant; quia supposita vtrorumque possibilitate, potuit Deus vel hos vel illos eligere pro libitu. Ratio autem aut experientia nihil dicit, qui sint de facto producti. Auctoritas item non decidit sufficienter quæstionem: nam licet Thomistæ eis negent talem vim, admittunt tamen illam Scotistæ; manet ergo res dubia simpliciter loquendo. In dubio tamen magis propendeo, vt dicam eos habere talem vim, quia cùm concesserim eis præcedenti sect. vim producendi in se cognitionem sui per modum obiecti, & ea vis parum differat à vi producendi in alieno intellectu etiam cognitionem sui, maximè si fiat comparatio inter duos eiusdem speciei, valdè probabiliter ex vna virtute ad aliam discurritur. Accedit, quòd, cùm multa obiecta materialia eam vim habeant, meritò eamdem tribuimus Angelis: licet enim ea consequentia non sit efficax, vt sæpe dixi, est tamen valdè probabilis, quando nulla ratio aut experientia in contrarium stat; prout reuera in præsenti nihil obest, vt statim ostendo, respondendo his quæ à nonnullis obiiciuntur.

Probabilius, eos habere vim concurrendi.

Denique, quia in dubio semper debemus saluare per caussas secundas, quæ per illas commodè explicantur: atqui asserendo in Angelis esse eam vim, per modum obiecti concurrendi, magnâ ex parte id præstamus, vt paulò pòst explico: ergo.

* * *

SVBSECTIO SECVNDA.

Examinantur duo argumenta contra doctrinam traditam.

Aliqui tenent contrariam sententiam.

NOnnulli, licet hanc nostram doctrinam loquendo de possibili, probabilem reputent, probabiliorem tamen reputant contrariam, censentes Angelum non esse productiuum cognitionis sui in altero, & de facto dicunt, nullo modo ita contingere. in quo puncto conueniunt cum Vasquez disp. 204. caput. 3. Pro primâ parte afferunt rationem desumptam à Thomistis, scilicet, vt Angelus cum altero concurrat, debere illabi in intellectum alterius, illapsum verò omnem esse proprium Dei. Meritò tamen iidem formidant inniti huic rationi: est enim valde fragilis. si enim per illspsum intelligant Thomistæ intimam penetrationem cum altero Angelo, quo modo hi potuerunt dicere id esse proprium Dei, cùm omnis forma penetret suum subiectum, & omnes res spirituales possint se inuicem penetrare? si verò per illapsum intelligant vnionem, tunc etiam est improbabilis ea doctrina, quia omnis forma creata illabitur hoc modo suo subiecto; ergo illapsus non est proprius Dei. Adde, in hoc sensu non esse necessarium illapsum Angeli in intellectum alterius, imò neque penetratio est necessaria ad operandum: nam vt duæ caussæ simul concurrant, non est necessum eas se penetrare: sufficit enim si ambæ approximentur passo, etiamsi inter se illæ caussæ distent, eò quòd passum sit inter vtramque, vt dixi in Physicis. Aduerte denique circa hanc rationem, ne terreatis voce illapsus, hunc aliquando tribui soli Deo, quia vsurpari solet pro vniuersali & necessaria penetratione cum omnibus creaturis. quo sensu soli Deo conuenit: at hinc quid ad præsentem quæstionem de accidentali penetratione, seu illapsu cum vnâ aut alterâ creatura ad concurrendum cum illâ?

Ratio eorum desumpta à Thomistis, 24

Ratio explicatur & refellitur.

Quomodo illapsus soli Deo tribuatur.

Secunda ratio contraria sententia desumitur ex immaterialitate speciei.

Secunda ratio, cui aliquanto plùs fidunt iidem auctores, desumitur ex immaterialitate speciei; requiritur enim, vt species sit æquæ immaterialis cum potentia; Angelus autem inferior non est tam immaterialis quàm superior: ergo saltem hic non poterit concurrere cum superiori, etiamsi æqualis possit cum æquali, vel cum inferiori. Hæc ratio debilior est præcedenti. quid enim intelligi-

Refutatio.

tur per *æquè immaterialis*, si æquè perfecta? Hoc nô 25

potest nec quidem cogitari: nam accidentalis species inhærens Angelo non est tam perfecta quàm Angelus quem repræsentat: & in hoc sensu etiam Angelus inferior est multò immaterialior, quia est longè perfectior quàm species accidentalis residens in superiori. Imò hinc fit, in nullo sensu posse dici speciem residentem in superiori magis immaterialem, imò neque æquè immaterialem, ac Angelum inferiorem; ergo ex ratione immaterialitatis meliùs poterit inferior concurrere quàm species accidentalis, quæ est in superiore. Si verò sumatur immaterialitas pro penetrabilitate aut carentia partium, cur, quæso, species accidentalis erit immaterialior substantia perfectissima Angeli, qui licet respectu substantiæ alterius Angeli sit inferior simpliciter, est tamen incomparabiliter perfectior specie sui residente in Angelo superiori? Certè his & similibus argumentis, quæ maximè desumuntur ex terminis & vocibus aliquibus non diligenter explicatis, non potest (vt dixi sæpè) solidè difficultas aliqua determinari, vnde constat non

D esse

esse necessarium, vt species impressa sit in eodem ordine perfectionis, sed summùm in eodem genere spiritualis, si potentia est spiritualis; vel materialis, si potentia cognoscitiua est materialis.

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones examinatæ.

Tertia ratio contraria sententia.

PRima ex his desumitur ex eo, quòd Angelus concurrens ad cognitionem sui in altero, deber ex vna parte esse liber in ea productione. Quod patet Primò, quia est agens liberum, ergo erit etiam liber ad omnes actiones suas ad extrà, vt
26 patet in Deo & homine. Secundò, quia, si Angelus esset necessariò productiuus cognitionis sui, etiam eorum actus liberi haberent eamdem necessitatem producendi species, quia si, licet propinquior sit substantia sibi ipsi, quàm accidens substantiæ, non tamen habet dominium in suam substantiam in ordine ad cognitionem, multò minùs illud habebit in ordine ad actus. consequens autem est absurdum: sequeretur enim, non esse secretos eos actus liberos, & cogitationes Angelorum. Ex aliâ verò parte non potest dici, eos liberè producere cognitionem vel speciem sui in aliis: nam vix potest intelligi, omnes Angelos ex libertate fuisse determinatos ad producendas species sui in aliis Angelis. Secundò, quia inde fieret Angelum cognoscentem pendere à voluntate alterius in eâ cognitione. quod est absurdum.

Refutatio.

Verùm neque hæc ratio, meo iudicio, vllo modo subsistit. Primò, quia nullatenus repugnat, Angelum esse necessitatum ad producendam speciem vel cognitionẽ sui: quod enim Primò dicitur, omne agens liberũ ad esse liberũ, omnes actiones suas ad extrà, falsũ omnino est: quæ enim vel apparens repugnãtia potest esse in eo, quòd Angelus sit liber ad amorem, odium, motum localem, non autem ad productionem specierum; si autem in tali necessitate non includuntur duo contradictoria gratis dicitur, eam repugnare omnibus Angelis, non dico, eam eis conuenire; fortasse enim ex naturâ suâ aliqui, aut multi, eam non habent. At id probari non debet ex ratione communi, quasi omnibus Angelis id repugnaret, eò quòd sint liberi ad amorem, ideò licet fortasse om-
27 nes illi eam libertatem habeant ad productionem specierum; non tamen id benè colligitur ex libertate ad amorem. Quod additur, Deo & homini

Ad paritatẽ respondeo.

eam necessitatem non conuenire, ergo neque Angelis intermediis? iam dixi sæpè esse insufficiens: nam Deo & homini conuenit posse producere filiom, ergo & Angelis. Mala est consequentia; ita in præsenti dico eam esse malam. Ratio à priori est, quia aliquando ex suis differentialibus rationibus duę naturæ, suprema & infima, possunt cõuenire in aliquo prædicato: quòd tamen non reperiatur in naturis intermediis ob specialem earum essentiam, vt in exemplo posito de vi generatiua, & in multis entibus, etiam ipsis animantibus constat, vt scilicet duo extrema habeant aliquid, quod non habent media inter ea interiacentia: sic ignis & aqua

A simili.

in communi sententia possunt ignem & aquam producere, aër verò medius non producit aërem: sic etiam multa inferiora habent aliquam perfectionem, quæ non est in maioribus: calor producit calorem, & lux lucem: at amor non producit amorem. nec visio visionẽ in quo pũcto non oportet ampliùs hærere: dixi enim in Philosophia & in Theologia passim, non esse bonas consequẽtias has, ex virtute aut proprietate vnius vel duorum inferre in aliis similem virtutem vel proprietatem.

Respondeo Secundò ad tertiam rationem contraria sententia.

Secundò respondeo ei rationi, dubium etiam esse, an homo eam libertatem in anima habeat: vnde enim asserere certò vllus potest animæ substantiam, casu quo Angelus aliis speciebus esset orbatus, non posse cognosci etiam inuitam, vt sic dicam ab Angelo approximato? Certè multò id magis incertum est, quàm quod inde probare intendunt hi auctores. Imò in ipso Deo dicunt mul- 28
ti valdè probabiliter, posito intellectu nostro completo per lumen gloriæ, Deum naturaliter teneri ad concurrendum per modum obiecti. Vide ergo quàm sint dubiæ instantiæ allatæ. & certè quidquid de Deo sit, manifestum est, non id repugnare creaturæ quantumuis perfectæ, ergo.

Hinc constat, etiam secundam probationem certè non esse efficacem.

Hinc constat, etiam secundam confirmationem non esse efficacem: rursus enim argumentum formatur à proprietate substantiæ ad proprietatem accidentis. quæ consequentia nulla est: quæ enim (vt paulò antè dixi fusiùs) repugnantia, si substantia non possit sui species non producere, accidentia verò eius nec liberè, nec necessariò sint productiua specierum, & consequenter sint naturaliter occulta? Et certè, re benè considerata, in hanc solutionem, velint nolint, omnes debent consentire: esto enim Angelus non producat speciem sui, ipse tamen naturâ suâ non petit, ne alteri infundatur ea species de sua substantia; at actus liberi petunt ne species vllæ de se vt existentibus infundantur, nisi consentiente Angelo; ergo

Actus liberi petunt, ne alteri species ulla infundantur de se.

necessariò debemus assignare disparitatem inter substantiam, & ipsius actus in ordine ad naturalem cognoscibilitatem. quod ergo omnes dicunt in ordine ad infusionem specierum, ego dicam in ordine ad productionem: si enim absolutè concedatur ea diuersitas, parum interest, eam in exigentiâ infusionis, aut in exigentia productionis admittere. quod additur, substantiam sibi esse 29
proximiorem quàm eidem sit accidens, verum est; at virtus hæc non oritur ex approximatione, sed ex speciali huius aut illius entis essentia modo iam explicato.

Respondeo Tertiò.

Tertiò denique respondeo, posse ipsum Angelum cognoscentem dici, non liberum in eâ cognitione, sed accedente Gabriele ver. g. & se Michaëli sufficienter ob suam libertatem applicante, & volente concurrere, non posse non cognosci à Michaële. quæ in hoc repugnantia? nónne alioquin actus intellectus formaliter necessarij sunt, vt quid ergo debemus dicere, positis omnibus prærequisitis, liberum esse Angelo cognoscere?

Obiectio.

Dices, Ergo non posset cognoscere quando vellet; penderet enim à præsentiâ alterius. quod est absurdum. Respondeo, concessâ sequelâ quoad

Solutio.

primam cognitionem, in quâ non ostenditur repugnantia vlla: vnde enim probatur, de naturâ omnis creaturæ spiritualis cognoscitiuæ esse, non pendere à voluntate alterius, ad primam illius alterius cognitionem, vt repugnet etiam diuinitus aliquam esse quæ talem habeat dependentiam? dixi, *quoad primam cognitionem*: nam quoad secundam nulla est difficultas: possunt enim ex prima manere species, per quas posteà etiam alterum nolentem, imò & absentem, queat cognoscere.

Quartò, posses quæ ex Suario respõdetur.

Secunda obiectio potest ex P. Suario desumi: nam si Michaël v.g, esset productiuus specierum in altero Angelo, ergo quoties in illum de nouo

incideret,

Contrà est.

incideret,produceret nouas & nouas species: hoc autem est absurdum, ergo. Verùm facilè respondeo, si primâ vice produxit Michaël speciem sui
30 tam intensam quàm potest, non dari locum,vt secundò in Gabrielem incidens producat aliam: sicut si semel calidum vt octo produxit in passo calorem vt octo, licet posteà secundò, & tertiò, & millies ei passo applicetur, non ampliùs illud intendet. Si verò primâ vice non produxit tam intensam quàm potest, tunc non mirum si secundâ vice intendat eam speciem, per quod nihil otiosum,nihil absurdum ponitur. Et re verâ argumentum non habet maiorem difficultatem in Angelo respectu specierum sui, quàm in omnibus agentibus nat[u]ralibus materialibus vel spiritualibus.

Patri Vasquez. satisfit.

P. Vasquez eâ disp. 204. cap. 3. præter rationem Patris Suarez, quòd scilicet Angelus non sit productiuus alicuius qualitatis in alio, addit, sa non videre quomodo eleuetur Angelus ad eum concursum. Verùm huic facilè respondeo, non eleuari propriè, quia eleuatio est in ordine ad effectus supernaturales; sed ax naturâ suâ habere eam virtutem, vt cum altero Angelo vicino concurrat. In quo ego è contrario dico, non me videre maiorem difficultatem quàm in eo quòd ignis applicatus comburat stupam, vel ostendatur
31 ea difficultas, & tunc ei satisfiet in particulari. Sed quid de facto dicendum, dato quòd ex se Angelus posset in alio speciem sui producere, numquid eam producet, an verò, quia iam alij Angeli ab instanti creationis habent species aliorum, non poterunt eas ab aliis recipere? Ita videtur sentire P. Suarez; ego tamen iudico,rem esse dubiam,

Quid de facto dicendum sit, dubium est.

tum quia sub lite est,an ab instanti creationis quilibet habuerit species omnium rerum existentium; tum quia,cùm omnes Angeli creati fuerint simul, potuerunt in eodem instanti vnus in altero eas species producere. quod non potest reiici, nisi recurrendo ad defectum virtutis in ordine ad talem productionem; iam verò eam virtutem supponimus,ergo.

Obiectio.

Dices fortè, Non omnes Angeli creati sunt in eodem loco,ergo non potuerunt omnes in quemlibet, & quilibet in omnes eas species producere: non enim habent virtutem vt in distanti operentur; in medio autem nihil est spirituale, per quod ea actio transfundatur, ergo.

Solutio Prima.

Respondeo Primò, cùm in Angelis penetratio sit connaturalissima,& non impediat operationem eorum, non constat, an non omnes intra idem spatium, intra sphæram v. g. Michaëlis, producti sint.

Secunda.

Secundò respondeo, eas species posse diffundi per vnum Angelum in alterum: quia illud medium cùm sit spirituale, est sufficienter proportionatum.

Tertia.

Ter-
32 tiò,fortè Angelos habere virtutem, vt immediatè in distans producant speciem sui: non enim ea virtus operandi immediatè in distans repugnat omni creaturæ possibili, quia nec in se est infinita,nec includit vlla contradictoria, vt ostendi alibi fusè.

Obiectio Secunda.

Dices secundò, Videtur improbabile, quòd vnus Angelus habeat virtutem simul & semel producendi species sui in infinitis propè aliis Angelis qui simul cum ipso creati fuere;ergo non potest dici,quemlibet in quolibet eos produxisse.

Respondeo.

Respondeo,non magis id in vno Angelo esse improbabile, quàm sit in qualibet creatura materiali, quæ producit species visiuas sui in omnes partes; & ad omnia puncta, ad quæ potest linea recta ex ipsa

A pari.

duci,& in quolibet quidem puncto totalem; v.g. sol per medium orbem, & ad omnia puncta spatij, quia ex omnibus totus videri potest. Quis autem dubitet,infinities propè plura esse puncta spatij,è quibus videri potest sol, quàm sint Angeli producti?

Replica obuiatur.

Quòd si dicas,eas species solis non omnes immediatè ab eo produci, sed solùm in spatio sibi immediato, & ab his in alio, & sic per totum orbem; si, inquam, hoc velis, dicas etiam idem in Angelo, scilicet species ab eo productas in medio spirituali se successiuè producere, vsque dum vel desit subiectum, vel virtus earum cesset.

De facto nil certi concludi potest.

Hinc concludo, omnia hæc planè esse incerta,quia & in hoc & in illo modo nulla est repugnantia; quomodo autem de facto contingat, nec ratione nec auctoritate possumus decidere.

SECTIO QVARTA.

Quid de speciebus pro obiectis materialibus.

Angelus eget speciebus distinctis ad cognoscenda obiecta materialia. 33

CONclusio. Ad cognoscenda obiecta materialia indiget Angelus speciebus distinctis. Hæc probatur auctoritate ferè omnium Theologorum, vt videre est apud Suarium suprà, vbi ipse eam confirmat D. Dionysij & aliorum Patrum testimonio. Imò D. Bonauentura ait, hanc esse opinionem omnium benè sentientium.

Probatur ratione à nonnullis.

Probatur ratione à nonnullis: nam obiecta materialia, vtpote improportionata,nequeunt immediatè concurrere ad cognitionem spiritualem,ergo indiget Angelus speciebus distinctis pro eis obiectis.

Ratio data non vrget.

Hæc tamen ratio non vrget: nam in probabiliori sententia phantasma materiale immediatè concurrit ad productionem rei spiritualis, ergo falso innititur fundamento argumentum illud.

Respondebis Primò.

Respondebis, phantasma radicari in eadem anima spirituali.

Contra est.

Sed contrà, quia si repugnat rem materialem immediatè concurrere ad rem spiritualé,certè radicatio in ipsa anima nihil proderit: hæc enim nihil aliud efficere potest, quàm vt adiuuetur phantasma ab anima; hoc autem optimè fit sine radicatione, nam concaussa adiuuans non indiget vnione cum adiutâ.

Respondebis Secundò cum Granado.

Respondebis Secundò cum Granado,phantasma non efficere in nobis species spirituales,sed tantùm esse conditionem; quâ posità,intellectus solus eas species efficit, vnde numquam ostenditur, rem materialem posse immedia- 34
tè attingere spiritualem.

Contrà est.

Sed contrà manifestè,quia cùm intellectus non cōtineat adæquatè species obiectorum omnium, non potest phantasma vt sola conditio determinare intellectum, sed necessariò debet concurrere ad formalitatem repræsentatiuam talis obiecti,ipse verò intellectus ad spiritualitatem earum specierum.

Intellectum solum non adæquatè continere species obiectorum materialium, probatur Primò Secundò.

Quòd verò intellectus solus eas species non contineat adæquatè,manifestè patet. Primò, ex communi consensu. Secundò à simili,quia neque Angeli continent species de obiectis quæ cognoscunt, vnde licet petant eas species sibi infundi, non tamen soli eas possunt producere. Idem est in aliis potentiis, visu,auditu,&c. non enim anima producit in se eas species ad obiecti præsentiam, sed eas accipit ab obiectis.

Tertiò.

Tertiò,ex his quæ dixi agens de speciebus in communi,probans earum necessitatem: ea enim persuadent à potentiis non contineri adæquatè species, seu vim conuertendi loco obiecti.

Quartò.

Quartò,quia,si intellectus contineret adæquatè eas species, frustrà ponerentur distinctæ; sed immediatè ipse intellectus concurrere posset ad intelle-

ctionem. quod ampliùs vrgebo infrà contra eumdem Granadum, probans species non emanare ab Angelo ipso efficienter.

35 *Secundò argum. Suarez.* Secundò argumentantur alij. Sequeretur Angelum non posse cognoscere obiecta materialia, nisi quando existeret contiguus & præsens illis: quia illa non possunt immediatè in distans operari. *Neque hoc vrget.* Neque hoc vrget: nam (vt in Physicis ostendi) licet agens non possit operari immediatè in distans, nihil operando in medio; si tamen aliquid in medio operetur, potest & in distans immediatè operari. Ita in communi sententia sol producens in medio aliqua accidentia, potest immediatè formam substantialem auri & metallorum in distanti passo immediatè producere: ita in vera sententia ignis potest immediatè producere formam ignis in stupâ distanti, si in medio producat calorem: ergo ex hac parte benè posset Angelus distans ab obiecto materiali immediatè ab illo obiecto adiuuari ad cognitionem eiusdem, quandoquidem illud obiectum in medio producit species, quæ etiam ordinantur ad cognitionem sui ipsius.

Argumentum Suarez vrgeri potest ad probandum dari species, vt Angelus noscat obiecta materialia. Nihilominùs argumentum præcedens potest vrgeri: nam Angelus etiam extra sphæram actiuitatis rerum materialium, in cælo scilicet, eas cognoscit; ibi autem ipsæ non possunt concurrere, ergo debet habere species de illis. Confirmatur: cognoscit tales res materiales etiam postquam transierunt, & consequenter, quando illæ per se non possunt concurrere; ergo debet id fieri per species ab illis obiectis distinctas. Tandem, quia absolutè, licet non repugnet rem aliquam materialem concurrere ad productionem rei spiritualis partialiter, non tamen debemus id concedere eo ipso omnibus rebus materialibus; quia, vt sæpè dixi, non licet ex vnâ specie ad omnes alias argumentari. In hominibus experientia nos cogit vt dicamus, phantasma materiale hanc virtutem habere; at vt eamdem tribuamus omnibus etiam imperfectissimis entibus materialibus, nec necessitas vlla est, nec ratio cogit, imò fortè incredibile est, omnibus eam conuenire: potiùs ergo neganda, quàm ita vniuersaliter concedenda.

SECTIO QVINTA.

Examinatur sententia opposita.

36 *Vasquez ait, argumentum quo probatur dari species in nobis, non valere pro Angelis.* HVic communi sententiæ ferè sese opposuisset P. Vasquez disp. 200. cap. 3. vbi censet, pro speciebus in intellectu humano sat magnum esse fundamentum, ex eo quòd possumus recordari eorum quæ vidimus, & ea mente quasi præsentia cernere; ergo manserunt nobis ex visione aliquæ species; alioquin cur etiam non possumus cogitare de ceteris quæ numquam vidimus? negat autem hoc argumentum sufficiens esse pro Angelis.

Suprà dixi, ostensurum me hîc, argumentum eamdem vtrobique habere difficultatem. quod iam præsto facilè. Priùs tamen aduerto, videri ipsum *Vasquez minùs consequenter loquitur.* P. Vasquez hac disp. cap. 3. contraria docuisse. num. enim 12. ait, etiamsi Angelus non requirat species pro obiectis proportionatis, eis tamen indigere pro mysteriis gratiæ, & futuris liberis. rationem subiungit, quia ad hæc non habet virtutem completam. Cùm verò num. 14. obiecisset sibi, ex eo quòd Angelus non indigeat speciebus, sequi illum posse & futura, & possibilia, noscere; respondet, futura non ex defectu complementi aut potentiæ, sed quia ex se non sunt proportionata intellectui, antequam sint, ideò non posse cognosci. Ecce num. 12. refudit in defectum potentiæ incapacitatis cognoscendi futura, & ideò dixit necessarias esse species pro illis; num. verò 14. negat eam necessitatem specierum, & adstruit complementum potentiæ, & solùm ponit repugnantiam in ipsis obiectis. quæ duo contraria inter se videntur. Vel aliter idem probo clariùs ex eo quòd Angelus non possit noscere futura contingentia, infert num 12. eum indigere speciebus, num. verò 14. ait, etiamsi ex parte potentiæ sit completus, fore vt non possit cognoscere futura. Vnde infero, Ergo eò quòd non possit cognoscere futura, non infertur eum indigere speciebus. quæ est contradictoria propositio ei quam num. 12. posuerat. Sed hoc omisso,

Venio ad impugnationem sententiæ, & argumentor sic: Angelus potest cognoscere possibilia immediatè (vt infrà probabo) quia ad terminandam cognitionem non requiritur existentia in obiecto. Rogo ergo, num possit pro libitu suo cognoscere quæcumque ex possibilibus diuisiuè, etiamsi ei non dentur vllæ species, an verò non. Si non potest, teneo intentum, indigere scilicet illum speciebus vt hæc possit cognoscere, cùm tamen alia non possit; sicut quia ego aliqua valeo cognoscere, alia non, infert Vasquez dari in nobis distinctas species. Primum autem dici non potest, quia nimis multum concederet Angelo; & expressè ipse Vasquez id negauit apud Suariũ cap. 3. 37 *Impugnatur Vasquez, negans Angelo species.*

Vrgeo & declaro vim argumenti. Potest Angelus noscere obiecta præsentia, non tamen potest purè possibilia in sententia Vasquez: ergo quia habet species de præsentibus, & non de possibilibus. Probo hanc consequentiam: quia in primis Angelus non est natura sua magis connexus cum existentibus, quàm cum possibilibus, vt benè ipse Vasquez notauit: est enim accidentale Angelo, quòd hæ potiùs quàm aliæ creaturæ existant; ergo quòd hanc potiùs noscat, non potest in maiorem connexionem reduci. Neque item eius rei ratio desumitur ex eo quòd obiecta præsentiæ concurrant ad cognitionem: etenim hunc concursum negat Vasquez, & si illum concederet, non tam negaret species, quàm earum concursum ipsis obiectis tribueret. Neque item dici potest caussam esse, quòd ea præsentia rerum faciat aliquid. Nam ad terminandam cognitionem non requiritur obiecti existentia, vt euidenter infrà probabo vel æqualiter poterit cognoscere omnia possibilia, vel debebit compleri specialiter per species. sicut homo, qui iam cogitare potest de illo, de quo non poterat priùs ex defectu specierum. 38 *Vrgeo vim argumenti.* *Ad terminandam cognitionem no requiritur obiecti existentia.*

Video Patrem Vasquez num. 8. & 11. docere, potentias determinari ab obiecto speciali modo concurrente; sed etiam video non explicari, quis sit ille modus concurrendi: cùm enim neget in genere caussæ, materialis, finalis, formalis & efficientis concurrere, non scio quomodo concurrat. Nec potest dici concurrere in genere caussæ obiectiuæ: nam obiectum non habet caussalitatem, nisi ad vnam è quatuor præcedentibus reuocetur. *Vasquez, ait potentias determinari ab obiecto speciali modo concurrente. Reiicitur Primò.*

Confirmo: obiectum si non concurrat efficienter, nihil aliud præstat, quàm terminare cognitionem; at hoc est quasi post cognitionem habitam. Patet autem Vasquez, & meritò, asserit, eam determinationem esse in actu primo, & antecedenter, vt potentia determinetur ad efficiendam cognitionem huius potiùs obiecti quàm illius; ergo determinatio debet esse per aliquid præuium, ergo per speciem; quia nihil aliud relinquitur, cui *Confirmatio.*

ita

ita commodè tribuatur ea determinatio seu complementum.

39 *Reiicitur Secundò.* Secundò reiicio eam solutionem: nam etiam in homine sine speciebus dicam, ideò me posse noscere hoc obiectum, & non aliud, quia hoc sua præsentia ante oculos sine speciebus mediis, & sine efficienti concursu me determinauit illo modo, quo Angelum alia obiecta. *Reiicitur Tertiò.* Tertiò, quia non solùm præsentia, sed præterita etiam, quæ non nouit quando extiterunt, potest Angelus noscere, vt docet expressè ipse Vasquez: explicet autem, quomodo ea res, quæ iam nihil est, magis possit determinare quàm futura, cùm ea præteritio de præsenti tam nihil sit, quàm si non extitisset, aut quàm sit futuritio: ergo debet necessariò ea differentia prouenire ex aliquo reali specialiter respiciente tam præterita, quàm possibilia: hoc autem est species, vt discurrimus in homine, ergo.

Obiicit Vasquez contra has species. Verùm iam videamus, quid contra eas species obiiciat Vasquez. Primò, Non possunt ab ipsis rebus prouenire, nec à Deo infundi; ergo: non à rebus, quia res materiales non possunt producere spirituale aliquid; non à Deo infundi, quia essent supernaturales: omne enim quod à Deo infunditur

40 subiecto id non petenti, est supernaturale. Hoc tamen argumentum non valdè vrget, & Vasquez *Respondeo & declaro à pari.* ipse tandem illud soluit. Ego breuissimè dico, sicut aër, licet non exigat lucem, habet tamen capacitatem naturalem eam recipiendi, ideò nec violenta nec supernaturalis ei lux est; ita Angelos, etiamsi non exigant species vt proprias passiones (quod nunc concedo Patri Vasquez, & fusiùs infrà discutietur) habere tamen capacitatem naturalem eas recipiendi, ideóque naturalissimas eis esse posse. Quòd enim lex producatur à sole, & species à Deo, parum vrget: nam etiam Deus est caussa naturalis, & in creatione Angeli licet solus operatus sit, non se gessit vt supernaturalis auctor. Rationem à priori alibi tetigi: nam tota supernaturalitas accidentis est respectu subiecti, in quo vt in natura recipitur; non respectu caussæ efficientis, quæ vt talis non est natura, nec supra naturam: ergo ex eo quòd Deus solus infundat eas species, non debet earum supernaturalitas desumi.

Confirmatio. Vrgeo: Species infusæ animæ Christi sunt naturales, & tamen habent idem quod hæ angelicæ, ergo. *Vasquez respondet confirmationi.* Respondet huic instantiæ Vasquez, in speciebus Christi id nullo modo sequi, quia supponuntur obiecta illarum specierum posse cognosci naturaliter, ergo species Christi erunt naturales. *Contrà Primò.* Sed contrà Primò, quia quòd illa obiecta ab aliis noscantur, non facit cognitionem Christi esse naturalem ipsi Christo: potest enim vna res alicui esse naturalis, alteri supernaturalis, vt si intellectio poneretur in lapide. *Contrà Secundò.* Secundò, quia quidquid de hoc sit, adhuc manet tota ratio vnde probabatur supernaturalitas specierum, quòd scilicet non petantur à Christo, sed à solo Deo infundantur. Et eodem modo ego dicerem, in Angelis eas species, esto sint infusæ, non esse supernaturales, quia obiecta, quæ cognoscit Angelus per illas, cognoscuntur à nobis naturaliter, vt v.g. res existentes. Constet ergo, argumentum non esse vllo modo efficax. Adde, haud ita esse improbabile, posse eas species ab obiectis caussari, de quo paulò antè dixi.

Obiicies, Secundò; quia suprà diximus contra P. Suarez, posse dari creaturam, quæ non indigeat speciebus distinctis, ergo possumus nunc dicere talem esse Angelum: non enim sunt multiplicandæ entitates sine necessitate. 41 *Obiectio Secunda.* *Respondeo.* Respondeo ex paulò antè dictis, non omnem perfectionem, quæ alicui substantiæ creatæ non repugnat diuinitus, ideò debere dari omnibus aliis substantiis, aut Angelo: multa enim possunt aliis perfectioribus substantiis possibilibus conuenire, quibus caret Angelus. vt ergo dicamus, diuinitus non repugnare substantiam cognoscitiuam sine speciebus distinctis, sufficit quòd in hoc non includantur duo contradictoria, neque ea sit virtus infinita; id quod non sufficit, vt eo ipso illam tribuamus Angelo: ad hoc enim indigemus positiuo argumento, quo illis eam tam magnam perfectionem conuenire de facto aliquo modo persuadeatur; præsertim cùm aliæ res omnes existentes contrarium suadeant, & hæc perfectio tanta sit, vt multi putent creaturæ repugnare.

Tandem, quia potiùs habemus argumentum in contrarium, ex eo quòd Angelus (vt dicemus infrà) non est determinatus ad hæc obiecta potiùs quàm illa cognoscenda; ergo ex sua essentia nullius est determinata species, nisi velis dicere eum esse speciem omnium possibilium: quod fortè repugnat, & planè sine vlla probabilitate ei concederetur.

Obiicies Tertiò cum eodem Vasquez, res naturales sunt intra obiectum intellectus angelici, ergo hic non indiget speciebus pro illis. 42 *Obiectio Tertia.* *Respondeo.* Nimium probat hoc argumentum, Color est intra obiectum naturale visus, ergo poterit videri sine speciebus. Mala consequentia: nam, vt sit intra obiectum naturale, sufficit, si naturaliter possit, siue cum speciebus, siue sine illis cognosci: sicut bonum est intra obiectum voluntatis, non tamen ideò sine cognitione præuia potest amari. Non ergo valet, Angelus naturaliter potest me cognoscere, ergo non indiget specie distincta: sufficit enim, si possit illam speciem naturaliter habere: eo enim ipso poterit me naturaliter cognoscere.

DISPVTATIO SEXTA.

De caussis & diuisibilitate specierum angelici intellectus.



OSTENDI necessitatem specierum, iam & caussas, & virtutem earum in ordine ad cognitionem oportet declarare.

SECTIO PRIMA.

Sententia communis de caussis specierum discutitur, & simul graues aliquæ difficultates tractantur.

THomistæ ferè omnes, quos Pater Suarez refert & sequitur cap. 6. num. 9. & multi alij recentiores, vt indubitatum censent, Angelis 1 *Thomistæ, Suarez &* deberi

recentiores multi docent, Angelis ab instanti suæ creationis Deum infudisse species de omnibus obiectis creatis, & in particulari de singulis etiã futuris.

deberi ab instanti suæ creationis, & de facto illis datas à Deo solo species per se infusas, de omnibus obiectis creatis, etiam in particulari, imò etiam de futuris omnibus; posteà verò successu temporis nullas prorsus accipere ab obiectis; ab actibus tamen quos faciunt (addit Pater Suarez) benè potest illis concedi aliquas produci in eorum intellectu, quibus recordentur eorum quæ nouerunt.

Primum eorum fundamentum. Secundum fundamentũ.

Hæc sententia licet variè & fusè à multis probetur, his tamen duobus fundamentis præcisè nititur. Primum est, quia eas species non potest accipere ab obiectis; hæc enim sunt prorsus improportionata vt illas producant, debent ergo illas habere à Deo. Quod argumentum demonstratiuum putat Pater Suarez. Secundum, quia perfectio & dignitas Angelorum postulat, vt eis statim ab initio detur complementum ad intelligendum, ne aliquando ex defectu specierum sint omnino incapaces ad cognoscendum. In hac sententia aliqua sunt, quæ mihi pariunt magnam difficultatem.

SVBSECTIO PRIMA.

Prima difficultas.

Responsio ad primum eorũ fundamentũ.

PRimum quòd dicitur, non posse ab obiectis materialibus produci species spirituales simul
2 eum intellectu angelico, etiam si fortè in multis obiectis ex specifica & indiuidua eorum natura ita contingat: imò licet omnia, quæ de facto existunt, id habeant, non video tamen rationem aliquam naturalem vniuersalem solidam, quâ id probemus: vt enim paulò antè insinuaui, nec quidem ad probandum, obiecta ipsa materialia non posse immediatè concurrere ad cognitionem spiritualem simul cum Angelo, vllum est efficax argumentum; multò ergo minùs erit, vt probetur non posse ea concurrere ad productionem specierum, quæ imperfectiores sunt quàm cognitio ipsa.

Responsionis ratio à priori.

Ratio à priori, quâ moueor, est, quia ad operandum non requiritur, vt omnes concaussæ seorsim sumptæ sint eiusdem perfectionis aut ordinis cum effectu; sed sufficit, si aggregatum vel complexum caussatum sit eiusdem ordinis, & perfectionis æqualis cum effectu, vnde res naturalis potest immediatè concurrere ad rem supernaturalem (etiamsi magis ab eâ distet, quàm substantia materialis ab accidenti spirituali) dummodò adiuuetur ab alia concaussa supernaturali.

Primò confirmo ex ipsis Thomistis.

Quod magis vrgetur in sententia Thomistarum: hi enim vni imperfecto accidenti tribuunt adæquatam virtutem producendi formam substantialem perfectam, etiamsi non adiuuetur à substantia, sed solùm accipiat quasi licentiam ab illa & commissionem, vt possit operari nomine illius.

Secundò ex Suarez.

Et licet Pater Suarez hoc meritò neget contra Thomistas; partialem tamen concursum tribuit accidenti in substantiam. Et certè multò magis exceditur calor à forma substantiali ignis, aut alicuius perfecti animalis, quàm excedatur substantia solis vel equi ab vnâ accidentali cognitione Angeli de
3 ipso sole aut equo, imò ego puto, absolutè loquendo, perfectiorem esse animam equi cognitione spirituali de ipsa: excessus enim in spiritualitate, id est, in penetrabilitate, non est tantus, vt non compensetur per excessum substantiæ, & per virtutem sentiendi, appetendi, mouendi localiter, & alias similes perfectiones quas habet anima equi, & quibus caret angelica cognitio de ipsa anima, quantumuis spiritualis sit. Si ergo, non obstante diuersitate ordinis substantiæ & accidentis, concedis immediatum influxum accidenti in substantiam multò perfectiorem; cur etiam, non obstante diuersitate ordinis spiritualis & materialis, non concedes virtutem immediatè concurrendi in rem spiritualem rei materiali, quæ adhuc absolutè perfectior est, quàm res spiritualis, quam producit? maximè cùm adiuuetur à re spirituali, quâ suppletur improportio ipsius materialis, si quam habet. vnde sine dubio nimis multum tribuit Pater Suarez ei rationi ex materialitate desumptæ, reputans illam esse demonstrationem: nec enim vel probabiliter persuadet intentum vniuersaliter loquendo, vt satis apertè à me ostensum est.

SVBSECTIO SECVNDA.

Secunda difficultas, vbi, an species in operando pendeat ab existentia obiecti.

Responsio ad secundum eorum fundamentum, maximè propter species rerum futurarum.

SEcundum, quod maiorem mihi ingerit difficultatem in hac sententia, est, quòd, cùm Angelus naturaliter sit incapax cognitionis de futuris, ei tamen infundantur species rerum futurarum, non quidem ex speciali Dei fauore, sed ex naturali exigentia, quam habet de illis speciebus, vnde mihi planè videtur sequi, eum posse naturaliter ea futura cognoscere.

Respondent communiter.

4 Video communiter responderi, species illas ex defectu actualis existentiæ in obiecto, non posse producere cognitionem ipsius obiecti, ideóque non sequi, futura posse cognosci antequam sint.

Contrà est.

Hæc tamen solutio, meo iudicio, parum est probabilis. quod facilè ostendo etiam ex aduersariorum principiis, quia existentia obiecti solùm tunc potest requiri, quando mediatè vel immediatè influit in cognitionem; ad terminandam autem præcisè cognitionem, nullo prorsus modo requiritur, quia ea terminatio in obiecto nihil prorsus est, nisi pura denominatio extrinseca ab actu existente. quod manifestè ostendo in sensibus externis, in Deo, in intellectu nostro, in angelico, & in voluntare.

In sensibus externis.

In sensibus externis: nam, quando video in speculo faciem, etiamsi ibi illa non sit; tamen eò quòd species inde reflectantur, ibi videtur facies, perinde ac si ibi esset; si autem non posset terminare nisi vbi esset, non ibi videnda esset, sed præcisè vbi est.

In visu.

Idem etiam constat in eodem visu: fiunt enim distinctæ visiones, & videntur, quasi essent distincta obiecta, licet ex parte rei terminantis non sint multa, eò præcisè quòd species, quæ efficienter concurrunt, multæ sint, vt contingit in perspiciliis variis angulis distinctis; vnde infertur euidenter ad simplicitatem visionum, vel in hoc, vel in illo nullatenus requiri obiecti terminantis multiplicitatem, aut existentiam in hoc loco; sed solùm multiplicitatem spe-
cietum, & reflexionem diuersam earumdem ex 5
diuersis locis; ergo non requiritur vllo modo existentia obiecti ad terminandam visionem, si potentia habeat aliunde de illa speciem. In iride hoc ipsum constat: ibi enim fit propria visio colorum, cùm tamen nulli tales ibi sint colores, & Suarez non potuit hoc negare in visu, ideóque concessit, & meritò, si Deus conseruaret in oculo species de albedine, & albedinem destrueret, adhuc futuram eamdem visionem numero, perinde ac si esset

esset albedo. Hinc tamen absolutè euidenter concludo, vt terminationis non esse necessariam obiecti existentiam.

In auditu. In speciebus soni res etiam est manifesta: communiter enim sensatio fit, illo iam transacto: quando enim hic aliquantulùm longè auditur, priùs cessat ictus & sonus, quàm fit eius auditio. Ratio autem, cur tardiùs audiatur, ea est, quam in libris de Anima tradidi, quia species tardiùs veniunt; ergo obiectum, vt cognoscatur etiam intuitiuè, & per sensus, non pendet ab actuali existentia in se ipso eo instanti quo est cognitio; sed sufficit, si existat ratione specierum de seipso.

Respondent quidam. Nonnulli videntur assignare differentiam inter potentias materiales & intellectum, quòd illæ possunt falli in cognitionibus intuitiuis; intellectus verò non. Sed hæc solutio non satisfacit. *Contrà Primò.* Primò, quia auditus propriè non fallitur, etiamsi tardiùs percipiat sonum. *Contrà Secundò.* Secundò, cur etiam eodem modo non poterit intellectus falli? imò fallitur, quia ipse etiam intellectus elicit cognitionem intuitiuam spiritualem de eodem sono, quando auditus elicit sensationem, idem est,

6 *Impugno vlterius.* quando oculus videt. Sed quidquid de hac fallacia sit, si existentia obiecti requiritur, vt obiectum terminet visionem intuitiuam, aut cognitionem, fieret euidenter, potentias externas non posse falli, quia non possent dicere cognitionem intuitiuam obiecto deficiente, quia hoc requiritur, vt conditio ad terminandam cognitionem intuitiuam iuxta principia quæ impugno; vnde sicut sine speciebus (quia hæ requiruntur) non potest fieri sensatio, ita etiam sine existentia obiecti non posset fieri, iuxta eadem principia. Quòd si potentiæ externæ non pendent ab hac conditione, quando sunt completæ in actu primo per species, non pendebit etiam intellectus, siue possit falli, siue non. quod est quid consequens ad productionem specierum.

Cognitio diuina imò & potentia materiales, non pendent ab existentia actuali obiecti. Vrgeo hoc idem. Cognitio diuina non pendet ab actuali existentia obiecti (vt res est certa inter Catholicos, vt paulò pòst dicam) item potentiæ materiales etiam non pendent, vt iam ostendimus; ergo existentia obiecti non requiritur necessariò ad terminandam cognitionem intuitiuam etiam in intellectu. Patet consequentia, quia non potest requiri in intellectu, eò quòd independentia ab obiecto sit propria diuinæ cognitionis, & arguat quasi infinitatem: nam hoc habet potentia materialis, quæ est finita & imperfectior nostro intellectu. Neque item potest requiri existentia obiecti, eò quòd ista independentia sit indigna intellectu: nam Deus illam habet, qui est multò perfectior intellectu nostro, ergo nulla est ratio, cur requiratur in intellectu.

7 *Obiectio.* Dices, fortè id prouenire ex propria natura intellectus. *Contrà.* Sed contrà, quia nullum habes speciale fundamentum ad ponendum hoc in intellectu nostro magis quàm in diuino, aut in potentiis externis: licet enim aliquis intellectus ex propria natura id possit diuinitus habere, non ideò infertur id conuenire nostro.

Impugno datam aduersariorum differentiam inter sensus externos & intellectum. Tandem impugno disparitatem inter sensus & intellectum; quia, etiamsi intellectus cognosceret res antequam sint, non falleretur; ergo hinc non potest sumi differentia inter intellectum & sensus. Consequentia est bona: antecedens patet, quia tunc non diceret intellectus, *obiectum iam existit*, sed *existet tali instanti*; quod verè diceretur etiam antequam sit: & hoc modo cognitio Dei ab æterno de hodierna die fuit vera.

Secundò probatur independentia ab obiecto existente. Secundò probatur eadem independentia ab obiecto existente in cognitione diuina de futuris: ideò enim in materia de scientia Dei ostendi, Deum ab æterno posse futura cognoscere, quia hæc, vt terminent cognitionem, non requirunt actualem existentiam; Deus autem per suammet essentiam est completus in actu primo per modum speciei ad hanc cognitionem. Et nisi hoc principium de independentia actualis existentiæ ad terminandam cognitionem semel statuatur, non possumus facilè respondere hæretico neganti: Deum posse cognoscere futura: diceret enim obiectum quod actu nihil est, non posse terminare cognitionem: quod nisi negemus illi, etiam in nobis haud facilè illi respondebimus. neque hinc sequitur absolutè nos posse noscere futura: assignamus enim hanc differentiam inter nos & Deum, quòd nos accipimus species ab obiectis, vnde antequam ea sint, non possumus illa cognoscere: ideò etiam quando sunt, si à nobis distent, aut non mittant species, cognosci non possunt. Deus verò, quia non accipit species ab obiectis, sed per suammet essentiam, æquiualet omnibus speciebus: ideò potest, & antequam sint, & postquàm fuêre, omnia cognoscere, & eodem modo futura, quo præterita, quæ tam non existant iam quàm non existant futura, quia in puncto terminationis nulla est difficultas. 8 *Hæretitis fatisfit.* *Futura cur Deus cognoscat, nos verò non.*

Tertiò etiam in nostro intellectu eadem veritas ostenditur, quia naturaliter possumus præterita cognoscere & possibilia, etiamsi actu nihil sint, eò præcisè, quòd habemus species de illis, ergo idem erit de futuris.

Obiectio. Dices, præterita non cognosci intuitiuè, sed abstractiuè, quatenus homo recordatur se ea nouisse. *Contrà Primò.* Sed contrà Primò euidenter, Ipsa cognitio præterita, de quâ recordor, non cognoscitur in alio medio, sed in se, alioquin daretur processus in infinitum; ergo intuitiuè illam cognosco; licet actu non existat. *Contrà Secundò.* Contrà Secundò, quia quando ego cogito de re præteritâ, non semper me reflecto, imò tasò, super meam cognitionem præteritam; sed cogito immediatè de Petro heri viso, de ludo, tempestate, &c. quæ cognitio intellectualis, vt dixi alibi, est intuitiua: cogito enim de Petro vt existente verè pro sua differentia temporis; & tamen quando ea cogitatio est, non existit mihi Petrus in se ipso existens; ergo rectè potest cognitio intuitiua intellectus nostri (idem est de angelico, qui adhuc clariùs præterita cognoscit) terminari ad rem futuram, quamuis ea res adhuc non existat. 9 *Vrgeo vlterius.* Tandem id idem vrgeo, quia siue cognitio de rebus præteritis dicatur intuitiua, siue non (ne à modo loquendi quæstionem dependentem faciamus) saltè poterit Angelus hodie noscere peccatū Petri cras futurū, eo modo quo cognoscit eiusdem Petri Peccatum hesternum, quia tam hesternum peccatū hodie non existit quàm futurum; & tamen hodie habet de vtroque species Angelus, ergo.

Obiectio. Responsio. Dices: De re, quæ non fuit, non potest esse memoria. Fateor: ideò ego non dico, vt recordetur Angelus de peccato futuro, sed vt illud cognoscat, vocetur talis cognitio, diuinatio memoria, vel prout volueris: nam, vt dixi paulò antè, tam non potest terminare cognitionem hesternum peccatum quàm crastinum, vel æquè potens, & intellectus æquè instructus speciebus, ergo.

Id suadetur in volūtate, non requiri existentiam obiecti. Tandem in voluntate idem suadetur: sicut enim obiectum terminat actum intellectus, ita & bonum terminat actum voluntatis; ad hoc autem non requiritur vllo modo vt bonum existat in se;

se, sed sufficit, si per intellectum repræsentetur,imò & gaudium potest esse de re non existente,sed vel præterita,vel certè cognitâ vt futurâ,vel falsò apprehensâ vt præsenti:ergo & in intellectu ad terminandam cognitionem etiam intuitiuam non requiretur tunc ipsa actualis existentia obie-
10 cti,sed sufficiet, si per species existat in intellectu; sicut vt terminet amorem, sufficit,si existat per cognitionem in animâ volente. quod enim facit actualis cognitio respectu volitionis, idem facit species impressa respectu ipsius cognitionis; ergo existentia obiecti in se non requiritur pro tempore,quo est cognitio illius etiam intuitiua.

SVBSECTIO TERTIA.

Ampliùs declaratur idem, & quædam soluuntur.

Eadem veritas probatur ratione à priori.

Qui cognitio intuitiua differat ab abstractiua.

EAdem veritas, quæ tot exemplis à nobis manifestè ostensa est, declaratur ratione à priori, tum quia,vt suprà dixi, obiectum terminare cognitionem est quædam denominatio extrinseca in ipso, quæ non requirit ipsius existentiam, sed cognitionem denominantem: tum quia cognitio intuitiua,in quâ est præsens difficultas, solùm differt ab abstractiua in eo quòd intuitiua est per species proprias, & repræsentat existentiam rei extra caussas absolutè eam affirmando; abstractiua verò vel non est per species proprias, vel existentiam solùm affirmat sub conditione. vt enim in materiâ de scientia Dei dixi, possibilia & futura ex parte obiecti nullo prorsus modo distinguuntur, sed solùm ex parte cognitionis, quatenus dico in possibilibus: *Si peccatum Petri existat, non sequentur duo contradictoria in futuris*, ablato τῷ *si* dico *existit*, vel *existet*; ecce ergo distinctio inter has cognitiones solùm est ex parte modi, neque obiectum facit res diuersas;ergo sicut cognitio abstractiua non pendet ab eo quòd possibilitas actu aliquid sit, etiamsi illam terminet cognitionem;ita
11 similiter intuitiua non pendet ab actuali existentia obiecti, sed solùm pro tempore significato. & quidem hæc dependentia solùm est, vt vera sit cognitio, non vt obiectum illam terminet, quia non requiritur in obiecto alia existentia quàm pro tempore importato per copulam propositionis ad hoc;vt hæc vera sit.

Obiectio.

Posses cum aliquibus respondere,hunc modum cognoscendi intuitiuè rem non necessariam ex se attingendo id quod nondum est, esse sublimem modum cognoscendi, & proprium Dei,qui vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt, & nequit id fieri, nisi per intuitum per se æternum, immutabilem & ambientem omnes differentias temporis in suo obiecto.

Contrà.

Sed contrà, quia,si semel dantur species de futuritione in Angelo,non potest explicari quid sit ea ampliatio cognitionis:nam (vt hucusque ostensum est) terminare cognitionem, non est aliquid agere in eam: ideóque rectè potest res actu non existens actu terminare cognitionem quòd si terminare esset agere physicè, etiam neque diuinam cognitionem posset terminare res non existens; ex parte verò ipsius cognitionis non infertur maior ampliatio,quàm repræsentare rem pro suâ differentiâ temporis; ad quod nec cognitio necessariò debet esse æterna, nec durare in æternum, nec esse immutabilis:tam enim cognitione durante vnico aut duobus instãtibus possum ego dicere, *Cras horâ quintâ Petrus peccabit*, quàm iam dico, *Hodie peccat horâ secunda*.vbi est ergo ea ampliatio? & quoad hoc eadem planè est difficultas de futuris necessariis,quæ tam in se nihil sunt,quàm libera; & tamen possunt de facto cognosci, & terminare intuitionem, eò quòd datur de facto

A simili.

caussa connexa cum eis; ergo si datur de facto 12
species connexa cum futuris liberis intentionaliter,imò & physicè (quia,nisi essent futura, non esset talis species) poterit fieri cognitio de illis, & quoad terminationem cognitionis, habebit se sicut & futura necessaria & præterita. Vides ergo quàm patum per hoc explicetur. Denique quod dicunt hi auctores eamdem cognitionem esse propriam Dei vocantis ea quæ non sunt, &c. falsum est; quia idem posset dici de præteritis, quæ tam non sunt quàm futura, & multò meliùs de possibilibus, imò de his solis intelligitur ille locus præcipuè: dicitur enim vocare, quia ad esse existentiæ suâ voluntate ea omnia, prout placet, extrahit.

Quod additur in obiectione,falsò esse ostenditur.

Demum vera sententia probatur ex ipso P. Suarez.

Vltimò denique vrgeo hanc difficultatem, argumento desumpto ex P. Suarez, qui tamen contrarium sentit; vt verò probaret Angelos non posse ad præsentiam rei materialis in se producere species, sic ait: Species illæ non sunt relatio prædicamentalis, sed qualitas absoluta; ergo repugnat, vt ea pendeat in sua productione ab actuali existentia obiecti vt à conditione, nisi obiectum ipsum immediatè influat. Quam rationem fusè ibi persequitur, probans præsentiam localem obiecti omnino esse per accidens ad eam productionem specierum. è quâ ego doctrina sic euidenter pro me argumentor: Tota virtus productiua cognitionis de re futurâ, cras datur hodie in Angelo, & ea cognitio producenda non est relatio prædicamentalis, sed est qualitas absoluta, ergo potest produci ante existentiam obiecti.hæc erat forma argumenti Patris Suarez. *Confirmatio.* Confirmatur: illa cognitio potest manere, etiamsi obiectum tran-
seat : potest enim Angelus manere in cogni- 13
tione intuitiuâ Petri, vt currentis in hac horâ, etiam post horam intuendo,quid fecerit, sicut ait P. Suarez, posse manere species de obiectis præteritis; ergo sicut infert hinc species non pendere vt producantur ab obiecti existentia, ita debebit inferre, nec cognitionem vt producatur pendere ab obiecti existentia. Constet ergo, si semel dantur species in Angelo de rebus futuris, non posse negari eos naturaliter videre futura.

Obiectio.

Verum obiicies, aliquando caussas indigere conditionibus aliquibus extrinsecis ad operandum, sicut indiget ignis approximatione. Imò alibi dixi,etiam aliquando caussam indigere conditione aliqua iam non existente, sed præteritâ: sic indigeo vt motum localem producam in ponte Pragensi ver. g. quòd habuerim immediatè antè vbicationem iuxta eum pontem, cùm tamen eo instanti quo moueor, iam non sit ea vbicatio à quâ pendeo; cur ergo non possumus dicere species illas talis esse naturæ, vt non possint visionem elicere, nisi datâ existentiâ actuali obiecti? vnde benè saluatur, quòd non potuerit Angelus cognoscere res futuras, etamsi habeat illarum species.

Quidam fortè responderent.

Fortè non admittent omnes hanc dependentiam extrinsecam,vt à cõditione,à rebus non coniunctis:nã ignis pendet ab applicatione passi, quia in eo recipitur actio,& mouens ab vbicatione præcedenti, quia est terminus à quâ. At inter res distantes, ver. g. inter cognitionem Angeli in cælo existentis, & productionem ignis hîc apud nos

nos,nulla videtur eſſe connexio,vt pendeat cognitio ab obiecto.

14 *Reſpondeo Primò.* Ego tamen, admiſſa in communi, vt poſſibili, aliqua eiuſmodi dependentia etiam inter res quæ ſunt diſtantes, Primò reſpondeo obiectioni, eam dependentiam non debere admitti ſine vrgentiſſima experientia aut ratione: eſt enim valde difficilis iotellectu; atqoi vt in ſpeciebus eam admittamus, nulla eſt vel apparens ratio, vt ſtatim dicam;non ergo debet admitti de facto quidquid ſit in ordine ad potentiam abſolutam.

Secundò. Secundò reſpoodeo,Si eam aduerſarij admittere volunt in ordine ad hoc vt ſpecies producant ſuam cognitionem, meliùs poſſe eam admittere, vt in Angelo producantur ipſæ ſpecies; & tunc non erit neceſſarium dicere, eas fuiſſe productas ab inſtanti creationis.

Tertiò. Tertiò denique dico, cùm(vt oſtenſum eſt) illæ ſpecies producant cognitionem de obiecto prætetito iam non exiſtente,manifeſtè apparere,eas non pendere io productione cognitionis ab actuali exiſteotia obiecti;ergo etiam antequam obiectum ſit,poterunt producere. Quod ipſum patet in cognitione de poſſibilibus, quæ etiam actu penitus nihil ſunt,ergo non datur in eis ea dependentia.

Vltimò quis reiiceret eam communem ſententiam. Vltimò quis reiiceret eam communem ſententiam: nam ſi futura non ex defectu virtutis aut ſpeciei ex parte Angeli ſunt ei improportionata, ſed ob defectum exiſtentiæ;ergo etiamſi Deus vellet, non poſſet Angelus cognoſcere futura; quod tamen abſurdum eſt,& ab omnibus negatur: nam licet naturaliter virtus noſcendi futura eis negetur, diuinitus tamen omnes dicunt, eos poſſe illa noſcere. Sequela verò probatur; nam per voluntatem ſolam Dei non poteſt ſuppleri defectus exi- 15 ſtentiæ: nam licet ea, quæ requiruntur ex parte creaturæ per modum cauſſæ, ſuppleri poſſint à Deo, qui continet virtutes cauſſarum eminenter, & eas ſupplet cauſſando: ſic poteſt ſolus producere calorem efficienter, ſupplendo alterius caloris aut ignis defectum; at hoc modo non poteſt Deus diuinitus Angelum eleuare ad cognoſcenda futura, quia non deeſt vlla cauſſa, cuius defectum debeat Deus hodie ſupplere: nam obiectum non debebat concurrere efficienter; defectum autem in genere quaſi cauſſæ formalis non ſupplet Deus, ſic ſine albedine album non poteſt facere; ergo defectum exiſtentiæ in ordine ad terminandam cognitionem non poteſt Deus ſupplere: nam in cognitione futurorum, quam haberent Angeli diuinitus, Deus non eſſet obiectum terminatiuum eius cognitiouis: ipſa futura enim etiam tum noſcerentur, ipſa autem per voluntatem Dei non ſunt mutata, ergo nec ſunt facta capaciora ad terminandum. Neque item eſt poſita alia creatura, quæ ſuppleat eum defectum, quomodo ergo Deus poteſt efficere, ne Angelus noſcat ea futura, quandoquidem nec in genere cauſſæ efficientis, nec terminatiuæ ſupplet defectum? Aliud autem genus cauſſæ, io quo Deus abſentiam obiecti ſuppleat, non videtur. *Arbitror hoc argumentum non eſſe efficax.* Arbitror tamen, hoc argumentum, etſi probabile, non eſſe efficax: nam eſto Deus in genere terminandi non poſſit ſupplere, vt obiectio benè probat; at dici poſſet, ſpecies eſſe naturâ ſuâ tales, vt in actum non poſſint exire naturaliter,niſi poſita tamquam conditione ipſius obiecti exiſtentia,ſicut ignis naturaliter non poteſt calefacere, niſi ſit vicinus; Deus autem haud dubiè poteſt, nullo modo expectatâ eâ conditione, cogere, vt ſic dicam, eas ſpecies ad operandum, ſicut poteſt efficere diuinitus, vt ignis abſens comburat. Neque tunc ſuppleret defectum in genere cauſſæ formalis, ſed daret concurſum ſpeciei, quando illi non debebatur, ſeu, non conſiderata ea conditione, ſine quâ non poterat alioquin ſpecies concurrere naturaliter; quod longè aliud eſt. hoc ergo argumento omiſſo,ſufficiant quæ ſuprà poſuimus.

SVBSECTIO QVARTA.

Tertia difficultas.

16 *Ad tertiam huius ſententia difficultatem reſpõdeo & dico. Angelus non deberi ſpecies huius vniuerſi omnium rerum in particulari.* TErtium, quod in hac ſententia difficultatem ingerit, eſt, quòd hi auctores dicant, naturæ Angeli deberi ab inſtanti creationis ſpecies omnium obiectorum in particulari, quæ in hoc vniuerſo ſunt aut erunt, v.g. vt Angelus ſciat, quot numero arborum folia ſint futura io hoc vniuerſo, quot pulices naſcantur, &c. Eſto enim Angelus ſit cognoſcitiuus, eſto petat Angelus omnia genera & ſpecies rerum in hoc vniuerſo cognoſcere (quod adhuc ſine firmo fundamento tribuitur illis:) certè vt omnia indiuidua in particulari petat cognoſcere, nullam vel apparentem video rationem quâ id ſuadeatur in ipſo Deo, qui tamen omnium rerum in particulari cauſſa eſt. *Philoſophi id negarūt Deo.* Multi Philoſophi expreſsè negarunt hanc cognitionem tam munitam: & verò aliqui *Patres videtur etiam id ei negaſſe.* Patres videntur in hoc inclinare, quantò ergo minùs erit naturaliter neceſſaria talis ſcientia in Angelo, qui nec eas res conſeruat, nec eſt omniſciens neceſſariò? certè gratis omnino dici videtur, eo ipſo quòd talis aliquis effectus nouus in rerum natura exiſtat, iam omnes Angelos in cælo id cognoſcere. *Confirmo.* Idem vlteriùs confirmo euidenter, quia non poſſumus probabiliter dicere, Angelis ex pura natura deberi cognitionem plurium rerum, quàm debeatur homini per gratiam eleuato, & per dona ſupernaturalia ad viſionem Dei & in patria iam exiſtenti; gratia enim dignior eſt cognitione, quàm natura Angeli: huic enim non debetur, imò eſt ſupernaturalis viſio beata, illi autem debetur. 17 Inde argumentor: Nullus, neque aduerſarij, dixêre, quemlibet Beatum neceſſariò cognoſcere in cælo omnes res quæ in mundo fiunt in particulari, v.g. quò volet muſca, aut quò repat mus, ergo multò minùs id debebitur Angelo ſecundùm ſuam naturam. Non ergo illis infunduntur neceſſariò ſpecies omnium rerum in particulari, quæ in hoc vniuerſo exiſtunt aut exiſtent.

Secundò, efficaciter idem vrgeo. Secundò idem vrgeo efficaciter: non enim poteſt dici cum probabilitate, Angeli naturam eſſe talem, vt petat connaturaliter infundi ſibi ſpecies rerum exiſtentium, quæcumque illæ ſunt: nam cùm (vt aliunde ſuppono) etiam naturaliter poſſint eſſe mundi infiniti; ex his enim creaturis, quarum vna non repugnat naturaliter cum aliâ, prout vnus mundus non pugnat cum alio, nec vnus Angelus cum alio, multitudo infinita etiam naturaliter non repugnat; quia nec ex parte Dei producentis eſt vlla difficultas, nec ex parte ipſorum; ergo ſi infiniti,imò omnes poſſibiles mundi exiſterent, deberentur Angelo connaturaliter ſpecies omnium illorum quod & eſt contra communem ſententiam, negantem eſſe poſſibilem infinitatem ſpecierum in intellectu angelico, ob defectum virtutis angelicæ. Et certè licet aliquibus Angelis ex perfectioribus non repugnent, gratis omnibus, quantumuis ex imperfectioribus, tanta & tam vniuerſalis ſpecierum exigentia

exigentia conceditur; ergo non potest concedi, eas petere indeterminatè species omnium rerum existentium, quæcunque illæ sint. Quòd si semel ab eâ exigentia existentium omnium in communi
18 cadatur; tunc cùm Angeli non habeant connexionem maiorem cum his creaturis de facto existentibus quàm cum aliis; gratis omnino dicitur, eos habere exigentiam specierum de omnibus rebus determinatè quæ de facto existunt.

Tertiò idem ex reuelationibus ostēdo.

Vltimò idem suadeo. Ex multis reuelationibus, quæ in Ecclesiasticis historiis referuntur, constat non semper Luciferum & alios omnes dæmones scire ea omnia quæ fiunt in hoc mundo; sed ea cognoscere ex aliis dæmonibus foris hic apud nos existentibus; ergo Angelorum natura non petit eas species de omnibus rebus particularibus & indiuiduis huius mundi. Patet hæc consequentia: nam Lucifer non fuit per peccatum priuatus scientia naturali & naturalibus speciebus; ergo Lucifer in primo suæ creationis instāti non habuit omnes species in indiuiduo rerum futurarum in hoc vniuerso, vt posteà eis existentibus illas nosceret; ergo nec sunt aliis infusæ tales species, quia Lucifer ex perfectioribus fuit quoad naturalia: & aduersarij vniuersaliter suam doctrinam videntur tradere de omnibus Angelis, quantumuis imperfectis.

SECTIO SECVNDA.

Quid in hac quæstione dicendum.

Angelis in principio creationis Deus infudit species rerum huius vniuersi in particulari quoad aliqua indiuidua specierum.

Ratio conclusionis.

PRopter hæc putarem dicendum Primò, Angelis ab initio suæ creationis fuisse à Deo inditas species rerum huius vniuersi in particulari quoad aliqua indiuidua specierum, fortè quoad illa quæ à Deo creata sunt: quoad alia verò, quæ posteà futura erant, non fuisse illis inditas species. In prima parte conclusionis conuenio cum Thomistis; & à Scotistis aientibus Angelos accipere species ab obiecto, dissentio. Moueor, quia,
19 licet absolutè non videatur repugnare, obiectum aliquod materiale esse productiuum specierum spiritualium simul cum ipso Angelo (vt fusè suprà ostendi;) concedere tamen eam virtutem omnibus rebus materialibus sine vllo fundamento, aut experientia, non videtur habere probabilitatem. Præterea etiamsi omnes res materiales essent productiuæ specierum, videtur tamen absurdum, Angelum non posse eas cognoscere, nisi excurrendo per totum vniuersum, & emendicando species ab illis; connaturalius ergo videtur, vt Angelus accipiat species de illis obiectis, & immotus possit eas cognoscere etiam distantes quod valdè conforme est multis Patribus docentibus, Angelos, cùm primum creati sunt, nouisse res huius vniuersi in se ipsis. Confirmatur etiam ex Adamo, cui à Deo in primo instanti creationis tales species infusæ sunt, ergo etiam & Angelis.

Confirmatio.

In secunda conclusionis parte differo à Thomistis.

In secunda parte conclusionis differo à Thomistis, & per eam limitationem vito duo illa difficilia valdè, quæ ex sententiâ Thomistarum sequi videbantur, posse scilicet eos cognoscere futura, eò quòd de illis haberent species: nam solùm admitto species infusas de rebus tunc existentibus. Item secundum, quòd scilicet Angelo debeatur cognitio particularis omnium effectuum naturalium etiam existentium, de quo à num. 16. etiam vitatur per eam limitationem non enim doceo, infundi necessariò species omnium indiuiduorum in particulari, sed aliquorum, vt sufficiat ad perfectam cognitionem specierum omnium quæ in hoc vniuerso existunt. Per hoc enim sufficienter satiatur Angeli appetitus, quia aliæ minutiores cognitiones exiguam videntur afferre voluptatem. Imò fortè etiam non debetur naturaliter Angelo cognitio omnium specierum, præsertim earum quæ imperfectissimæ sunt, & nullius momenti. hinc fit, vt, quando posteà talia indiuidua existunt, non cognoscantur ab Angelo necessariò, ne cogamur dicere, vt suprà ostendi, omnes Angelos in cœlo perpetuò cognoscere de nouo imperfectissimos quosque effectus in particulari, qui singulis momentis de nouo in mundo producuntur. Dixi, eis non deberi necessariò hanc minutam omnium rerum cognitionem; per quod tamen non nego, posse illos eam aliquando habere in particulari, quando non distant ab obiecto. Ita Angelus custos & dæmon cognoscunt ea quæ nos facimus, imò quilibet Angelus, eo ipso quòd sit præsens obiecto, potest naturaliter illud cognoscere. Huius autem rationē rectè hinc possumus desumere, quia si obiectum esset proportionatum tunc ad producēdam speciem, Angelus cum ea cognosceret illud obiectum ad modum quo nos, quia possumus accipere materiales species ab obiecto, illud cognoscimus, quando ei sumus præsentes. tenetur ergo Deus in eo casu defectum obiecti materialis supplere, & Angelo infundere speciem spiritualem de illo obiecto sibi proximo, ne defraudetur cognitione ob imperfectionem obiecti, quando aliæ potentiæ minùs perfectæ illam possunt habere. Quæ ratio non vrget in rebus absentibus, quæ licet essent productiuæ specierum spiritualium, non tamen eas posset accipere Angelus propter absentiam, quam non tenetur Deus supplere. Est enim imperfectio communis omni 21
creaturæ, & quæ potest ab ipso Angelo accedente ad obiectum suppleri. Simili ratione vtitur P. Suarez, ad ostendendum non deberi Angelo species de rebus possibilibus, sed solum de existentibus. Vtrùm autem locum ibi habeat ea ratio, sect. 4. videbimus.

20

Fortè etiam non debetur naturaliter Angelo cognitio omnium specierum.

Notandum.

SECTIO TERTIA.

Obiectiones aliquæ solutæ.

Obiectio Prima.

OBiicies Primò, Quandocumque accedit Angelus ad nouum obiectum materiale, tenetur ei Deus nouam speciem infundere, melius ergo erit, vt ab initio omnes infuderit. Fortassè, qui hoc obiicit, putat Deum, quando semel produxit effectum, iam posse deponere curam de illo, & ipsum permittere vt se conseruet: sicut artifex, cùm primùm absoluit domum vel statuam, deponit illius curam, ideóque ne Deus postea per singula momenta sit solicitus quid debeat producere, melius esse, si omnia ab initio simul produxerit. Sæpè dixi, actionem conseruatiuā in instāti B. v.g. esse eamdem quæ in instanti A, vel saltem eamdem virtutem, cognitionem, &c. requirere, quam in primo instanti; & solùm esse differentiam per denominationem extrinsecam ab instanti præcedenti; non ergo, quia Deus à principio mundi Angelis infudisset species de obiectis quæ iam fiunt, deberet nunc minùs (sic liceat loqui) solicitus esse de his speciebus, aut in earum conseruatione minùs laborare, quàm si eas primò iam produceret. cur ergo est necessarium dicere, eas productas ab initio, quando de eis nulla erat necessitas, nec futura erat

Respondeo.

erat nisi post quinque millia annorum v.g.connaturallus ergo est, ne tam citò producantur,& ma-
22 neant otiosæ (etiamsi non sequeretur absurdum suprà illatum de cognitione futurorum)vt eo tempore,quo deseruire possunt, & necessariæ sunt, producantur.

Quanta requiratur vicinitas Angeli cum obiecto, vt hoc de nouo producto, Deus teneatur producere in Angelo speciem de illo.

Rogabis, quanta debeat esse vicinitas Angeli cum obiecto quod de nouo producitur,vt censeatur Deus teneri producere speciem de illo. Si enim ex hominibus arguere debeamus, cùm ad longam valdè distantiam possint obiecta videri, quando visus est valdè acutus; etiam Angeli ad eam distantiam petent sibi produci species de omnibus obiectis de nouo existentibus; & consequenter etiam in cælo existentes petent tales species de omnibus quæ in terra de nouo fiunt, & sequetur inconueniens quod vitare conatus sum.

Respondeo Primò.

Respondeo Primò,etiamsi ad magnam distantiam producant obiecta species sui, tamen esse certam sphæram vltra quam non eas producunt. extra illam non producentur, etiam in Angelo: nec probabile est,rerum maximè minimarũ species ad cælum vsque pertingere, multò minùs intra cælum empyreum.

Secundò,

Secundò dico,quidquid de hoc sit,nos non posse determinare, quanta debeat esse ea approximatio. Probabile est eam, quæ per se & ordinariè in hominibus sufficit,vt aliquod obiectum per sensum percipiant.

Obiicies Secundò: Ergo Angeli habuerunt ab
23 initio ignorantiam multarum rerum. quod videtur absurdum.

Obiectio Secunda. Primò respondeo,omnes premi hac obiectione. Respondet P. Suarez.

Respondeo in primis,hac obiectione omnes omnino premi: nam licet Angelus habuerit species earum rerũ, cùm tamen per eas non potuerit quidquam noscere, nisi postea, certè perinde habuit ignorantiam ac si speciebus caruisset. Video à P. Suario responderi, ne dicatur habere ignorantiam, sufficere, si saltem species habuerit.

Contrà est.

Verùm hæc responsio nulla est. Primò, quia in sententia eorum,qui dicunt non dari species,etiam admittitur ignorantia,& admittitur differentia inter scientem & ignorantem: quæ non potest esse per hoc, quòd vnus habeat speciem, alter non: supponimus enim, neutrum eas species habere; ergo tota ratio ignorantiæ desumitur ex defectu potentiæ proximæ ad cognitionem actualem: atqui futura vt talia tam non possũt Angeli cognoscere quàm si non haberent species de illis; ergo de eis habent ignorantiam. Confirmo: homines, vel Latini, vel Græci dum vocem hanc *ignorantia* inuenerunt, non attenderunt vllo prorsus modo ad eam difficultatem de speciebus intentionalibus, an dentur vel non, sed aliquid facilius & clarius,scilicet, an ille de quo quæritur, sitne ignorans, an nouerit,vel noscat,vel habeat omnia nenecessaria ad noscendum,ita vt in manu ipsius sit noscere; si non habet dicitur ignorare, quidquid iam sit de speciebus in intellectu existentibus, maximè cùm in Thomistica sententia tam eiusmodi species non possint efficere cognitionem, quàm si non essent: tunc enim illa existentia quid me iuuat?

Secundò respondeo absolutè.

24 Respondeo ergo absolutè, vel eiusmodi ignorantiam non repugnare Angelis; vnde enim probatur illos debere illa omnia noscere? vel non dici communiter ignorantiam ea non scire: sicut,licet non sciant omnia possibilia, non tamen proptereà dicere debemos eos esse ignorantes; alioquin peto rationem naturalem, cur illi magis dicantur ignorantes, eò quòd non sciant; quis me momorderit hac nocte pulex, vel in quo loco sint iam omnes muscæ,quàm ex eo quòd non noscant nobilissimas quasque substantias possibiles.

Ratio huius est.

Ratio huius est,quia ignorantia communiter significat non scire ea quæ quis debebat scire, quatenus aliquo modo ad eius statum pertinentia, vnde priùs debet supponi,Angelis fuisse debitam cognitionem omnium earum rerum, vt inde, si ea careant,dicantur ignorantes;quàm è contrario probare,eos debere omnia noscere, quia si non noscerent,dicerentur ignorantes.

Tertiò cum Suarez obiicies ex Scripturâ.

Tertiò obiicies ex Scripturâ, Angeli dicuntur creari pleni sapientiâ & decore. ita Ezech. 28. de Cherubinis insinuari videtur: at hæc sapientia extenditur etiam ad res materiales; ergo debuerunt habere omnes species congenitas.

Confirmatur ex Dionysio.

Confirmatur id ex D. Dionysio c.7. de Diuinis nominibus,vbi hæc habet: *Angelos ea scire quæ in terra fiunt, Scriptura testatur, non ea quidem sensu hærientes quæ quidem sunt sensibilia, sed propria ad Dei imaginem effectæ mentis, virtute atque naturâ,* Vbi Dionysius & suam sententiam ponit,& eam à Scriptura tradi docet.

Consentit Augustin.

Consentit August. lib.2. de Genesi ad litter. cap.8. vbi ait,omnes res priùs factas fuisse in mentibus Angelorum secundùm sapientiam eorum, quàm in se ipsis.

Respondeo ad locum Scripturæ.

Respondeo ad locum Scripturæ,eo non tam probari infusionem specierum de futuris, quàm actualem cognitionem:eam enim significat vox illa *sapientia* in sen-
su communi inter homines: non enim quis dici- 25
tur ea sapere quæ numquam cognouit, nec cognoscere potest, etiamsi vellet,nisi fortè post multa sæcula.

Secundò respondeo ad hunc locum. Tertiò respondeo.

Secundò Respondeo, ibi maximè esse sermonem de sapientia & scientia supernaturali, sicut & de pulchritudine gratiæ supernaturalis, vnde nihil de speciebus naturalibus. Tertiò,meritò dici plenos sapientia, etiamsi non nouerint omnia in particulari, cùm de sapiente quolibet iusto dicat Ecclesia ex Scriptura: *Et repleuit eum Dominus spiritu sapientiæ*, &c. Non enim ideò cogimur dicere, quemlibet iustum habuisse omnium etiam indiuiduorum huius vniuersi distinctam notitiam, plenitudo ergo ibi denotat magnam scientiam, non tamen omnium sine vlla exceptione.

Ad Dionys. respondeo Primò.

Ad D. Dionysium dico, nihil eo loci de speciebus naturalibus ab instanti creationis infusis: imò, iuxta translationem quam Carthusianus vt clariorem affert, ad visionem beatam reducere videtur D. Dionysius eam scientiam: ait enim, Angelos suo intellectu iam quodammodo facto diuino ea noscere, vnde ibi dæmonibus non concedit eam notitiam; ergo parum faciet ad quæstionem præsentem de cognitione naturali & infusione specierum.

Secundò respondeo.

Secundò dico, Dionysium non loqui de cognitione omnium indiuiduorum, sed quòd absolutè noscant, quæ sunt in mundo, id est, præcipua, & alicuius considerationis: de illis enim minutissimis, quæ paulò antè dixi, scilicet, an pulex sit in hoc lecti loco an in illo, non possum mihi persuadere D. Dionysium fuisse solicitum, vt eam scientiam Angelis in cælo existentibus tribueret.

Ad Augustin. respondeo Primò,

Quod ad Augustinum attinet, dico, eum ni- 26
mium probare: nam in sententia eius qui eo testimonio vtitur, non fuis productus Angelus ante cælum & terram; ergo non potuit eas res videre antequam essent in se.

Secundò respondet Suarez.

Secundò, ipse argumentans dicit, eos per eiusmodi species non cognoscere res antequam sint (quod tamen ibi docet Augustinus) ergo non adducitur ad rem nostram.

Tertiò respondeo.

Tertiò dico,eum ibi loqui de cognitione creaturarum in Verbo,vt legenti sequentia verba cõstabit:

nos

nos autem hîc non loquimur de visione creaturarum in Deo, sed per proprias species. Meritò autem in Verbo dicit August, videre aliqua, antequam fiant, quia multa videor ex futuris.

Obiectio Quarta.

Obiicies Quartò: Etiam absentia cognoscuntur naturaliter ab Angelis, quando volunt. ita sæpè dæmones isti familiares dicunt hominibus ea quæ tunc valdè procul fiunt.

Respondeo Primò.

In primis hoc argumentum non impugnat præcipuam nostram conclusionem de speciebus rerum futurarum; sed solùm probat, Angelos vel dæmones posse cognoscere omnia, quando existunt, & consequenter de omnibus illis habere species. quod etsi à nobis negatum sit, non tamen ita, vt tam certum id putemus quàm primum.

Secundò.

Respondeo Secundò, dæmonem in imperceptibili morâ posse ex loco valdè distanti venire, & dicere tanquam si actu tunc fierent ea, quæ immediatè antè facta sunt, neque possumus non deprehendere eum non fallere aliquo modo dicendo, Iam horâ secundâ Romæ, v.g. fit; quod fortè factum est quadrante, aut mediâ horâ ante secundam: quis enim poterit combinare horologia & momenta quoad hoc? præterquam quòd ex paulò antè gestis, aut ex dispositione rerum, ipsi possunt certò deducere, quæ breui facienda sunt.

Tertiò.

Denique Tertiò respondeo, contrarium constare ex multis historiis fide dignis, quòd scilicet dæmones existentes in inferno non sciant omnia minutissima quæ apud nos contingunt.

27 *Quintò obiicies ex Granado.*

Obiicies Quintò cum P. Granado tract. 3. de Angelis disp. 2. & 3. Non debemus Angelos considerare perinde ac homines, qui habent suas ætates, infantiæ, pueritiæ, iuuentutis, &c. in quibus paulatim maiorem & maiorem acquirunt scientiam; sed debemus Angelos ab instanti creationis tanquam in ætate perfecta & virili concipere; nullas ergo de nouo accipient species, sed omnes ab initio receperunt.

Respondeo Primò.

Respondeo, hanc esse piam quamdam considerationem, ex quâ nihil solidi & scholasticè inferri potest, cùm in homine ea diuersitas ætatum non tam in speciebus, quàm in ipso corporis augmento & viribus consistat, in quo puncto omnes Angeli ab initio sunt viri & senes, siue plura successu temporis cognoscant, siue non. Numquid, qui negant in nobis species omnes, coguntur negare infantiam? &c.

Secundò.

Secundò respondeo, ab omnibus debere responderi difficultati: nam siue habeat species, siue non; per illas tamen nihil potest operari nisi successu temporis; ergo quoad scientiam actualem habet suas ætates, pueritiæ, &c. Vnde ergo, quæso, P. Granadus probabit, in scientia ipsa non repugnare ætates, sic verò in speciebus? cùm homines species non nisi propter actualem scientiam considerent. non ergo his est fidendum.

28 *Obiectio Sexta.*

Obiicies Sextò & vltimò: Angeli per vnicam speciem cognoscunt omnes res creatas, ergo non acquirunt de nouo species, sed per vnicam, quam habuerunt ab initio omnium repræsentatiuam, de nouo noscunt.

Respondeo.

De simplicitate specierum Angeli dicemus infrà. Nunc solùm admitto Thomistis, ea quæ ab initio extiterunt, vnicâ specie fuisse cognita: nam quæ posteà successu temporis euenerunt, non poterant per speciem præcedentem repræsentari, vt suprà euidenter ostendimus, quandoquidem tunc non poterant cognosci, vt ipsimet fatentur.

***

SECTIO QVARTA.

An eiusmodi species dimanent ab essentia Angeli.

A quo in Angelis producantur species.

FVsè & eruditè disputat hac de re Suarez toto cap. 7. Quærimus autem, vtrùm species, quæ Angelis dantur vel in instanti creationis, vel posteà successu temporis (vt nos docuimus de multis) à solo Deo producantur, & infundantur Angelo: an verò ipse Angelus eas efficienter in se producat veluti proprias passiones.

Varij auctores putant, eas ab ipsis Angelis produci vt passiones. Ratio Granadi.

Huc vltimum sentiunt aliqui Thomistæ, Caietanus, Medina & Banez apud Suarez suprà n. 20. è nostris verò Pater Granadus tractatu 3. de Angelis dispur. 3. idem fusè propugnat. Fundamentum Granadi vnicum est, scilicet, nisi species hæ dimanent ab Angelo, non posse esse ei connaturales, seu naturaliter debitas, nam potentia sola passiua alicuius formæ non facit illam formam esse connaturaliter debitam. quod fusè ibi deducit. Verùm fundamentum hoc nullatenus vrgere statim apparebit.

29 *Verior sententia est, eas à solo Deo produci, & infundi Angelis.*

Contrariam sententiam puto omnino esse veram: eam defendit Suarez suprà num. 4. pro quà citat Ferrarain, Molinam, Zumel & Pesantium, conatúrque eam auctoritate D. Thomæ persuadere.

Ratio Suarez.

Rationem verò hanc adducit, quia, cùm Angelus non habeat maiorem connexionem cum his creaturis iam existentibus, quàm cum aliis; si ex se esset adæquatè productiuus earum specierum, deberet producere de omnibus, possibilibus quod est absurdum.

Respondet Granadus.

Respondet Granadus, Deum elegisse Angelos ex omnibus possibilibus, qui haberent connexionem cum speciebus his, eósque produxisse, vt sic omnia sibi responderent: quòd si alium mundum esset creaturus, elegisset alios Angelos, qui haberent connexionem cum illis creaturis, essentque naturâ suâ productiui specierum de illis.

Granadi solutio reiicitur Primò.

Verùm quia in hac solutione videtur P. Granadus relabi in suam sententiam de necessitate Dei ad creandum in hoc vniuerso hæc numero entia, & non alia, vel ex hoc capite sufficienter reiicitur ea solutio.

Secundò.

Secundò, quia planè in eâ diuinatur. Vnde enim ea connexio S Michaëlis cum huius muscæ volatu? Sæpè dixi; me esse valdè alienum à tali modo discurrendi: incerta & valdè dubia, & quæ nec apparenti ratione probari possunt, affirmare vt certa; perinde ac si quis dicat ex solo suo placito, stellæ sunt pares, non impares; certè eiusmodi doctrinæ per se ruunt.

30 *Secundò probo eam sententiam.*

Iam verò Secundò probo eam sententiam, omissis aliis argumétis quæ Granadus contra se adfert; quia si substantia Angeli continet adæquatè speciem intentionalem, certè sine fundamento dicitur Angelus producere speciem distinctam: deberet enim dici per se immediatè concurrere loco obiecti ad cognitionem: cùm enim eminenter contineat speciem, ergo continebit virtutem producendi cognitionem, ergo gratis videtur conficta species distincta.

Responderi posset.

Video posse responderi, aliquando substantiam per effectum à se productum multa facere, quæ non potest immediatè per se: sic anima (demus potentias distingui) licet contineat adæquatè intellectum, ipsa tamen sola non potest producere intellectionem, sed indiget concursu ipsius intellectus:

A pari.

sic etiam ignis continet calorem, & tamen multa efficere non potest solus, quæ efficit cum calore (quam doctrinam ego sæpe tradidi;) ergo eodem modo dici potest Angelus

gelus

gelus non posse pe se efficere cognitionem immediatè, posse tamen per speciem distinctam, à se ipso etiam adæquatè productam.

Responsionis doctrina videtur verissima, præsenti tamen materia applicari nequit.

Mihi doctrina, quæ in hac responsione assumitur, certissima videtur: ea tamen ad præsentem materiam applicari non potest: quia, licet in communi id possibile sit, non possumus nos sine vrgenti experientia aut ratione dicere de aliquo, quòd possit mediatè per effectum à se adæquatè productum aliquid aliud efficere; non tamen immediatè per se: nam si saltem mediatè potest, iam constat adæquatè continere illum effectum; ergo vt negemus, posse immediatè illum producere, debemus habere rationem aut experientiam.

31 *Respondetur ad datas instantias.*

Et hinc respondetur ad allatas instantias: nam calorem esse distinctum ab igne, palpamus sensu. In anima verò respectu potentiarum varias rationes quærunt, qui eas distinguunt; quia verò alij meliùs sentientes illas non reputant sufficientes, ideò negant potentias distinctas. Iam autem, quæso, quæ experientia est de speciebus angelicis distinctis, quandoquidem tam multi eas negant?

Ratio nulla suffragatur.

Ratio nulla etiam suffragatur: nam omnes, quotquot à Granado pro specierum distinctione adducuntur, probant obiecta ipsa non posse per se immediatè concurrere, eò quòd materialia sint & absentia: vnde rectè infertur, ex parte ipsius Angeli futurum aliquid, quod concurrat loco obiecti; illud tamen futurum quid distinctum à substantia Angeli, nec per apparentiam persuadent; ergo si semel dicit, Angelum continere obiectum adæquatè in esse intentionali, ideóque posse producere speciem de obiecto illo, multò meliùs discurret, si dicat, posse immediatè producere cognitionem: ad quid enim species intermedia? ideò in hoc puncto magis consequenter discurrit P. Vasquez, eas species distinctas negans, eò quòd ea obiecta contineantur sub virtute naturali intellectus.

32 *Tertiò reiicitur Granadi sententia.*

Tertiò reiicitur hæc sententia Granadi, quia licet, vt aliqua substantia contineat species de aliquo obiecto, aut ipsa sit species ipsius, non sit necessarium vt contineat eminenter obiectum ipsum secundùm esse reale: neque enim species impressa de Angelo continet Angelum adæquatè & eminenter; ideóque ex hóc capite supra ostendimus contra Patrem Suarez, non inferri infinitam perfectionem in substantia aliqua, eò quòd sit species, vel per modum speciei respectu omnium etiam obiectorum; at (vt ibi etiam dixi, & fusiùs in libris de Anima) ea continentia obiecti in esse intentionali non est annexa potentiis, quâ potentiæ sunt, sed debet esse quasi nouum prædicatum, ratione cuius ea potentia æquiualeat non solùm aliis potentiis, sed etiam ipsi obiecto, vt productiuo cognitionis de se.

A simili ex ipso Granado.

Vnde fit vt in sententia ipsius Granadi, licet oculus in ratione potentiæ sit completus, non tamen contineat obiectum, in ordine vel ad producendas species, vel ad concurrendum per se sine speciebus loco obiecti: similiter licet intellectus noster per lumen gloriæ sit eleuatus & completus in genere potentiæ ad visionem Dei; non tamen propterea sit aut productiuus speciei de Deo, aut sine ea specie, seu sine Dei vt obiecti concursu valeat Dei visionem producere. E quibus exemplis manifeste concludo veritatem hanc, scilicet, continentiam obiecti aut speciei in potentia esse prædicatum distinctum à ratione potentiæ, & quasi disparatum cum conceptu potentiæ. quo posito, sic argumentor: Prædicatum hoc, vt supponimus, licet non videatur repugnare, vt simul coincidat cum potentia, non tamen est illi per se annexum; ergo vt dicamus in hac potentia angelica v.g. illud reperiri, habere debemus rationem aliquam non desumptam ex ratione potentiæ vt sic, sed aliunde.

Formatur argumentum contra Granadum.

33 Ideò dixi in libris de Anima, & suprà etiam insinuam, sine fundamento tribui intellectui nostro vim ad producendas adæquatè species obiectorum; sed necessariò debere dici, ipsas materiales species ab obiectis saltem mediatè productas, partialiter concurrere; intellectum verò producere solùm spiritualitatem earum specierum; ergo cùm in Angelis nulla planè sit ratio, probans eos præter conceptum potentiæ intellectiuæ habere prædicatum illud aliud, quòd scilicet contineant intentionaliter hæc obiecta, sine dubio gratis eis tribuitur virtus adæquata productiua specierum.

Quartò, ad hominem argumentor contra Granadum.

Quartò ad hominem argumentor contra Granadum, quia ipse in Angelis negat intellectum agentem, id est, producentem species; malè ergo eas dicit ab Angelo efficienter emanare: nam illa emanatio est verissima actio, & consequenter necessariò supponit in Angelo intellectum agentem, seu producentem species, non minùs quàm in nobis, in quibus posito phantasmate emanant etiam species.

Granadus posset respondere. Contrà est.

Quòd si dicat Granadus, non ab intellectu distincto, sed à substantia Angeli immediatè eas species oriri, ideóque non esse intellectum agentem; contrà, rogo, vnde ei constat in nobis eiusmodi species de obiectis materialibus, non immediatè à substantia, sed ab intellectu agente distincto, in Angelis verò ab ipsa substantia produci? Certè apparet statim, illam differentiam sine fundamento poni; ergo cùm D. Thomas & omnes ferè negent intellectum agentem in Angelis, ex hoc capite negant species produci ab ipsis Angelis, & solam admittunt infusionem earum specierum à Deo.

34 *Ad Granadi fundamentum respondeo.*

Iam ad argumentum Granadi dico, posse aliquid esse connaturale & debitum alicui, etiamsi ab eo non procedat efficienter, quia potest aliquod subiectum non solùm habere capacitatem recipiendi aliquam formam, sed etiam exigentiam illius; tunc autem ea illi erit connaturalis: hanc autem exigentiam non notauit Granadus inter modos connaturalitatis, quos impugnauit in eo argumento.

A pari.

Porrò eam posse dari, manifeste constat in peruio omnibus exemplo, de materia prima, quæ cùm non producat efficienter formam, habet tamen talem illius exigentiam, vt, si omnis forma ei denegetur, fiat miraculum: similiter multorum sententia (& quoad hoc probabilis, licet ex aliquo capite impugnetur) ponit passiones non produci ab essentia ipsa, sed à generante; & tamen non propterea dicimus, eas non deberi essentiis, aut non esse ei connaturales. Secundò, communis sententia dicit, gratiæ consummatæ connaturaliter deberi visionem beatam; & lumen gloriæ; & tamen nullus (quod sciam) docuit, lumen gloriæ efficienter & adæquatè produci à gratiâ; ergo debitum connaturalitatis omnino independens est à caussalitate effectiua. quod benè Suarez notauit num. 11. & 12.

Debitum connaturalitatis omnino independens est à caussalitate effectiua.

Ostendo autem id necessariò debere ab ipso Granado asseri: nam etiam effectiua ea caussalitas non habet secum connexam eam exigentiam connaturalem: Angelus enim est productiuus motus in se & in aliis; non tamen ideò, si actu non producat, est in statu violento & præternaturali, vt per se patet; ergo sicut supra virtutem effectiuam 35

 debemus

debemus addere inclinationem seu exigentiam, vt dicamus aliquid esse connaturaliter debitum alicui subiecto, licet in virtute effectiua vt sic, non includatur ea exigentia; cur etiam non eodem modo, licet ex virtute receptiua vt sic, non inferatur debitum habendi formam (quod præcisè suo argumento probat Granadus) non poterimus nos dicere, si coniungatur simul exigentia habendi eam formam, rectè inferri eiusmodi debitum? aut cur licebit ei dicere, exigentiam posse coniungi cum virtute effectiua, nobis autem non licebit docere, posse exigentiam etiam coniungi cum virtute receptiua, sine effectiua?

Obiectio. Dices fortè, quia si potest esse dubium sine virtute effectiua, non possumus probare, ignem habere virtutem effectiuam caloris, cùm nos non videamus calorem ab igne manare, sed præcisè cum eo coniungi. *Respondeo Primò.* Respondeo iam à me ostensum, debere omnes admittere eam exigentiam sine virtute effectiua. Quòd autem in igne inferatur, ea vis est independens ab hoc puncto.

Respondeo Secundò absolutè. Respondeo Secundò absolutè, in igne id dici, quia, iuxta probabiliorem sententiam, passiones omnes producuntur ab essentiis; calor autem est passio. quæ verò sint rationes, cur omnes passiones procedant ab essentiis, nec debeo, nec possum in præsenti ostendere. *Species angelicæ non sunt passiones.* At species angelicæ non sunt passiones, quia, licet petat species rerum sibi coëxistentium, quod adhuc dubium est (vt suprà dixi) cùm tamen sit illi accidentale, quòd hæ vel illæ creaturæ existant, hæc aut illa musca moueatur, mihi iam scribenti molesta sit, non potest nisi has vel illas species sub disiunctione petere, sicut materia prima petit hanc vel illam formam substantialem: & sicut id non sufficit, vt forma dicatur passio materiæ, aut vt efficienter ab ipsa materia procedat; ita nec vt hæ determinatæ species dicantur passiones Angeli, & contineantur ab ipso, aut producantur ab eo efficienter.

DISPVTATIO SEPTIMA.

De simplicitate specierum angelicarum.

1 *An Angeli pro quouis obiecto distinctam habeant speciem, an verò vnicam repræsentantem indiuisibiliter multa obiecta.*



Q VÆRIMVS, an Angeli pro quolibet obiecto distinctam habeant speciem, an verò vnicam repræsentantem indiuisibiliter multa obiecta.

SECTIO PRIMA.

Proponitur sententia Patris Suarez.

Suarij sententia. Thomistas sequitur. Pater Suarius cap. 14. 15. & 16. fusè & eruditè hanc quæstionem tractat, vix autem se determinatè in vllam partem flectit: reducitur autem totus ipsius discursus (in quo Thomistas sequitur) ad hæc: Possibiles sunt species in se simplices, vniuersales tamen ex parte obiecti, ergo ponendæ sunt in Angelis. Patet consequentia, quia illis debemus tribuere simpliciorem & perfectiorem modum cognoscendi quàm hominibus, eò quòd magis accedant in sua substantia ad simplicitatem Dei: *Ex Dionysio.* adducit etiam aliqua Dionysij loca, quæ nos paulò pòst tangemus. *Quis sensus sit doctrinæ Suarez.* Istam verò doctrinam solùm intelligit in ordine ad obiecta inferiora ipsis Angelis. Vt autem in hoc puncto ipsos Angelos specie diuersos inter se, faciat inæquales, addit, quòd Angelus est perfectior in specie altero, eò per simpliciores & vniuersaliores species cognoscere.

2 *Contrà est.* Quia verò hinc poterat sequi, tandem deueniendum ad Angelum aliquem, qui vnicâ specie omnia cognoscat, vnde posteà alter illo perfectior non posset iam per vniuersaliorem speciem cognoscere (id quod esset contra principium vniuersale assumptum;) varios excogitauit modos, quibus posset id explicari. ideò dicit, vnum Angelum fortè cognoscere per vnam speciem centum leones, alium verò tantùm triginta, aut quinquaginta, vel centum equos, qui non sunt æqualis perfectionis cum leonibus: & hoc modo facit varias combinationes & distributiones.

Suarez explicat. Vt autem explicet, quomodo per vnicam speciem possint multa obiecta diuersa repræsentari, duobus modis assignat vnitatem eis obiectis: vnus est, vt solùm vna species queat repræsentare multa, quatenus conueniunt in aliqua ratione communi & generica, v. g. quatenus sunt equus vel leo. *Contrà est.* Hunc autem modum meritò reiicit, quia Angeli species non repræsentat directè rationes communes, sed indiuidua & singularia vt talia, ergo non quatenus conueniunt præcisè in ratione aliqua communi, seu generica. *Secundus explicationis modus.* Secundus ergo modus est, vt illa obiecta habeant inter se aliquam similitudinem, vel in aliqua nobis ignota conditione conueniant, ratione cuius repræsentari queant per eamdem speciem, non ita, vt eo quòd conueniant in hoc, quod est posse repræsentari per vnam speciem, per illam repræsententur: esset enim id nouo circulo vitioso rem declarare, scilicet, possunt repræsentari vnicâ specie, quia vnicâ repræsentari possunt: conuenientia ergo illa vel conditio debet esse aliquo modo antecedens & physica, vt maiori titulo ea duo obiecta possint repræsentari per vnicam speciem, quàm alia obiecta conditionem aut conuenientiam illam physicam non habentia. & hæc circa obiecta Angelo inferiora.

3 *Vlterior Suarez opinio.* Quoad verò æqualia vel perfectiora, putat Angelum pro quolibet alio se perfectiore debere habere suam speciem distinctam, quia Angelus perfectior est adæquatus virtuti intellectiuæ inferioris Angeli; ergo eget pro illo vnâ adæquatâ specie. Quæ doctrina eodem modo videtur extendenda ad alios Angelos sibi æquales, vel eiusdem speciei, si dentur de facto; vt & dari suprà dixi probabilius esse.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo vnica species possit repræsentare plura.

Nō repugnat species angelica repræsentans plura obiecta. A solo Scoto negari videtur. Dico Primò, me nullam reperire repugnantiam in eo, quòd vna species angelica repræsentet multa obiecta. Ita Suarez suprà, vbi Vasquez pro se citat. estque sententia communis inter Thomistas, solùmque videtur à Scoto negari. Ratio huius est: nam in eo quòd vna species habeat

Ratio conclusionis est.

habeat virtutem concurrendi loco diuersorum obiectorum, non maior repugnantia apparet, quàm in eo quòd vna eademque potentia possit concurrere ad multos actus diuersos: atqui vnus intellectus ex parte potentiæ concurrit ad omnes actus: ergo potest vna species concurrere loco obiecti ad multos & diuersos actus. Neque enim ex illo concursu contradictoria aliqua sequuntur, neque inde infertur, eam futuram infinitæ virtutis.

4 *Neque repugnat species repræsentans omnes creaturas possibiles.*

Hinc ego dico Secundò, me etiam non inuenire vllam repugnantiam in eo quòd detur vnica species repræsentans omnes creaturas possibiles, quia, sicut alibi dixi, non repugnat per cognitionem creatam nosci omnia possibilia; ergo nec est repugnantia vlla in eo quòd detur vnica species habens virtutem concurrendi adæquatè ex parte obiecti ad eam cognitionem, quia adhuc minor est perfectio speciei, quàm cognitionis actualis. Neque enim intentionaliter exprimere omnia, dicit continentiam physicam omnium perfectionum quæ sunt in obiecto, vnde per accidentalem speciem longè Angelo imperfectiorem potest repræsentari substantia Angeli; ergo species repræsentans creaturas non ideò contineret nec formaliter, nec eminenter omnium perfectiones, ergo nec ideò esset infinita simpliciter. Dico *simpliciter*: nam habere aliquam infinitatem secundùm quid, siue quod respiciat infinitos terminos, non est contra rationem creaturæ: sic intellectus noster & angelicus habent respectum ad omnia obiecta possibilia, quia omne ens possunt noscere, licet fortè non simul (de quo iam non curo in ordine ad hanc instantiam) saltem diuisiuè, per quod non tollitur in eis intellectibus actualis ordo ad omnia. In hac conclusione fortè non consentiet Suarez, vt ex dicendis constabit.

Ratio est.

Huic conclusioni minùs fauet Suarez. Conclusio Tertia.

Dico ergo Tertiò. Ad defendendas has duas conclusiones, non est necessum ponere aliquam vnitatem aut specialem conuenientiam seu conditionem in eis obiectis, ratione cuius dicantur constituere vnum obiectum magis quàm alia obiecta, quæ per eam speciem non attinguntur. Hæc est contra Patrem Suarez, qui, vt suprà vidimus, eam conuenientiam, licet valdè exiguam, requisiuit. Probatur autem Primò ad hominem ex ipsomet Suarez, qui censet, extra visionem beatam posse creaturas omnes vnico actu videri (siue ille sit supernaturalis, siue naturalis, de quo iam non curo) ita eo cap. 14. innuit, & fusiùs 3. parte disp. 27. sect. 4. ergo vt obiecta multa tangantur per eumdem actum seu speciem, non est necessum vt habeant eam conuenientiam specialem seu conditionalem. Patet consequentia euidenter: nam, vt suprà ex ipsomet Suario diximus, ea conuenientia esse debet talis, vt ratione illius magis hæc obiecta possint tangi quàm alia, quæ careant tali conuenientiâ; ergo ad hoc debent esse alia, quæ careant eâ conuenientiâ: alioquin si omnia illam haberent, frustrà quæreretur, an hæc potiùs quàm illa simul nosci possent: atqui, quando omnia possibilia cognoscuntur, iam etiam ibi includuntur ea, quæ non habent prædictam conuenientiam: ergo iam sine eâ conuenientiâ dabitur in eis hoc, quod est tangi per vnam cognitionem aut speciem, ergo non requiritur ea conuenientia, etiam ex principiis ipsius Suarez.

5 *Est contra P. Suarez.*

Cõclusio probatur Primò ad hominem ex ipso Suarez.

6 *Probatur Secundò conclusio.*

Secundò idem absolutè ex sæpè dictis probo, quia omnia obiecta, quantumuis inter se disparata, possunt vno actu cognosci, ergo non requiritur ea conuenientia. Consequentia euidens est. Antecedens probatur, quia saltem iudicio negatiuo possunt simul nosci, dum dico, *Homo non est lux, non est equus*, &c. illud autem iudicium est actus indiuisibilis etiam in Angelo: & in eo iudicio est clara notitia vtriusque termini; cur ergo non possunt etiam per iudicium affirmatiuum simul nosci? Idem in visione omnium creaturarum in Deo, quam dixi alibi possibilem esse, etiam manifestè patet: ibi enim noscuntur omnes creaturæ, quantumuis inter se disparatæ. Video fortè respondendum, eas omnes cognosci, quatenus continentur in omnipotentia Dei, sub quâ ratione vnum constituunt obiectum. Verùm hæc solutio facilè reiicitur, quia ibi non præcisè cognoscitur ratio communis, in quâ conueniunt; sed & particulares, in quibus & differunt & opponuntur. Quòd si ad hanc conuenientiam recurrere volumus, possumus etiam facilè in omnibus creaturis eam conuenientiam inuenire, saltem quatenus omnes sunt dependentes à Deo, vel quatenus sunt ens; nec necessum fuisset ad eam nobis occultam conditionem recurrere. Idem in voluntate suadetur: quantumuis enim disparata sint obiecta, possunt vnico actu amari; possum enim dicere vno actu, *Volo hoc & illud*. quæ enim in eo actu repugnantia?

Confirmatio.

Respondebis.

Contrà est.

7 *Ratio à priori.*

Ratio à priori huius est, quia neque arguit infinitatem, neque dicit aliam repugnantiam expressio duorum inter se vt diuersorum, imò & omnino oppositorum: qualia sunt lux & tenebræ: ego saltem nec eam video, nec inuenio in vllo auctore nisi petendo principium; multò ergo minùs id repugnabit respectu aliorum obiectorum, quæ minùs inter se differunt. Et quòd ad eam occultam conditionem recurratur, satis ostenditur, non esse bonam rationem, alioquin ea sese non occultaret, sed prodiret in lucem. Vide quæ in libris de Anima fusiùs dixi, probans, posse actum vnum habere duo obiecta formalia partialia.

SECTIO TERTIA.

Ostenditur non esse probabile, Angelos, quò perfectiores, eo ipso per simpliciores species cognoscere.

An de facto dentur in Angelis species vniuersales in repræsentando, dubium est.

QVARTÒ DICO. Vtrùm de facto dentur in Angelis species tales vniuersales in repræsentando, dubium est, & multò magis, an quilibet Angelus pro suâ maiori perfectione habeat vniuersaliores species quàm alius minùs perfectus. Ita P. Molina quæst. 55. art. 3. & P. Vasquez apud Suarez suprà: nam licet absolutè neget species distinctas, loquitur tamen ex suppositione quòd dentur.

8 *A Suarez benè reiicitur Vasquez.*

Fateor à Patre Suarez benè reiici Vasquez ad hominem: nam disput. 201. dixerat expressè (verba eius refert Suarius) si possibiles sint species tales vniuersales, debere Angelis concedi, quia maior eorum perfectio id exigit: iam autem disp. 203. id negat, asserens, etiamsi possibiles sint (in quâ possibilitate non videt repugnantiam) incertum tamen valdè esse, an eas de facto habeant: & quidem initio cap. secundi eius prioris disput. expressè loquitur de excessu vnius Angeli respectu alterius, vt quò perfectior est, per pauciores noscat: hoc verò disput. 203. dicit ita esse incertum, vt non audeat asserere. Sed quidquid sit de Vasquez doctrina, sententiam nostram sic probo manifestè. Primò, nam, etiamsi

Sententiam nostram probo.

diuersitas perfectionis in Angelo petat diuersitatem perfectionis in cognitione (de quo statim;) illa tamen perfectio maior potest ex multis aliis rebus desumi: potest enim consistere in maiori claritate, maiori diuturnitate, &c. vt benè notauit Vasquez suprà. Sed & ipse Suarez ad hanc solutionem tenetur recurrere. Primò, quia respectu Angelorum perfectiorum concedit in omnibus minoribus, etiamsi inter se inæquales sint, æquales numero species (vt suprà obseruaui ex eodem Suario) v. g. respectu Michaëlis & Gabrielis concedet in quolibet ex ceteris inferioribus duas species; & tamen inæqualitas intellectus & cognitionis maximè cernitur respectu obiectorum superiorum, ergo sicut Raphaël, ac alius minùs eo perfectus inæqualiter cognoscunt Michaëlem, licet quilibet habeat vnam speciem pro eo Michaële; ita non est necessum, respectu inferiorum obiectorum diuersitatem in numero specierum ponere. Et quidem manifestè quæcumque à Suarez pro se afferuntur, ibi patiuntur instantiam: nam testimonia ex Dionysio libro de Cælesti hierarchia cap. 12. & 15. cùm nullam penitus faciant distinctionem inter obiecta maiora & minora, sed vniuersaliter sonent (vt infrà videbimus) vel nihil probant, vel vniuersaliter de vtrisque. Secundò eodem modo, vt dixi, vrgent argumenta à maiori perfectione desumpta; aut ergo eodem modo in omnibus negandæ, aut in omnibus concedendæ species magis vniuersales.

Suarez ipse tenetur etiã ad nostram solutionem recurrere.

Ad locum ex S. Dionysio respondeo.

9 *Ratio à Suario insinuata non sufficit.*

Nec sufficit ratio quam insinuat Suarez, vt pro quolibet magis perfecto Angelo cognoscendo ponat vnam speciem, eò quòd quilibet superior sit adæquatus virtuti angelicæ; hoc, inquam, meo iudicio non sufficit: vel enim vult innuere, Angelum inferiorem simul non posse noscere, nisi præcisè superiorem vnum Angelum, & nihil amplius: & tunc falsum docet, quia ipse expressè asserit semper Angelos se ipsos noscere, ergo possunt simul se & superiorem noscere; alioquin cùm numquam à sui cognitione cessent, non possent vllum superiorem noscere; sicut ergo simul vtrumque noscunt, cur non posset esse vna species, quæ simul se & superiores repræsentaret? si verò dicat pro quolibet superiore debere habere actum vnum cognitionis, fortè id est incertum; sed admitto: inde tamen certè non infertur, eum non posse habere vnicam speciem pro multis superioribus: nam species cùm sit per modum caussæ, commodissimè potest habere virtutem ad duas, tres, &c. distinctas cognitiones de Angelis superioribus, etiamsi vnica cognitio nonnisi vnicum repræsentare possit. Denique si per eam adæquationem intelligat, quòd capacitas Angeli inferioris non sit, nisi vt de quolibet Angelo superiore vnicam habeat speciem, tunc reddit conclusionem pro ratione: de hoc enim est tota disputatio, ergo non potest vllo solido fundamento ea diuersitas inniti.

Primus Suarij sensus explicationis falsus est.

Secundus Suarij sensus explicationis est incertus: quo etiam concesso, adhuc non infert intentum.

Tertius Suarij sensus explicationis reiicitur.

10 *Clariùs Secundò reiicio eam doctrinã ex principijs Suarez.*

Sed age, clariùs Secundò reiicio eam doctrinam: pono enim hominem & infimum Angelum ex creatis de facto, vel duos Angelos infimos de facto existentes inter se, tamen inæquales: & sic argumentor: Inter eum infimum Angelum & hominem, vel inter duos Angelos infimos diuinitùs possunt esse alij infiniti Angeli inæquales in perfectione inter se, perfectiores tamen homine, aut vltimo illo Angelo: quia in hoc nulla est repugnantia, præsertim in Suarez principiis, in quibus nec potest assignari perfectissima creatura, supra quam non sint possibiles aliæ infinitæ perfectiores: nec infima, infra quam in infinitum non sint imperfectiores aliæ possibiles. Tunc sic argumentor: Ergo quilibet illorum Angelorum numero infinitorum, quia perfectior homine aut Angelo vltimo existente, petit cognoscere per species vniuersaliores quàm homo, vel quàm Angelus vltimus cognoscat; ergo iste, qui de facto existit, petit cognoscere per speciem extendentem se ad infinita obiecta. Patet euidenter consequentia, quia excedit infinitos Angelos inæquales, & pro quolibet excessu iuxta principia Patris Suarez debet habere vniuersaliorem speciem; ergo si excedit infinitos, debet habere speciem infinita repræsentantem. Patet consequentia, quia excessus iste crescit, non sicut in actibus respectu obiecti indiuisibilis, vbi non valet, *Infinitum est obiectum, ergo actus infinitus est in perfectione*; sed crescit per additionem numericam noui obiecti, iuxta nouum Angelum, quem excedit; ergo si excedit infinitos, & pro quolibet quem excedit, debet habere speciem repræsentantem vnum obiectum plus, certè necessariò debet habere pro omnibus quos excedit, vnam speciem repræsentantem infinita obiecta; non ergo consequenter discurritur, dum assignatur inter Angelos existentes vni species quæ triginta tantùm obiecta, alij quæ centum indiuisibiliter repræsentet: deberet enim vel infimo concedi vnica, quæ omnia existentia repræsentaret, & quia omnia existentia sunt finita, adhuc non satisfieret exigentiæ ipsius Angeli.

11 *Effugio obuiatur.*

Nec sufficit dicere, eos omnes Angelos possibiles non existere de facto, ideóque non esse necessum, in his qui existunt, dari vniuersaliores species, quàm illi haberent si existerent. hoc, inquam, nullo modo sufficit: nam ex eo quòd illi non existant, non debent isti priuari perfectione sibi debita; ergo, cùm hi ob excessum, modo dicto, infinitum, quem habent respectu hominis; vel penultimus Angelus ob infinitos Angelos inæquales, se inferiores, nobiliores tamen quàm sit vltimus, petat habere speciem infinito plura numero repræsentantem, quàm habeat infimus, seu vltimus; non potest probabiliter dici, eam speciem vniuersaliorem negatam ei Angelo penultimo, eò quòd non existant alij intermedij. Loquor autem de specie respectu obiectorum existentium de facto infra Angelum; ergo non potest vllo modo dici, quò Angelus perfectior est, eò petere cognoscere per vniuersaliores species.

Confirmo & explico argumentum.

Confirmo & explico argumentum. Res existentes (iam non loquor de actibus liberis futuris per æternitatem) sunt numero finitæ, etiam quoad indiuiduà. Demus ergo illa esse claritatis gratia mille, Angeli possibiles inferiores bis qui de facto dantur, sunt infiniti, & consequenter plures quàm bis mille; certè inter bis mille (quid erit inter infinitos?) non possunt distribui mille obiecta, ita vt quilibet ex illis mille, plura per vnicam speciem noscat quàm alius: nam cum venitur ad millesimum Angelum, ille noscet vnico actu omnia illa mille obiecta, ergo reliqui alij mille circa ea obiecta non superant millesimum. Vides ergo, quàm sit difficilis circa obiecta finita ea inæqualitas.

12 *Roboratur à simili.* *Solutio effugij.*

Tertiò, nec est bona consequentia, Homo excedit cetera animantia (imò & plùs multò quàm ipse excedatur ab Angelis) ergo debet cognoscere per pauciores species. Idem est de vno bruto respectu alterius, nec potest responderi, hominem accipere species ab obiectis, ideóque eas debere

debere esse singulares: non, inquam, sufficit. Primò, quia saltem in anima separata id deberet concedi. Secundò, quia posset dici, etiamsi per aërem, seu spatium intermedium, veniant species singulares de obiectis, ipsam tamen potentiam ex omnibus illis sibi vnicam singularem eis æquiualentem formare; bruta verò, quia imperfectiora, accipere suas species in multiplicitate, quâ veniunt. & saltem in specie internâ phantasmatis posset hoc sine vllo absurdo dici. Quòd si argumentum è maiori perfectione probaret aliquid, deberet sanè ita dici in præsenti.

Quartò, argumentor à potētiis ipsis.

Quartò argumentor ab ipsis potentiis: Cur enim non ob eamdem maiorem perfectionem dicitur, Angelos, quia simpliciores & magis accedentes ad Deum, debere operari per pauciores potentias, ac proinde in eis dari vnicam, quæ intellectiua, volitiua & memoratiua sit? licet distingueretur ab anima propter vniuersalem ipsarum rationem, quòd substantia non sit immediatè operatiua; certè ego non video, cur ista maior vniuersalitas debeat fieri in solis speciebus, non verò in potentiis.

13 *Quintò, illud principium ratione à priori reiicitur.*

Malè infertur.

Hæc caussa est perfectior illa, ergo in omnibus effectibus eam excedit.

Quintò denique ratione à priori sæpè tactâ reiicitur illud principium: nam vt aliqua res excedat aliam in perfectione, sufficit si vel in vnico prædicato eam excedat; excessus enim vel ex vnico capite resultat. vnde nec probabiliter infertur: *Hæc caussa est perfectior illa, ergo in omnibus effectibus eam excedit.* sufficit enim, si vel in vno excedat. Mala ergo est consequentia: *Michael v.g. excedit Gabrielem in perfectione, ergo debet illum excedere in simplicitate specierum, potentiarúmque,* &c. sufficit enim, si perfectiores species petat, licet non vniuersaliores; & è contrario, si petat vniuersaliores, non tamen perfectiores, vel in aliquo alio prædicato essentiali nobis incognito, etiamsi non ordinetur ad intelligendum: quia independenter ab operatione aut effecto vllo nobiliore potest esse excessus in perfectione, qualis etiam est inter res non operatiuas; vnde ergo possumus probabiliter ex eo quòd vnus Angelus sit perfectior altero, determinare punctum, in quo consistit in particulari ille excessus? Quòd si nullum determinatè caput possumus assignare, in quo consistat excessus; multò minùs dicere poterimus, esse in omnibus prædicatis excessum: vix enim vlla creatura excedit alteram in omnibus perfectionibus; solus enim Deus excedit in omnibus omnia alia entia.

SECTIO QVARTA.

Quid in hac re videatur probabilius.

14 *Quid probabilius de facto dicendum sit.*

VLtimò dicendum, probabile esse, aliquos Angelos de facto habere species aliquas vniuersales. An autem omnes Angeli eas habeant, & quorum obiectorum illæ sint & quàm vniuersales, nullo modo audeo determinare, quia non video vnde; maximè, quando ad tales distributiones descenditur, an triginta ex equis, an viginti ex leonibus, an verò viginti duo, an viginti sex, &c. quæ sine dubio sunt puræ diuinationes, vt ex dictis patet.

Ratio primæ partis in conclusione.

Primam partem dico probabilem, quia tales species vniuersales sunt etiam ordinis naturæ, nec videtur esse necessitas vt per plures fiat, quod potest per pauciores; ergo probabile est, multas dari vniuersales in repræsentando. Ex quo principio ferè dicerem, omnibus Angelis in initio suæ creationis fuisse inditas species indiuisibiles de omnibus obiectis, quæ tunc poterant naturaliter cognoscere. Id autem non probarem ex excessu perfectionis, quia hic iam suprà refutatus est, vti inefficax; sed ex eo quòd non sunt multiplicandæ entitates sine necessitate, qualis non videtur esse in præsenti ad ponendas species distinctas pro obiectis distinctis. Dixi, hoc esse probabilius, quia fortè aliquis opinaretur, necessarias fuisse species iuxta obiectorum distinctionem, vt faciliùs quælibet excitaretur ad operandum circa suum obiectum: si enim vna & eadem sit species omnium obiectorum, videtur difficile intellectu, quomodo excitetur ad vnum, & non ad aliud. Quæ tamen ratio haud magni momenti est, & facilè soluitur, dicendo esse conditionem ad hoc requisitam ipsam volitionem angelicam, eo modo quo inferiùs explicabitur, dum de excitatione specierum agendum erit.

Replica.

Solutio.

15 *Obiectio ex D. Dionysio.*

Obiicies D. Dionysium suprà cap. 12. vbi ait Cherubinos habere celsiorem scientiam, ceteros magis particularem pro modo suo, & inferiorem; & cap. 15. vbi exemplo dentium diuidentium cibum, ait superiorem Angelum diuidere in aliquot partes propter inferiores, vt illis queant cognoscere, ergo sentit magis particulares species esse in inferioribus. Ego circa hæc loca dico Primò, eis etiam vrgeri aduersarios, vt suprà obseruaui: Secundò, absolutè non videri è re multas ob caussas.

Primò respondeo, iisdē locis vrgeri aduersarios.

Secundò, non videri è re, ob varias caussas.

Prima est.

Prima est, quia in secundo loco non potest loqui Dionysius de cognitione naturali. Quod euidenter ostendo, quia species & cognitiones naturales non communicantur inferioribus à superioribus, vt omnes fatentur, etiam qui hoc testimonio vtuntur; sed illæ à Deo cuilibet immediatè infunduntur, vbi est ergo ea diuisio cibi per dentes, & distributio in alios?

Secunda.

Secunda, quia, si prudenter ea loca considerentur, magis videntur denotare, partem scientiæ vni inferiori dari, & partem alteri, quàm totam cuilibet, diuisam tamen in multas partes: ita enim cibus diuiditur per membra, cuilibet aliquid. Et ratio est, quia in ordine ad nos, & in ordine ad D. Dionysium, maximè consideratur, an vnus tam multum & tam clarè sciat quàm alter. Quòd autem vnus id noscat vnico actu, alter duobus, parum attenditur communiter ad explicandam maiorem vnius scientiam præ alio: parum enim est noscere vno aut duobus, si idem noscitur & æquè clarè.

16 *Tertia.*

Tertia, quia adhuc sub lite est (multis id negantibus) an ordines diuersi constituantur ob diuersitatem naturæ, an verò solius gratiæ. Ergo quando Dionysius agit de Cherubinis respectu aliorum, non agit de eo excessu in naturalibus fundato.

Quarta.

Quarta, cùm ipsi Thomistæ inter omnes Angelos inæquales eam diuersitatem specierum ponant, & inter ipsos Cherubinos ponant multos inæquales, consequenter ponere debent eamdem quoad species diuersitatem. At Dionysius eam differentiam non ponit, nisi præcisè inter vnum ordinem respectu alterius, ergo non agit de hac specierum differentia.

Respondeo absolutè ad Dionysium.

Ideò absolutè dico, vel eum agere de iis, quæ per reuelationem à Deo accipiunt, & in quibus est illuminatio: non enim omnia, quæ supremi intelligunt, cuilibet inferiori manifestantur; vel solùm de maiori perfectione in cognitione; aut, si vis, de maiori pluralitate cognitionum,

non tamẽ de ſpeciebus, quia ibi nihil de iis inſinuat.

Neque obeſt, quod Primò aliqui dicunt quoad reuelatiooes plura aliquando ſcire inferiorem, ergo Dionyſius loquitur de naturalibus: hoe, in-
17 quam, non ſufficit, quia & ab ipſis Thomiſtis negatur ſubſumptum, vt videbimus ſuo loco. Prætereà, quidquid de hoc ſit, cùm in naturalibus omnes immediatè accipiant ſpecies à Deo, non habet locum ibi illuminatio, ergo ea debet eſſe in ſupernaturalibus & reuelatis, quæ non accipiunt inferiotes niſi à ſuperioribus, ſiue omnes ſuperiores ea ſciant, ſiue vnus tantùm: tunc enim habet locum Diooyſij doctrina. Neque item obeſt, quod ſecundo loco dicunt, modum ſcilicet ſupernaturalem ſe accommodare naturali; noo, inquam, obeſt, quia Dionyſius (vt oſtendi) non agit de diuiſione in plures ſcientias, omnes tamen in eodem Angelo inferiore exiſtentes; ſed de diuiſione rerum ſcitarum per Angelum inferiotem, vt ſcilicet vni vna res, alteri alia reueletur: vnde ſine dubio nihil penitus infertur de multiplicitate ſpecierum in quolibet, de quâ præcisè hîc agimus. Et hæc de ſpeciebus ſufficiant, veniamus iam ad intellectum ipſum, eiúsque actus.

Soluitur replica.

Secunda replica ſoluitur.

DISPVTATIO OCTAVA.

De intellectu angelico, eiúſque obiecto in communi.

SECTIO PRIMA.

Angelos Eſſe intellectiuos, & vnde id probetur.



1 NGELOS eſſe cognoſcitiuos ſuppono ex Scriptura: vbicumque enim de eis mentio fit, ſemper vt videntes, cognoſcentes, laudantes Deum, &c. inducootur. Idem poſſet ex Pattibus, imò & Ariſtotele & priſcis Philoſophis ſuaderi; ſemper enim eos vocant intelligentias. Sed res eſt certior quàm vt petat lungiorem probationem. Hoc poſito, illud Primò in dubium venit, vtrùm eos eſſe intellectiuos, probari queat ex eorum ſpiritualitate, id eſt, an hæc ſit legitima conſequentia, Angelus eſt ſubſtantia ſpiritualis, ergo poteſt intelligere Diſput. 15. de ſcientiâ Dei, à num. 1. & in libris de Animâ diſp. 1. hanc difficultatem expediui, oſtendíque hanc conſequentiam non eſſe bonam, quia ſpiritualitas non conſiſtit io virtute intelligendi, ſed vel in penetrabilitate cum altero indiuiduo eiuſdem ſpeciei in ordine ad eumdem locum, vel (vt alij ſentiunt) in carentia pattium: vttumque autem rectè poteſt ſtare ſine virtute intelligendi; ergo ſpiritualitas eotum non eſt ſufficiens argumentum, ad inferendam vim intellectiuam.

Angelos eſſe intellectiuos, probatur diuerſimodè:

2 Eos ergo eſſe intellectuales oon ex ratione generica ſpiritualis vt ſic, ſed ex tali particulati, eis tamen omnibus communi, probandum eſt; ſicut eqoum eſſe ſenſitiuum, non ex cõmuni ratione entis eotporei vt ſic, ptobandum eſt; ſed ex tali inferiori ratione, quam vocamus aoimalitatem: ita in Angelis eſt ratio inferiot ſpiritualitate, è quâ vis intellectiua ſuadetut. Quamdiu autem eam naturam in ſe aut in effectu intellectionis non videmus, ex principiis fidei, Conciliis & Patribus id probandum eſt: ſuppono autem frequentiſſima eſſe Scripturæ loca, quibus Angeli intelligentes & cognoſcentes aſſetuntur, vt paulò ante dixi, ergo.

& maximè ex eorum ſpiritualitate particulari.

SECTIO SECVNDA.

An eorum intellectus & aliæ potentiæ ſint realiter distinctæ.

HAne etiam quæſtionem vel ſimilem de animabus ttactaui in libris de Anima, vbi negatiuam partem vt ptobabiliorem defendi, quia nulla prorſus videtur neceſſitas diſtinguendi eas potentias. Quod enim ſoler à Thomiſtis obiici, ſubſtantias non eſſe immediatè operatiuas, falſum omnioo eſt, & ita ſine fundamento vllo excogitatum, vt amplius non debeamus in eius repugnatione inhærere: nam in materiâ de charitate oſtendi, animam immediatè debere influere in volitionem, & immediatè recipere iotellectionem; aliàs non poſſet eius libertas & determinatio à cognitione explicari. vnde infertur, animam ſaltem partialem virtutem immediatam intelligendi & volendi habere, & idem eſt ſuo modo de ſubſtantiâ Angeli. Ex hoc principio, quod fuſiùs in libris de Aoimâ probaui, rurſus oſtendi, non eſſe neceſſarium intellectum aut voluntatem diſtinctam: ſi enim ſemel conceditur, immediatè effici intellectionem ab animâ, gratis poſteà dicitur, id partialiter tantùm eſſe, & non totaliter: ſine vlla enim neceſſitate limitatur hæc virtus, & diſtincta requiritur potentia, cùm nec ex ipsâ operatione, nec aliunde hæc limitatio infetatur. Et rurſus rogo, vnde infetatur, requiri vnam potentiam, & non duas, ad intelligendum? Reſpondebis, credo, quia vna videtur ſufficere. Bene, ergo ego potero dicere, neque vnam eſſe neceſſariam, quia anima videtur ſufficere quod ipſum de Angelis dicendom arbitror.

An intellectus Angeli ab eius ſubſtantia realiter diſtinguatur.

In philoſophia reſpondi negatiuè.

Obiiciunt Thomiſtæ.

Contrà eſt.

Vlteriùs inquiro.

Reſpondebis.

Contrà [illegible].

Dices Primò cum nonnullis recentioribus: Ea, quorum actus ſuot realiter diſtincti, etiam ipſa realiter inter ſe diſtinguuntur; ſed eſſentia Angeli, & eius intellectus, habent actus diſtinctos, quia actus eſſentiæ eſt exiſtentia, actus verò intellectus, eſt intellectio; ergo diſtinguuntur. Reſpondeo Primò, falſum eſſe, actum eſſentiæ eſſe exiſteotiam: nam hæc etiam in ſententiâ obiicientium & verâ non diſtinguitur realiter ab eſſentia; ergo non eſt actus illius, quia nihil eſt realiter actus ſuipſius. Secundò, in eo ſenſu etiam exiſtentia eſt actus intellectus, quia 3
etiam intellectus habet ſuam propriam exiſtentiam ſibi identificatam. Tertiò Reſpondeo, maiorem eſſe falſam: etenim actus amoris, & odij ſunt noo ſolùm diſtincti, ſed oppoſiti; item aſſenſus & diſſenſus; & tamen non propterea principia, à quibus oriuntur, ſeu cuius ſunt, diſtinguuntur realiter.

Obiectio Prima recentiorum.

Reſpondeo Primò.

Secundò.

Tertiò.

Replicabis, te ita intelligere maiorem, vt vnus actus cadat ſupra vnum principium, alter verò ſupra aliud; & tunc rectè infertur diſtinctio eorum principiorum. Sed contrà, quia io hoc ſenſu ea propoſitio eſt ferè identica, quia iam ſupponit duo

Replicabis.

Contrà eſt.

duo esse principia & idem sonat ac si diceretur, Quando sunt duo actus realiter, quorum vnus habet vnum principium, & alter aliud, tunc sunt duo principia. de quo quis vmquam dubitauit? at tunc minor est falsa: siue enim existentia sit distincta, siue non, dico eam & intellectionem esse actum eiusdem rei, quia intellectum ego non distinguo ab essentia; aliunde ergo debes supponere probatam eam distinctionem, vel hoc argomentum nullum est.

Obiectio Secunda. Secundò dices; Potentia intelligendi, & quænis alia; specificatur ab actibus & obiectis; ipsa verò essentia & substantia non ita; ergo distinguuntur inter se. *Respondeo.* Respondeo, essentiam & substantiam sub conceptu communi *essentiæ* vt sic, non specificari ab obiectis, quia essentia vt sic, non dicit ordinem ad obiecta. At talis essentia in particulari, cui dicimus potentias identificari, sine dubio specificatur ab obiectis: *A pari.* sicut si quis vellet probare, animalitatem distingui in homine à rationalitate, sicque argueret, *Animalitas specificatur per ordinem ad sensationes, at rationalitas non ita, sed per ordinem ad discursum ergo distinguuntur inter se realiter*; malè certè argumentaretur, & respondendum ei esset, vt paulò antè dixi, negando animalitatem, quæ est in homine, non etiam specificati realiter in ordine ad discursum, &c.

Obiectio Tertia. Respondeo Primò. Dices Tertiò, Si potentiæ non distinguerentur ab angelo, nullas haberet omnino passiones; hoc autem est absurdum, ergo. Respondeo, adhuc non ostendi cur id sit absurdum; ego potiùs dico esse absurdum, sine necessitate ei, superaddere passiones, cùm æquiualere per suam substantiam eis possit. 4 *Secundò.* Secundò respondeo vbicationem & durationem inter passiones annumerari posse, fortè etiam species aliquæ, saltem sub disiunctione hæ vel illæ, etiamsi ab ipso non fluant. Sed ne faciamus quæstionem de nomine, an dicendæ sint passiones, si ab eo non procedunt, ideò prima solutio videtur solidior.

Obiectio Quarta. Contrà. Primò. Dices Quartò, Requiruntur potentiæ vt determinent animam vel Angelum. Contra Primò, quia, etsi dentur potentiæ; illæ non determinant animam, sed è contrario: neque enim anima subditur potentiis; sed potentiæ subduntur animæ, *Secundò.* quæ illis vtitur pro sua libertate. Contrà deinde, quia anima ad intelligendum sufficienter determinatur per species impressas, ad amandum verò per ipsam cognitionem; quid ergo est necessarium aliud determinatiuum per modum potentiæ?

Obiectio Quinta ex Dionysio, & Anselmo. Respondeo ad Dionysium, & Anselmum. Dices Quintò, Dionysius capite 11. etiam in summis spiritibus tria distinguit, substantiam, virtutem & operationem. Et Anselmus de Casu diaboli cap. 8. ait, voluntatem diaboli non esse substantiam, licet sit quædam essentia. Respondeo, Dionysium tria illa agnoscere; an verò sint realiter distincta, non declarare. Ad Anselmũ dico, eum magis ibi loqui de actuali ipsâ volitione quàm de potentiâ volitiuâ: agit enim de affectu ad malum. *Respondeo Secundò.* Secundò dico, etiamsi realiter sint idem ea duo, tamen voluntatem sub hoc conceptu non esse substantiam, sicut in Deo, vbi idem realiter est potentia & essentia, tamen potentia solet vocari attributum Dei, non verò essentia.

5 *Obiectio Sexta.* Dices Sextò, Possibilis est diuinitus; imò & naturaliter, aliquis Angelus vel anima ex suâ essentia indigens potentiis distinctis (vt alibi docui: quo posito, constare non potest, Angelum de facto non esse talem, quia casu quo illa substantia existeret, non haberemus maius fundamentum ad distinguendam potentiam in illâ, quàm iam habeamus in Angelis; ergo, sicut tunc malè negaremus eam distinctionem, ita etiam & nunc. *Respondeo.* Respondeo, me in omni casu semper debere negare entitatum multiplicationem, quando non habeo positiuum argumentum me in contrarium cogens: vnde si aliunde mihi non constaret de imbecillitate eius substantiæ, deberem negare, illam indigere potentiis distinctis: & licet in re fallerer, tamen prudenter discurrerem iuxta naturas rerum: vnde etiam de facto fortasse ego fallor, & aduersarij tangunt veritatem; at illi tangunt illam purè casualiter, quia nullum habent fundamentum; ego autem, licet errem, quia est aliqua occulta necessitas quam non video, tamen probabiliùs discurro, iuxta principia nobis nota: neque enim bonitas aut malitia discursus ex euentu semper desumitur; sed ex principiis per se probabiliter saltem notis, & rectâ illatione ex illis; sicut, etiamsi indigeret Angelus de facto duabus potentiis ad intelligendum, nos, qui non videmus eam indigentiam, non possemus eos intellectus distinguere. Posse verò aliquem talem esse, patet, quia nulla sequuntur contradictoria, ex eo quòd detur aliqua substantia per diuersam potentiam intelligens quædam obiecta, & per diuersam alia; eo modo quo animal per vnam potentiam cognoscit aliqua accidentia, & per aliam alia; & eo modo quo in ordine supernaturali per vnum habitum seu quasi potentiam completur ad quosdam actus, & per alium ad alios. Probaui enim alibi, non esse de ratione omnis potentiæ spiritualis intellectiuæ, aut volitiuæ, se extendere ad omnia obiecta, sed ex naturâ suâ posse esse limitatam; ergo non repugnat Angelus habens binas potentias intellectiuas. 6 *Non repugnat substantia per diuersas potentias intelligens.* Et fortasse in re aliquis talis est productus; non tamen, vt dixi, propterea nos, quamdiu de eius existentiâ non constat, debemus asserere illum dari; sed vitando semper multiplicationem entitatum, debemus dicere eos non habere binas potentias intellectiuas distinctas: & eodem modo ego dico vlteriùs, nec quidem vnam, licet fortè in re ipsâ aliqui sint qui distinctas habeant potentias. de quo nobis non constat.

SECTIO TERTIA.

Quid de diuersitate specifica angelici intellectus, si realiter distinguatur à substantiâ.

An intellectus humanus & angelicus differant inter se specie, si distinguantur à substantia. Dubitari Tertiò posset, an casu quo intellectus angelicus & humanus distinguantur à substantia, differant tamen inter se specie (idem est de intellectibus diuersorum Angelorum inter se.) Dico, *casu quo distinguantur*: nam si identificantur, certum est eos differre specie, quia anima & Angelus differunt specie, & supponimus eos Angelos etiam differre. 7 *P. Suarez affirmat.* P. Suarius cum communi lib. 2. tamquam rem omnino certam supponit eam diuersitatem, & docet repugnare eosdem specie intellectus in naturis diuersis specie, quia à diuersis essentiis diuersæ promanant passiones. *Contrà est.* Ego tamen iudico hoc principium generale assumi sine solido fundamento, imò & experientiis contrarium: calor enim eiusdem speciei potest esse passio ignis, & alterius elementi specie diuersi: idem est de aliis qualitatibus primis & secundis, albedine v. g. quæ potest esse proprietas seu passio diuersorum animantium. *Replica.* Dices istas esse pas-

 siones

ſiones communes, intellectum verò non eſſe talem. *Contrà eſt.* Contrà, quia reſpondetur per concluſionem: nam de hoc quærimus, an intellectus etiam poſſit eſſe paſſio duarum naturarum intellectiuarum, ſeu paſſio communis. quod idem eſt. Et hoc probo à ſimili euidenter, ex diuerſitate eſſentiarum, quæ etiam eſt in duobus elementis, & tamen habet eamdem paſſionem communem. *Ratio à priori mea eſt.* Ratio à priori huius eſt, quia (vt ſæpè dixi) diuerſitas duarum naturarum non petit, vt omnes prorſus effectus diuerſi ſint (loquor de effectibus; ipſas enim actiones eſſe diuerſas alibi dixi:) nam diuerſitas vel ex vnico capite poteſt prouenire. Da enim v. g. Angelum & hominem eumdem ſpecie intellectum & voluntatem habere; ſi tamen vnus ſit purè ſpiritualis, alter compoſitus ex ſpiritu & materia, numquid non habebunt ſufficientem diuerſitatem? Vide quæ dixi diſp. 7. de viſione Dei à num. 26. oſtendens ex eo quòd Angelorum intellectus inter ſe ſpecie differant, non ſequi, eorum intellectiones ſpecie differre: differentia enim ſpecifica eſt quoddam genus mali, ac proptereà ex minimo effectu poteſt prouenire: ſi enim in eſſentiali vno prædicato differant, etiamſi in ceteris conueniant, ſimpliciter & abſolutè diuerſæ erunt ſpeciei; ergo licet homo & Angelus conueniant in hoc quod eſt dicere ordinem ad eoſdem intellectus; quia tamen differunt in eo quòd vnus non dicit ordinem ad corpus, alius verò dicit; habet ſine dubio prædicatum eſſentiale, in quo differant, & conſequenter abſolutè different: ſicut licet conueniant in ordine obedientiali ad eaſdem ſpecie viſiones Dei; quia tamen in aliis prædicatis differunt, abſolutè differunt ſpecie.

8 *Reſpondebis cum nonnullis.* Poteris fortè reſpondere ex doctrina nonnullorum, argumentum à me factum habere locum in aliis paſſionibus, non autem in intellectu, qui eſt paſſio præcipua & prima Angeli, ideóque debet accommodari illius naturæ. *Contrà eſt.* Sed contrà, quia argumentum à me ſuprà factum, hoc ipſum impugnat: licet enim duæ eſſentiæ conueniant in ordine ad primam paſſionem, ſi in alio prædicato differunt, abſolutè different ſpecie; ergo diuerſitas ſpecifica naturarum non infert neceſſariò diuerſitatem etiam primarum paſſionum. Vnde multi tribuunt igni & aëri calorem vt primam paſſionem, etiam in gradibus intenſis: & licet ea ſententia aliunde ſit falſa, non tamen ex capite præſenti, quòd à duabus rebus ſpecie diuerſis non poſſit eadem ſpecie paſſio promanare. Quæ de intellectu angelico reſpectu humani dixi, eodem modo de angelicis inter ſe debent intelligi.

9 *Quæſtio concluditur.* Dicendum ergo eſt, licet formaliter ex diuerſitate naturæ non inferatur diuerſitas intellectus angelici & humani, aut Angelorum inter ſe, propter rationem datam; de facto tamen intellectum angelicum (ſi diſtinguatur ab ipſis Angelis) eſſe diuerſum ab humano, quia perfectiùs multò poteſt cognoſcere quàm humanus, vt ſuppono ex communi conſenſu Theologorum. Hæc autem maior perfectio eſt illis intrinſeca & eſſentialis; ergo facit eos intellectus diuerſos à noſtro. *Ratio concluſionis potiſſimùm ex auctoritate deſumitur.* Rationem naturalem non deſumptam ex auctoritate nullam habemus pro hac concluſione, quia nec ipſos intellectus angelicos in ſe, aut in ſuis actibus videmus. Poteſt tamē ea ratio addi, quòd ſcilicet, licet à diuerſis naturis promanare poſſint paſſiones, eiuſdem ſpeciei, quando tamen non habemus poſitiuum fundamentum ad aſſerendū de facto tales eſſe, connaturalius videtur, vt iuxta diuerſitatem naturarum diuerſas eis paſſiones aſſignemus.

SECTIO QVARTA.

De diſtinctione intellectus ab actuali intellectione & habitibus.

QVoad Primum, Reſpondeo omnino diſtingui: potuit enim Angelus ſeparari ab intellectione: nam Angelus non eſt naturâ ſuâ ordinatus ad me cognoſcendum, aut ad quodcumque aliud obiectum in particulari. Nec poteſt dici, eamdemmet eſſentiam Angeli ſine mutatione intrinſeca poſſe tranſire à cognoſcente in non cognoſcentem, aut è contrario, ad eum modum quo eadem eſſentia diuina ſine mutatione ſui potuit eſſe cognoſcitiua, aut non cognoſcitiua creaturarum exiſtentium. Hoc, inquam, dici non poteſt: licet enim in Deo id locum habeat propter eius infinitatem; eſt tamen res nobis planè intelligibilis, vt oſtendi 1. tomo diſp. 28. per totam. id autem velle transferre in creaturam, eſt eam facere Deum, & omnem Philoſophiam & Theologiam turbare: nam pari modo etiam poſſet dici, ſine mutatione intrinſeca ſui, materiam primam v. g. iam eſſe albam, iam nigram: iam conſtituere hominem, iam non. Neque quoad hoc video, cur ſpecialiter id dicatur in Angelis, magis quàm in nobis: nam tam intrinſecum & reale eſt Angelos cognoſcere, quàm nos cognoſcere, ergo tam repugnat in illis cognitionem mutari ſine mutatione intrinſecâ quā in nobis; ergo tam in illis, hoc quod amittitur, aut ſuccedit de nouo, diſtinguitur, quàm in nobis. 10 *An actualis intellectio diſtinguatur ab eorum ſubſtantia. Reſpondeo affirmatiuè. Obiectio. Contrà eſt.*

Reſpondebis. Dices, hoc argumentum benè probare de cognitionibus aliorum obiectorum, non tamen de cognitione ſui, quia ea non ſeparatur ab illis. *Contrà Primò. Secundò. Tertiò.* Reſpondeo Primò, ſaltem diuinitus eam poſſe ſeparari; Secundò, fortè etiam naturaliter; Tertiò, licet aliqua ſui cognitio debeat neceſſariò in eis eſſe, non tamen hæc numero potiùs quàm illa: vnde omnes ſunt ſimpliciter ab eis ſeparabiles, & conſequenter diſtinctæ realiter, vt in ſimili de vbicatione & duratione dictum eſt alibi.

Quoad Secundum, an dentur habitus intellectuales diſtincti in Angelis; in libris de Animâ oſtendi in potentiis, quæ, poſitis omnibus prærequiſitis ad operandum, neceſſitatæ ſunt ad operationem, non habere locum habitus acquiſitos: cùm enim illæ potentiæ ſupponant totam virtutem neceſſariam ad operandum, debent eo ipſo propendere in actum: nam quæ maior propenſio quàm neceſſitas ad operandum? Dixi item, eam facilitatem, quam nos experimur in intelligendo, nihil aliud eſſe, quàm quòd ſpecies intentionales faciliùs excitentur ad operandum; quod prouenit ex eo quòd intenſiores ſint; illis autem ſemel excitatis alium habitum non habere locum propter rationem datam. hæc autem eodem modo applicanda ſunt intellectui angelico, qui etiam poſitis prærequiſitis omnibus ad operandum, nulla indiget facilitate, & verò nec admittit illam, quandoquidem eſt omnino determinatus. Fateor tamen ad minuendum concurſum intellectus, & ex hoc capite ipſum reddendum capaciorem ad cognoſcenda ſimul plura, quæ ſine habitibus non poſſet: fateor, inquam, eos habitus ſimpliciter non repugnare etiam in potentiis neceſſitatis ad operandum. Verùm nullum habemus fundamentum de facto ad dicendum tales dari in nobis, aut in Angelis. Vtrùm autem in voluntate eorum dentur habitus, infrà dicam. 11 *An dentur habitus intellectuales in Angelis. Reſpondeo ex Philoſophia. Non repugnat quidem dari tales habitus de facto tamen eos dari, ſine fundamento dicitur.*

SECTIO QVINTA.

De obiecto intellectus angelici.

Obiectum angelici intellectus est ens vt sic.

Quidam id probant ex ratione communi intellectus vt sic, sed male.

12 QVærimus quod sit obiectum intellectus angeli, & quomodo hic ab illo specificetur. Suarez lib. 2. cap. 2. fusè hac de re tractat; facilior tamen quæstio est, quàm tam longam exigat disputationem: dicimus enim esse obiectum illius ens vt sic, sicut etiam est nostri intellectus: neque possumus Angelo negare indifferentiam ad cognoscenda omnia obiecta saltem diuisiuè, quam & nos habemus. Vbi aduerte: malè à nonnullis id probari ex communi ratione intellectus vt sic, quasi necessum sit omnem intellectum se extendere ad omnia. Id quod falsum est: nullò enim modo repugnat potentia aliqua cognoscitiua spiritualis, seu intellectus aliquis determinatus ad certas species obiectorum, & non ad alias. & idem dico de voluntate respectu boni: sicut enim potentia materialis, v. g. visus, determinatur præcisè ad colorem & lucem, nec potest alia materialia cognoscere; cur etiam inter spirituales cognoscitiuas potentias non poterit aliqua esse minùs vniuersalis quàm noster intellectus, & determinata ad certas species obiectorum? Gratis certè & sine fundamento prorsus illud dicitur, spiritualitatem, id est carentiam impenetrabilitatis, aut carentiam integrãtium partium, essentialiter debere tribuere cuilibet potentię extensionem ad omnia obiecta possibilia. nec aduersarij vllam afferunt rationem; & verò nec possunt, sed solùm supponũt quod deberent probare. Imò paulò antè in habitibus supernaturalibus spiritualibus, qui sunt per modum potentiæ in ordine supernaturali, ostendi dari eam limitationem, quæ eodem modo poterit in naturalibus: Angeli ergo & homines, non quia spirituales sunt, sed propter propriam & specificam perfectionem, habent hanc latitudinem; vnde ex parte obiecti formaliter nec Angeli inter se, nec ab homine distinguuntur, sed in solo modo illud cognoscendi, vt contingit in potentiis diuersis, habentibus tamen idem obiectum.

An eò quòd vnus Angelus cognoscat idem obiectũ perfectiùs altero, sequatur eos differre ex parte obiecti. Suarez. affirmat. Confirmat.

13 Circa quod occurrit dubium breue, an eò quòd vnus Angelus cognoscat idem obiectum perfectius altero, sequatur posse aliquo modo dici eos differre ex parte obiecti. Affirmat Pater Suarez suprà cap. 2. nam licet idem obiectum ab vtroque cognoscatur, potest tamen sub diuersâ ratione ab vno cognosci, quam ab alio: quæ diuersitas etiam in obiecto ipso reperitur: sine dubio enim illud obiectum in se habet capacitatem, vt vno modo cognoscatur ab vno Angelo, & altero modo ab alio; ergo etiam ea diuersitas se tenet ex parte obiecti, quam vocat P. Suarez diuersam rationem sub quâ. Confirmat id: nam intellectus & voluntas habent sine dubio diuersitatem in obiecto, quia ille illud attingit quà verum, hæc quà bonum.

Probabilius ea diuersitas desumitur ex parte modi, non ex obiecto. Ratio conclusionis est.

14 Crediderim hac in re vix posse esse quæstionem, nisi de solo modo loquendi; in eâ verò non approbo sententiam P. Suarez: ideò censeo, eam diuersitatem totam quantam ex parte modi desumi, non ex obiecto. Ratio est; quia obiectum nullam habet formalitatem quæ cognoscatur ab vno, & non ab alio: omnia enim, quæ sunt etiam ratione nostra excogitabilia, in eo obiecto cognosci possunt à quolibet Angelo, imò à quolibet ex nobis, qui iam saltem abstractiuè de eis formalitatibus & cognoscibilitatibus agimus; ergo nihil nec reale, nec ratione ab vno cognoscitur, quod non ab alio; ergo in obiecto nulla est diuersitas. Declaro ampliùs, licet illud obiectum sit cognoscibile diuerso modo à Michaële quàm à Gabriele, tamen Michaël cognoscit totum hoc: cognoscit enim etiam modum ipsum quo illud obiectum potest à se cognosci, & modum quo potest à Gabriele: item Gabriel cognoscit vtrumque modum, quo obiectum cognosci potest à se & Michaële; ergo ex parte obiecti nullus est modus, in quo differant, id est, nullus modus cognoscibilitatis est obiectum vnius, qui modus non sit obiectum alterius Angeli. Nec puto id à P. Suario posse negari.

Idem est de intellectu & voluntate.

Hoc ipsum suo modo dixi alibi de intellectu & voluntate: nam etiam ipsa formalis veritas obiectiua vt talis amatur, & ipsa bonitas vt talis cognoscitur: id enim formalissimè, quod amatur, debet cognosci, iuxta illud tritum principium, *Nihil volitum quin præcognitum*; vnde non differt vllo modo ex parte obiecti cognitio & amor, sed præcisè ex parte modi, quo versatur circa illud, qui modus est ipsa actus substantia, quę vt talis non se tenet ex parte obiecti. Addo, etiamsi in amore & cognitione fortè posset reperiri diuersitas, quatenus bonitas vt bonitas allicit voluntatem, & veritas intellectum; at id non posse dici respectu duorum Angelorum. nam Michaël v. g. dum cognoscit hominem, non ideò eum cognoscit, vt quasi ex parte obiecti attrahat ad eam cognitionem homo, qua à Michaële cognoscibilis: non enim dicit Michaël, Cognosco hominem, quia à me est cognoscibilis tali modo; sed sine vlla reflexione supra proprium actum, & consequenter sine reflexione supra modum, quo homo est cognoscibilis à Michaële, cognoscit hominem directè. & idem dico de Gabriele. licet posteà ambo possint reflectere quilibet supra modum quo cognitus est homo ab vtroque; vnde & illi ipsi modi cognoscendi, etsi in se diuersi, sunt tamen obiectum vtriusque intellectus, quia vterque potest cognoscere modum quo ambo respiciunt suum obiectum.

Respondeo ad Suarez. argumentum.

15 Hinc ad argumentum P. Suarez in forma respondeo, concedendo obiectum ipsum in se esse diuerso modo cognoscibile ab vno, quàm ab alio; nego tamen eam diuersitatem non cognosci ab vtroque; vnde nego, aliquid in obiecto posse vllo modo excogitari, quod vnus noscat, alter verò non. vnde ex parte obiecti non potest esse vlla prorsus differentia; esset quidem, si vnus Angelus non posset noscere quomodo illud obiectum esset ab alio cognoscibile; at cùm hoc ab vtroque cognoscatur, non potest esse ex parte obiecti differentia vlla, nec quæ, nec sub quâ: sicut, licet diuerso actu indiuidualiter Petrus videat albedinem ab illo, quo eam ipsam ego video; non potest vllo modo dici, me ex parte obiecti habere nec quidem numero diuersum obiectum, licet obiectum habeat capacitatem, vt per diuersum actum numero noscatur à me quàm à Petro.

A simili.

Ratio huius est.

16 Ratio autem huius est, quia illæ visiones non sunt reflexæ supra eum modum; imò, etsi essent reflexissimæ, si tamen quælibet supra vtrumque reflecteretur, eadem esset ratio; vna enim idem, quod alia, nosceret, licet semper diuerso modo tenente se ex parte actus. Quæstionem ferè similem tractaui in proœmialibus Theologiæ & Logicæ, probans, scibilitatem & supernaturalitatem actus non se tenere ex parte obiecti scientiarum & Theologiæ, sed esse ipsammet entitatem actuum, & ex eis denominari obiecta tali & tali modo cognoscibilia

gnoscibilia; ordinē verò, qui in obiectis est, vt tali modo cognoscantur, non semper attingi per actus, quia non reflectunt se supra se, & posse etiam attingi ab aliis cognitionibus etiamsi in se sint aut supernaturales, aut ad eam scientiam pertinentes.

SECTIO SEXTA.

An intellectus Angeli sit capax veritatis & falsitatis.

Angeli intellectus est capax veritatis.

QVoad veritatem nulla esse potest difficultas; eo enim ipso quòd cognoscat in se rem, v.g. Deum existere, hominem currere, &c. actus ille formalissimè est verus, siue ille sit per modum compositionis ex prædicato & subiecto, prout nos iudicamus, siue sine vllâ compositione, eo modo quo visus albedinem hîc & nunc intuetur existentem, de quo alibi. hæc enim diuersitas in ordine ad veritatem nulla est. Vnde etiam cognitio diuina, licet nihil habeat de compositione, est sine dubio verissima.

17 *Angelum esse falsitatis incapacem, auctores communiter supponunt.*

Quoad falsitatem autem maior potest esse ratio dubitandi, eò quòd non videantur Angeli posse errare, & consequenter nec falli: cùm enim omnium rerum habeant cognitiones intuitiuas, hæ autem non sint capaces erroris, neque ipsi videntur errare posse. & ita communiter omnes auctores supponunt.

Qui Angelus falli possit.

Putarem tamen, hîc posse esse aliquam rationem dubitandi: nam iuxta ea quæ alibi docui, veritas non est essentialis cognitioni naturaliter intuitiuæ. Da ergo, Deum diuinitus abstulisse materiam aliquam, v.g. colorem, & reliquisse eodem modo species in Angelo; absque dubio Angelus eliceret naturaliter cognitionem de eo colore, perinde ac si existeret, & tamen falleretur. & ex hoc capite dicam infrà, Angelos non semper esse metaphysicè certos quòd obiecta existant, prout à se videntur. Et hinc explicabo, cur non sint omnino certi de obiecto supernaturali in substantia.

Conclusio Prima.

Dico ergo Primò, verum quidem, esse, diuinitus Angelos hoc modo etiam in cognitionibus intuitiuis falli posse; in præsenti tamen loquimur præcisè de naturali capacitate erroris, quæ semper manet intacta, quidquid sit de eis casibus diuinitus possibilibus.

Conclusio Secunda.

Dico Secundò, Angelos, etsi in rebus, quas immediatè cognoscunt, falli non possint naturaliter; quia verò non omnia immediatè nouerunt, maximè futura contingentia, & actus secretos; videtur etiam certum, posse eos omnino falli circa eiusmodi; imò de facto dæmones sæpè falli certum videtur apud omnes. Beati autem, quia prudentissimè operantur, numquam falluntur, nec in summo statu beatitudinis possumus facilè admittere errorem. Addo tamen, in rebus factibilibus forsasse vnum iudicare hoc iam magis expedire, quod tamen non expediat: potestque ad hoc propositum adduci contentio illa apud Danielem duorum Angelorum: vnus enim putabat magis expedire, Iudæos liberari; alter verò, vt manerent captiui. Nec video, cur talis aliquis error leuis repugnet statui beatitudinis, ideò non reputo improbabile quod Malonius ducet apud Suarez c.33. num.25. bonos Angelos aliquando, sed raró; malos verò sæpè decipi.

18 *An veritas & falsitas sit actus essentialis.*

Verùm autem veritas & falsitas sit essentialis eis actibus, constat ex dictis à me vniuersaliter disp.14. Logicæ, à num.1. vbi ostendi, veritatis denominationem esse partim intrinsecam ab ipsa affirmatione & negatione actus: & partim extrinsecam ab existentiâ obiecti: nihil enim aliud est, verum esse iudicium quo dico, *Deus est*, aut, *Petrus currit*, quàm duo hæc, & me id dicere, quod essentiale sine dubio est actui; & obiectum ita existere, quæ existentia obiecti distincta est ab ipsâ essentiâ actus, & ei extrinseca.

Actus semel verus nequit fieri falsus, nec è contrario.

Eodem etiam modo à num. 49. disputaui, an actus semel verus possit transire in falsum, & è contrario; & negatiuam partem vt certiorem defendi. Quod eodem modo de cognitionibus Angelicis dictum puta: vt ex ratione, quam breuissimè tango, constare potest. Ratio autem est, quia, si semel obiectum existit tempore per copulam affirmato, eo modo quo affirmatur, propositio semper erit vera; si verò non existat, semper erit falsa; repugnat autem, vt, postquam semel existit, vel extitit, prout requiritur ad veritatem, simul etiam non existat, aut non extiterit, prout requiritur ad falsitatem. Cùmque propositio semper ab initio idem tempus significet, idémque obiectum: ea enim significatio est ipsa essentia propositionis; quæ mutari non potest, fit necessariò; vt quod requirit ad suam veritatem in primo instanti, requirat in omnibus; & consequenter, si in vno est vera, & in omnibus sit; aut è contrario, si in vno falsa, etiam in omnibus falsa.

Ratio est.

19 *De cognitione matutina & vespertina Angelorum.*

Vltimò poterat hîc agi de cognitione matutinâ & vespertina Angelorum; sed de eâ egi tom. 1. disp. 10. de visione Dei, à num. 1. Vbi è D. Augustino ostendi, eam dici matutinam, quam Angeli per visionem beatam habuere de creaturis, vt in Deo contentis; de quâ visione nihil ampliùs hîc occurrit dicendum: vespertinam autem, quam habuêre Angeli de ipsis creaturis in se, seu in proprio genere. de quâ & in præcedenti disput. dum de speciebus egimus, multa sunt dicta; quæ desiderantur, sequentibus disputationibus inuenientur.

DISPVTATIO NONA.

Quomodo intellectus Angeli versetur circa obiecta naturalia creata.

SECTIO PRIMA.

Quomodo noscantur ab Angelis præsentia.

1 *Qui noscantur ab Angelis præsentia.*

DIxtmvs de obiecto intellectus in communi, iam oportet explicare ea obiecta magis in particulari. Et quidem quoad præsentia, dum actu existunt, non est magna difficultas: si enim habeat species infusas à Deo, tunc omnes fatentur ea cognosci posse intuitiuè, pro libertate tamen Angeli se applicantis; non enim necessariò omnes attendunt ad omnia quæ actu fiunt: si verò primò accipiat à Deo, præsente obiecto, eas species, aut ab ipso obiecto; etiam est clarum, quomodo ea obiecta tunc noscantur.

Non

In ſententia Thomiſtica difficulter reſpondetur, maximè, quomodo ſpecies excitentur.

Non omittam tamen hîc notare, difficulter in Thomiſticâ & communi ſententia ſaluari poſſe, non tam quomodo noſcantur præſentia, quàm quomodo excitetur in Angelis ſpecies de eis obiectis dum exiſtunt: ſuppono enim quod infrà ex P. Suario docebo, Angelum in ſuis ſpeciebus reflexè cognitis habere notitiam quamdam confuſam rerum omnium, ſeu obiectorum ſibi proportionatorum, vt inde pro libitu dicere queat, *Volo iam de hoc, iam de illo cogitare.* Hoc poſito, cùm non neceſſariò Angelus ex præſentia obiecti determinetur ad cognoſcendam rem actu exiſtentem, vt Thomiſtæ omnes admittunt, certè non relinquitur ampliùs locus ei excitationi.

Primò. Non ex cognitione reflexâ ſpecierum, quia ex vi illius non noſcit, an exiturũ ſit; ſed ſolùm quòd ſit poſſibile: & licet noſceret illud exiturum, quia non ſcit, quando (alioquin iam ſciret futura antequam fierent) non poteſt punctum ſcire, in quo obiectum exiſtit, vt inde ſe excitet ad illius cognitionem.

Secundò. Non item id ſcit ex aliquâ mutatione in ſpecie facta, quia nulla eſt in ſententia communi. Non ab exiſtentiâ ipsâ obiecti, quia hęc non immutat omnes, ſed ſolùm volentes attendere: dicant ergo mihi, quomodo ille priùs naturâ queat excitari: ergo nõ eſt in Angeli poteſtate noſcere res quando ſunt,

2 niſi quis dicat à Deo eos tunc excitari. hoc autem iam eſt contra Thomiſtas, qui in eâ excitatione non volunt recurrere ad Deum; præterquam quòd ſi hoc eſſet, vel omnes excitarentur præſente obiecto, & ſic omnes illud noſcerent (quod tamen ab his negatur) vel tantùm aliqui, quibus Deus eam cognitionem vellet infundere; ideóque, vt dixi, non eſſet in poteſtate cuiuſlibet Angeli præſentia intueri, quod falſum eſt.

Meliùs dicitur, Angelis non dari ſpecies de futuris, antequã ea ſint.

Ideò magis inducor, vt credam eis non dari ſpecies de futuris antequam ea ſint.

Reſponderi poſſet pro Thomiſtis. Contrà eſt.

Nihilominùs poſſet pro Thomiſtis huic argumento reſponderi, eò quòd, poſitâ exiſtentia obiecti, ponitur conditio requiſita vt ſpecies illa efficiat cognitionem; ideò in Angelo tunc excitari neceſſariò cognitionem, non de ipſo obiecto, ſed quòd iam poſſit, ſi velit, illud noſcere in ſe; tunc autem liberum erit Angelo, ſi voluerit, ſe determinare, vel non determinare. At hæc ſolutio habet difficultates ſuprà tactas de dependentiâ ab eis extrinſecis & diſtantibus conditionibus. de quo ſuprà fusè.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo futura.

SEd iam de futuris agamus. dum de modo, quo Angelus ſpecies accipit, diſputaui, nonnulla dixi circa hoc punctum de futuris & præteritis; adhuc tamen reſtant alia diſcutienda,

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam ſupponuntur,

3

De fide eſt, futura libera naturaliter non noſci.

ET quidem Primò ſupponendum eſt ex fide, futura libera non poſſe naturaliter cognoſci à creaturâ, ſine ſpeciali Dei reuelatione. Ita enim in Scripturâ paſſim ponitur vt ſignum diuinitatis, noſcere futura. Iſaiæ 41. *Annuntiate quæ ventura ſunt in futurum, & ſciemus quoniam dij eſtis vos.* idem repetitur cap. 46.

Obiectio.

Dices, Eo cap. 41. tam videtur eſſe proprium Dei noſcere præterita, quàm futura; ſic enim dicitur, *Priora quæ fuerunt annuntiate, & ponemus cor noſtrum*, &c. atqui non eſt de fide, non poſſe præterita naturaliter cognoſci; ergo neque erit de futuris. Vrſit hanc difficultatem P. Suarez cap. 9. fusè ſatis, non tamen videtur aſſignare vllam diſparitatem inter præterita & futura, nec reſpondere directè huic loco: in quo, etſi, quando de præteritis eſt ſermo, nihil dicatur de ſigno diuinitatis; additur tamen, *Ponemus cor noſtrum, vt intelligamus vos ſcire nouiſſima*; quibus videtur innui, eum, qui ſcit præterita, ſcire etiam futura.

Reſpondeo Primò.

Ideò reſpondeo Primò, ibi eſſe ſermonem non de præteritis quibuſlibet, ſed de his quæ ante mundum fuerunt, id eſt, dicas, an & quæ ſint initia diuinitatis, quid Deus antè decreuerit, &c. ita explicat hunc locum noſter Cornelius ex Origene. certum autem eſt, ſine Dei reuelatione tam non poſſe eas volitiones liberas Dei ſciri, quàm futura.

Secundò. Secundò reſpondeo, non dici ibi, *Et ponemus cor noſtrum, vt intelligamus vos ſcire nouiſſima*, quod quidem denotaret, ex ſcientia præteritorum inferri futurorum; ſed dici, *Et ponemus cor noſtrum, & nos ſciemus nouiſſima.* quaſi diceret, Tam idola

4

Suarez diſputat, cur ſit de fide, futura libera naturaliter non noſci.

neſciunt præterita quàm nos futura. Per quod non innuitur, ſignum eſſe diuinitatis præterita noſcere, ſtatim autem verſu ſequenti de futuris dicitur, eorum cognitionem ſignum eſſe diuinitatis. Conſtet ergò, futura libera naturaliter non poſſe noſci, quidquid ſit de præteritis.

Circa quam veritatem diſputant aliqui, an ſit de fide, ideò futura libera non poſſe ſciri, quia in ſe immediatè noſci non poſſunt; an verò, quia nec poſſunt in cauſſâ ſuâ libera, id eſt, in volitione liberâ Dei. Vno verbo, Vtrùm ſit contra fidem dicere, quatenus hæc futura pendent à ſolâ cauſſâ liberâ creatâ, poſſe ſciri, ſiue poſſe Angelum naturaliter ſcire, quid ego facturus ſim liberè, ſi Deus miraculosè me non impediat.

Eadem ratio eſt de noſtrâ ac de increata volitione libera.

Huic quæſtioni meritò reſpondet Suarez, nec in ſe, nec in cauſſâ poſſe ea futura videri: & eamdem eſſe rationem de volitione noſtrâ liberâ, quàm de increatâ. Quæ omnia ſic breuiſſimè oſtendo. & quidem in cauſſâ liberâ non poſſe eiuſmodi effectus noſci, nec ab ipſo Deo, dixi in materiâ de viſione contra P. Molinam, qui in voluntate noſtrâ ſuper comprehensâ putat noſci poſſe actus noſtros liberos. Eſt autem ratio manifeſta, quia, cùm cauſſa libera ſecundùm id, quod in actu primo dicit, æquè reſpiciat futuritionẽ rei, quàm non futuritionem, vel è contrario; omnino repugnat ex eâ cauſſâ vt tali conſideratâ, potiùs futuritionem quàm eius carentiam noſci determinatè: vnde à fortiori ſequitur, multò minùs Angelum eam noſcere poſſe.

5

Probatio.

Quòd verò ſit eadem ratio de actibus liberis noſtris, quæ de diuinis, facilè inde conſtat, quòd noſtri futuri actus de præſenti nihil ſunt, ratione cuius poſſint per ſe mouere intellectum noſtrum; imò, quia actus diuini de futuris in ſe actu exiſtunt, noſtri verò non, ex hoc capite citiùs actus diuini noſci poſſent quàm noſtri.

Futura neceſſaria Angelus naturaliter noſcit.

Secundò ſupponendum eſt, futura, quæ neceſſariò emanant ex ſuis cauſſis, & quorum cauſſæ ita neceſſariò concurrent, vt conueniant ad productionẽ effectus, etiamſi vna vel altera cauſſa ſecundùm ſe ſumpta non haberet eam connexionem cum eo effectu; omnia, inquam, talia futura poſſe ab Angelo noſci naturaliter, quia Angelus cognoſcens perfectè eas cauſſas, noſcit ea cum quibus ſunt connexæ; ergo ſi (vt ſupponimus) ſunt connexæ cum futuritione effectus; eam certò noſcet.

Circa

Nota Primò. Circa quæ aduerte Primò, me locutum de effectibus, cum quibus totus caussarum concursus habet connexionem, etiamsi vna ex eis caussis solitariè sumpta tali careat connexione. v.g. existentia ignis in hoc loco solitariè sumpta non habet connexionem cum accensione stupæ. item existentia stupæ in hoc loco solitariè sumpta non habet connexionem cum accensione ignis: at ea duo simul sumpta, & ignis hic & stupa hic necessariò inferunt combustionem stupę. Si ergo caussę naturales sint necessitatæ, vt ignis sit hic; certe in eis caussis rectè noscetur futura combustio stupæ.

Nota Secundò. Aduerte Secundò, Richardum & aliquos apud Suarez suprà contendere in caussis naturalibus, quæ naturaliter impediri possunt, non posse ab Angelo certò cognosci effectus illarum, quia non potest Angelus certò scire, eas caussas non esse impediendas. Verùm (vt ibi benè notat P. Sua-
6 *Cum his auctoribus vix potest esse quæstio de re. Primò.* rez) vix potest esse cum his auctoribus quæstio de re: si enim caussæ illæ impediri possunt ab agente libero; sine dubio, sicut non potest cognosci, quid illud agens liberum sit effecturum, ita nec poterit nosci, an sint futuri eiusmodi effectus: at hoc non est contra suppositionem nostram, in qua præcisè loquimur, casu quo ipsa etiam concurrentia caussarum ad operandum necessariò euentura sit: si enim pendet ab agente libero, quòd caussæ illæ necessariæ huc vel illuc modo sibi coëxistant, iam earum concursus non est necessarius; ergo de caussis, quæ impediri possunt ab agente
Secundò. libero, non est lis. Si verò loquantur hi de impedimento quod à caussâ necessariâ potest prouenire, quòd v. g. aqua possit extinguendo ignem, illum impedire ne comburat; rursus quæro, an supponatur aliquod agens liberum petens eam caussam iniicere. Et sic iam reditur ad præcedentem casum, an non supponatur; & tunc cùm agens illud necessarium non sit habiturum à quo applicetur, vt impediat alterum; certè per accidens se habet vis impeditiua illius, neque ob illam retardari poterit Angelus, ne iudicet certò futuram combustionem. Denique si supponatur agens necessariò applicaturum aquam, iam tunc certò scietur non futuram combustionem.

Notandum Tertiò. Aduerte tamen Tertiò, hæc intelligenda esse, saluâ semper conditionali illâ, *Nisi Deus aliter voluerit*: cùm enim saltem miraculosè impedire possit effectum, si nolit cum caussis applicatis concurrere; certè nisi nobis constet, ipsum non velle eas impedire, non constabit nobis eas operaturas.

7 *Qui Angelus aliqua futura libera coniecturaliter prænoscat.* Vltimò supponendum, conjecturaliter ex aliquibus principiis & inclinationibus ipsarum caussarum liberarum posse Angelos multa prænoscere; & hinc fit, vt aliquando dæmones multa prædicant, vel quia iam paulò antè res incepta erat, vel tractata; vel quia executio ab ipsorum dæmonum voluntate pendebat, & ipsi posteà, vt putentur veri, ea exequuntur; vel quia noscunt inclinationes hominum, de quibus ea prædicunt.

SVBSECTIO SECVNDA.

Reiectis aliquibus sententiis, concluditur quid sit dicendum.

Ratio quæritur, cur futura libera non possint cognosci naturaliter. His positis, præsens difficultas tota in eo consistit, vt reddatur ratio, cur futura libera non possint antè nosci, quàm sint. Et quidem suppositis speciebus de illis, vix aut ne vix posse negari eam scientiam, satis suprà contra Thomistas ostendi: si autem non dantur species, certum est, non posse omnino cognosci. at in hoc
In sententiâ Thomistarũ difficulter respondetur. ipso esse potest difficultas, cur non possint dari de facto tales species naturaliter, & an saltem repugnet aliqua creatura Angelis nobilior, quæ petat eiusmodi species, & per eas cognoscere certè futura: non enim in eâ exigentiâ specierum includuntur duo contradictoria, neque inde sequeretur, eam creaturam habituram infinitam virtutem propriam Dei: adhuc enim esset ea creatura defectibilis, pendens à Deo, &c.

Primus respondendi modus. Res hæc valdè est difficilis. Prima sententia docet, speciem inditam Angelo à creatione, solùm repræsentare futura secundùm esse possibile; vt verò ea repræsentet vt existentia, indigere quadam modificatione, quæ postea fit existente obie-
8 *Suarez hanc sententiam reiicit, sed ipsemet impugnatur.* cto. Hanc sententiam fuse Suarez reiicit, haud scio an efficaciter: quod enim dicit non esse a quo modus ille producatur, solui facilè potest: nam vt nos dicimus existente obiecto produci species de illo, ita huius sententiæ auctor Malonius dicet de illo modo, siue sit aliquid per modum qualitatis, siue per modum actionis. quod ad aliam difficultatem pertinet. nec sine necessitate ad Deum recurrit Malonius, quia aliter non potest, si detur tota species de futuris, declarari, cur non noscantur futura, vt suprà vidimus contra Thomistas.

Melius reiicitur Primò. Faciliùs ergo reiicitur Malonius, quia malè vocat id, quod de nouo productum est, modum: est enim potiùs noua species productiua nouæ cognitionis, & quoad hoc iam relabitur in nostram
Secundò. sententiam; nondum tamen explicat cur ille modus à Deo productus obiecto existente non potuerit etiam antè produci. in quo est tota difficultas præsens.

Secundus dicendi modus est Bonauent. Secundus modus dicendi est Bonauenturæ apud Suarez eo cap. 11. num. 5. qui ait, obiectum singulare non cognosci ab Angelo per vnam speciem, sed per multas simul. Reddit rationem, quia
Ratio est. in obiecto seu re singulari sunt multa, figura, locus, tempus, &c. quæ exigunt varias species; ergo non potest illas combinare in ordine ad futuritionem, nisi illam rem intueatur: intuitio autem non potest fieri antequam illa existat, ergo neque noscere eam potest ante illius existentiam.
Reiicitur Bonauent. Reiiciendus tamen est Bonauentura: nam sicut, antequam quidquam sciat Angelus, combinat species ad cognitionem rei præsentis, poterit 9
etiam combinare pro futuritione. Declaro id, ostendendo in terminis eam sententiam repugnare, dum insinuat ab Angelo eam combinationem fieri scientificè: iam enim eo ipso ante combinationem videtur supponi res ipsa cognita, alioquin quomodo scientificè combinat? Rogo ergo, per quid fuit habita ea cognitio? non per præuiam combinationem; sic enim daretur processus in infinitum; ergo per tales cognoscetur etiam futuritio: qui enim Angelo dixit, rem existere, vt faceret combinationem, potuit dicere *existet*, vt sic faceret combinationem pro futuris.

Confirmo. Adde, otiosam planè esse illam combinationem, si ante illam iam noscitur res. Confirmo: ea combinatio non fit ab obiecto præsente, & nihil in Angelo operante: si enim dicatur aliquid in Angelo produci, relabitur sententia hæc in præcedentem de modo producto, nec ea combinatio fit ab Angelo ipso, quia ante illam non scit quid fiat; hoc enim per combinationem noscit, ergo nihil habet vnde determinetur ad combinationem.

Denique

Bonauenturæ vlterius reiicitur.

Denique reiicitur, quia falsò supponit, per simplices species non posse omnia, quæ habet simul vna substantia, cognosci, cùm (vt dicemus infrà) etiam duo disparata obiecta possint simul per vnam speciem repræsentari. Et licet id concederetur Bonauenturæ, adhuc (vt benè P. Suarez obseruat) non satisfacit difficultati: nam res existens vt
10 existens non habet compositionem, quia existentia non distinguitur à re existente vllo modo realiter, imò neque obiectiuè propriè, vt aliunde suppono: ergo benè potest cognosci res vt existens, aut vt futura per simplicem speciem.

Tertius dicendi modus est Granadi. Contrà est.

Tertiò P. Granadus tract. 5. ait, ideò futura libera non posse cognosci, quia non potest Angelus cognoscere, ea non esse impedienda à suis caussis. Verùm hæc ratio dicit idem per idem: nam ego v. g. non aliter impedio meum actum liberum amoris, quàm eum non habendo: & è contrario formalissimè illum non impedio, habendo illum; ergo idem est, meum actum liberum non esse à me impediendum, ac meum actum liberum esse à me habendum, seu ac esse futurum à me; ergo dum dicitur, ideò non potest Angelus noscere meum actum amoris esse futurum, quia non potest illum noscere à me non esse impediendum; idem planè dicitur, ac non scire illum esse futurum, quia non potest scire esse futurum. quod sine dubio est idem per idem.

Roboratur.

Confirmo: quando existit actus, potest quis scire illum non impediri à caussa, etiamsi hæc possit illum impedire; ergo eum qui futurus est, poterit scire non impediendum, quia verè non est impediendus, etiamsi possit impediri, vel detur vna ratio independens ab hac. Fateor, si loqueremur de cognitione eius actus in ipsa caussa, & ex vi illius, bonam futuram eam rationem P. Granadi; at hîc quærimus, cur in se ipso, qui futurus est, non possit cognosci, sicut præsens noscitur non in caussa, sed in se ipso, quia in se est.

11 *Quartus dicendi modus.*

Quarta & vltima sententia docet, repræsentationem fieri per assimilationem: hanc autem cùm sit quoddam genus relationis, non dari nisi ad obiectum præsens; ergo futura non possunt repræsentari antequam sint. Ita Caietanus, Ferrara, Capreolus & alij apud Suarez suprà num. 9. Verùm omnes hoc vnico ferè verbo reiicio, relictis aliis argumentis quæ benè vrget Suarez, scilicet repræsentationem cognitionis non esse per formalem similitudinem, sed in genere intentionali, vnde malè requirunt eam præsentiam. Hoc ergo argumento, & aliis relictis, sic ego vrgeo: etiam res præterita non habet actu esse, ergo non potest ad illam esse relatio similitudinis; ergo etiam non poterit cognosci ab Angelo. quod est contra ipsos auctores. Secundò, possibilia etiam non dantur actu, vel certè (ne quæstionem faciamus de nomine) ego non sum similis prædicamentaliter homini pure possibili; & tamen cognoscitur res vt possibilis, antequam fiat, & per cognitionem tam veram quàm noscatur ipsa res vt existens; ergo cognitio non est assimilatio prædicamentalis requirens coëxistentiam alterius extremi. Tertiò, in ipso Deo, qui etiam noscit res antequam sint, & verò perfectissimè; ergo cognitio non est assimilatio physica, petens actualem existentiam, nisi fortè recurrant hi ad suam præsentiam in æternitate, satis alibi à nobis refutatam. Quartò, quia futura necessaria actu non sunt Angelis similia, & tamen cognosci possunt, ergo.

Reiicio Primò. Secundò. Tertiò. Quartò.

12 *Quintus dicendi modus.*

His ergo sententiis reiectis, fortè ex dictis à nobis de speciebus sic quis discurreret: Angelus & omnis creatura accipiens species non ab instanti creationis, sed posteà, vel eas accipit ab obiectis; vel à Deo: si ab obiectis, clarum est, cur non possit eas accipere antequam ea sint; nihil enim, antequam sit, operatur: si à Deo, tunc dici potest, Deum in dandis eis speciebus supplere quodammodò obiectorum improportionem, eo solùm tempore, quo obiecta, si proportionata essent, operatura erant species, & quia antequam sint, non petunt vllo modo eas producere, ideò nec Deus eas producit naturaliter, antequam res sint; sed cùm primùm hæ existunt, & ob suam materialitatem, aut alio ex capite per accidens impediuntur.

Efficaciter impugnatur.

Obiici tamen efficaciter contra hanc rationem potest, Ergo nec de possibilitate rerum dari poterunt species, antequam illæ sint: Deus enim non potest tunc propriè supplere exigentiam earum rerum, cùm actu tam non sint, quàm verè non essent, si possibiles non essent. Consequens autem apertè falsum est, quia de multis rebus possibilibus habent naturaliter Angeli species. Aliquis responderet possibilitatem eo modo, quo est, etiam de facto, dari, ideóque benè posse quodammodò petere, vt actu dentur à Deo species de illa. Sed contrà, quia (vt dixi sæpè) possibilitas propriè actu absolutè omninò nihil est; ergo non potest ex hoc capite solida ratio desumi, cur dentur de illa species magis quàm de rebus futuris, cùm etiam futuritio suo modo de facto nunc detur, licet non detur res futura.

Responderet quis. Contrà est.

13 *Sextus & optimus dicendi modus desumitur ex moralibus inconuenientiis, si noscerentur futura libera.*

Meliùs ergo posset quis discurrere eo planè modo, quo de secretis cordium infrà discurremus. Et quidem si de actibus liberis aliorum loquamur, omnia quæ probant eos nec quidem actu existentes posse ab aliis cognosci, probant à fortiori, non posse nosci, antequam sint. Si verò loquamur in ordine ad proprios actus futuros, difficiliùs redditur ratio. Nihilominùs potest dici eos non posse nosci antè, propter inconuenientia magna, quæ inde sequerentur: tum quia noscendo suos actus liberos futuros, noscerent sæpè alienos. si v. g. nosco me odio habiturum Petrum etas propter hanc caussam, iam ibi cognosco eum daturum mihi talem caussam: inde autem totius reipublicæ politicæ gubernatio perturbaretur, & quilibet, propter tales præuisiones, perpetuò alterum odio haberet, vitaret aspectum, curaret occidi, &c. Quæ multò magis militant circa futura quàm circa præsentia, quia plura sunt futura quæ simul nosci possent, quàm quæ simul vna vice sunt præsentia. Deinde etiamsi proptereà non esset quis in aliorum actuum notitiam deuenturus, adhuc in se ipso esset ea scientia occasio, vel perpetuæ tristitiæ, si præscirentur graues casus, & sic homo sibi semper displiceret: vel fortè occasio desperationis: si verò euentus futuri, & actus liberi boni essent, esset etiam occasio magnæ nunc securitatis, & inordinatæ lætitiæ, desidiæ, &c. æquum ergo fuit proptereà, vt nulla creatura naturaliter possit eiusmodi futura scire. Et hæc est repugnantia, quæ in tali præscientia potest reperiri, quámque suprà obiectio in contrarium posita petebat. Si cui meliùs aliquid occurrerit, libenter amplectar.

SECTIO TERTIA.

De præteritis.

14 *Vasquez dixit, præterita posse immediatè*

EGit Suarez fusè hac de re cap. 11. num. autem 4. refert opinionem Vasquez, aientis posse ab Angelo immediatè in se præterita nosci,

in se nosci, licet nota non fuerint, quando extiterũt. Suarez impugnat.

etiamsi, quando extiterũt, nota non fuerint. Quam doctrinam sibi dicit esse valdè nouam & mirabilem, ideò eam fusè refutat præcisè probando, eamdem planè rationem esse de præteritis, quæ, quando extiterunt, non fuerunt nota, quæ est de futuris. concludit autem num. 7. non esse verisimile à P. Vasquez, magni & acuti ingenij viro, eam instantiæ similitudinem non fuisse visam; etiamsi forte ob aliquam caussam eam reticuerit. opinatur ergo Suarez, tam non posse præterita nosci, etiamsi dentur species de illis, quàm non possunt futura. Vnde tunc præcisè fatetur præterita nosci, quando, dum extiterunt, nota fuerunt. & ea eâ notitiâ relicta fuit species in Angelo, qua cognoscit posteà se vidisse illud obiectum: & in eâ visione reflexè cognita noscit etiam ipsum obiectum: non enim aliam immediatam cognitionem de ipso obiecto præterito agnoscit, licet fuerit, dum extitit, immediatè in se cognitum: nec reputat absurdum, eam vnicam de præterito Angelo quasi abstractiuam cognitionem concedere. hæc ibi fusè toto eo capite.

Refuto Suarez.

Memini me hanc doctrinam (quam apud alios recentiores vidi) sæpè reiecisse, quod & nunc ex proposito, breuissimè tamen, præstandum est. Et quidem negare nec volo, nec possum, Patris Suarez eamdem planè esse rationem de præteritis ac futuris: id enim mihi semper altè insedit vnde suprà efficacem instantiam attuli adprobandum, Angelos, si semel habeant species de futuris, posse ea noscere, sicut possunt præterita: hæc enim tam non existunt, quàm non existunt futura
15 &c. Verùm non possum vllo modo probare quod addit Suarez. Et quidem meo iudicio euidenter sic illud reiicio. Sumo iam ipsammet intuitionem præcedentem, quam Angelus habuit existente obiecto, & cuius recordari potest Angelus, iuxta doctrinam Patris Suarez; ea intuitio iam est præterita, & tam non existit, quàm non existit ipsum obiectum. Et tamen, quia relicta est species de illâ, potest illa in se immediatè cognosci, nec ille modus intuendi rem non existentem arguit infinitatem, immutabilitatem, &c. ergo eodem modo, quandoquidem datur species de obiecto ipso præterito, etiamsi non fuerit intuitio de illo, poterit nunc Angelus illud intueri vt præteritum, sicut intuetur suam intuitionem. Et idem dico de futuris, nec possum vllo modo videre, quid sit speciale in intuitione præ obiecto ipso, vt intuitio non existens, sed præterita, terminet cognitionem; & obiectum non existens, sed præteritum, non possit terminare cognitionem immediatè.

Obiectio Prima.

Dices fortè Primò, caussam esse, nam quando intuitio præcedens noscitur, id fit per memoriam; si verò obiectum non fuisset notum, nulla fuisset memoria. Benè: at hoc non est ad rem, quia omisso termino *memoria* sic argumentor, Illa quæ dicitur memoria, est cognitio immediata actus præteriti iam non existentis; ergo cognitio immediata de obiecto non existente, sed præterito, non est supra vires Angeli: quòd enim dicatur memoria, vel non, est denominatio extrinseca à cognitione propriâ præcedente. & hæc denominatio
16 non magis facit actum illum iam existere, quàm si non fuisset: nec quod ad species attinet, quidquam iuuat, quia, vt Suarez supponit, tam de aliis futuris & præteritis ipsis obiectis habet Angelus species proprias, quibus immediatè in se obiecta sunt cognoscibilia, si his nihil deesset ad terminandum, quàm habeat de suâ propriâ cognitione præcedenti; ex parte verò obiecti ad terminandum non plus habet vnum quàm alterum, quia neutrum in se iam existit; ergo manifestè est per accidens illa denominatio, quòd dicatur ea cognitio *memoria*. quæ enim inde vires ei accrescere possunt? planè ego nec leuem video disparitatem.

Contrà est.

Respondebis Secundò.

Respondere fortè Secundò posses, neque ipsam præcedentem intuitioné in se immediatè cognosci, sed in specie existente actu, & relictâ in intellectu Angeli ex præteritâ intuitione. Verùm hæc responsio facilè reiicitur Primò, quia expressè est contraria ipsis cum quibus ago, qui negant obiectum cognosci à nobis mediatè in specie. Secundò, quia, sicut præterita intuitio cognoscitur in specie reflexè cognitâ, ita eodem modo in ea specie de futuris & præteritis, quæ actu existit, & reflexè etiam potest cognosci actu ab Angelo, cognosceretur etiam res futura & præterita, omnino independenter ab ea intuitionis memoriâ: tam enim ex se species de obiecto futuro est repræsentatiua obiecti, quàm species de intuitione repræsentatiua intuitionis; habent ergo æqualem vim, vt reflexè cognitæ ducere possint in obiecti cognitionem; malè ergo inde disparitas assignatur.

Contrà Primò.

Secundò.

Secundò principaliter eam doctrinam impugno.

Secundò principaliter eam doctrinam reiicio, 17
quia independenter ab eâ reflexione ego possum recordari eorum quæ vidi, & ea in se intueri vt præsentia. Quod patet manifestâ experientiâ: quis enim, quando recordatur parentis, amici, &c. eo ipso necessariò reflexè debet recordari suæ notitiæ, sed immediatè eos considerat, ac si essent præsentes? Vide quæ dixi disput. 20. de scientiâ Dei à num. 4. & licet homo simul recordetur se vidisse tale obiectum; improbabiliter tamen diceretur, cognitionem nostram non ferri immediatè ad parentem ipsum præcedentem, vel ad pontem, quem immediatè antè vidi; sed solùm in meâ cognitione vt in speculo me contemplari parentem, fluuium, pontem, &c. quòd si immediatè rem ipsam in se nosco, licet simul recorder meæ antiquæ visionis, magis augetur difficultas contra aduersarios: nam tunc immediatè in se nosco vt præteritas duas res, quæ in se nullo modo existunt. Vnde meritò infero, Ergo potest etiam res non existens terminare notitiam sui, ergo, etiamsi non vidissem eas res, possem iam eas cognoscere, dummodò nunc haberem species de illis.

Vrgeo argumentum.

Vrgeo argumentum: sæpissimè quis intuetur & videt vnam rem, & non facit reflexionem supra suum actum: vt enim dixi loco citato, non quandocumque cognoscit quis obiectum, semper
reflectit se supra suam cognitionem, vt experien- 18
tiâ manifestâ patet: & tamen posteà recordatur quis se vidisse illam rem, vel audiuisse, &c. ergo pari ratione res, quæ non fuit nota quando extitit, potest posteà à nobis cognosci, eo ipso quòd relinquat nobis speciem sui. Probatur euidenter consequentia; quia illa mea cognitio non fuit, quando extitit, in se nota, etiamsi per eam obiectum fuerit notum, & tamen illius etiam cognitionis reflexè recordor, ergo. Minor verò, quòd recordemur posteà talium rerum, & visionis illarum, est certissima. Maior autem, quòd non semper, sed tardò eam reflexionem faciamus, facilè videtur posse probari: nam ea reflexio supra propriam cognitionem non fit formaliter per eam cognitionem. multi enim negant etiam diuinitus, vllam creatam cognitioné posse esse reflexã supra se ipsã; & licet diuinitus non repugnet aliquas esse

Consequentia euidens.

supra

ſupra ſe reflexiuas (in quo Patri Suarez acquieſco ;) certè non poteſt probabiliter dici, id de facto omnes habere : quomodo enim experientiâ id in omnibus deprehenderetur, & tamen nemo ex aduerſariis, nec quidem in vnica, id notaſſet, imò & dixiſſet id diuinitus repugnare ? ergo non neceſſariò fit ea reflexio per ipſummet actum, ſed neque per alium diſtinctum actum, quia tunc ſequeretur proceſſus infinitus : ſi enim cognitio directa de Petro v.g. neceſſariò debet cognoſci per aliam reflexam, ergo & hæc debebit noſci per aliam, & ſic in infinitum. Quo enim fundamento vel apparenti dici poterit, eam primam cognitionem eo ipſo quòd exiſtat, neceſſariò producere ſpecies ſui, quæ determinent neceſſariò ad reflexam ſui notitiam ; ſecundam verò cognitionem non producere neceſſariò ſpecies ſui, nec excitare ad ſui cognitionem ? ergo non neceſſariò cognoſcitur actus, quando extitit, quod &, vt dixi ſuprà, manifeſta experientia patet; ergo poteſt quis recordari ſui actus, quem tamen non nouit, dum exiſteret.

Non neceſſariò fit reflexio actuum, ne detur proceſſus in infinitum.

19 Nec poteſt dici, tunc temporis, quando quis ſe non reflexit ſupra ſuum actum, non poſſe illius poſteà recordari : etenim numquam homo aliquam rem noſcit, de quâ ſaltem ictu oculi immediatè pòſt ſi interrogetur, non recordetur, niſi omnino fuerit diſtractus, ita vt propriè non viderit illam; at in eo caſu meum argumentum habet ſuam vim, quia ſiue ſit vno anno pòſt, ſiue vnico tantùm inſtanti, iam non ampliùs exiſtit ea cognitio, quæ non fuit cognita, dum extitit, & tamen poſſum poſteà illius recordari, ſeu eam noſcere ; ergo rem, quam non noui præſentem, poſſum noſcere poſteà, ſi reliquit ſpeciem ſui.

Obiectio Prima.

Quòd ſi ideò dicatur, tunc temporis me ſolùm recordari rei viſæ, non verò me eam vidiſſe; contrà, quia, vt dixi paulò antè, ſi immediatè pòſt interroger, ſemper recordor quòd viderim, legerim, &c. & tunc poſſum me reflectere ſupra eam viſionem iam non exiſtentem ?, ergo. Contrà Secundò, quia, licet non recorder me vidiſſe, obiecti tamen in ſe omnino recordor, maximè quando, vt dixi, immediatè pòſt reuocatur mihi in memoriam ; ergo poſſum recordari rei præteritæ immediatè & in ſe, licet cùm extitit, non reflexè nouerim me noſcere ; & conſequenter, licet poſteà eam non intuear in cognitione præcedenti, ſed in ſe.

Secunda obiectio.

Contrà Primò.

Secundò.

20 Propter hæc omnino certum puto, præterita poſſe cognoſci, dummodò ſpecies de illis habeamus, etiamſi non fuerint anteà, quando extiterunt, cognita. quod tenet Vaſquez, vt ſuprà vidimus, licet in eo non videatur loqui conſequenter, quòd ſentiat non eſſe eamdem de futuris rationem : nos enim eamdem planè eſſe cum P. Suarez docemus. Aduerto tamen, circa ſpecierum infuſionem hanc eſſe differentiam inter præterita & futura ; quòd de futuris liberis repugnet omnino naturaliter infundi creaturæ ſpecies, antequam illa ſint, propter rationes quas ſuprà reddidimus, ideóque futura libera ſimpliciter non ſint naturaliter cognoſcibilia à creatura. At de præteritis poſſint naturaliter infundi ſpecies, quia non vrgent vllo modo illæ rationes, quæ pro futuris: quando enim rationalis & libera creatura efficit aliquem actum externum, iam eo ipſo illum facit publicum. Vnde, ſicut non eſt contra regimen politicum, quòd tunc temporis queat cognoſci ab Angelo exiſtente; ita nec videtur eſſe contra idem regimen, quòd poſſit Angelus poſteà productus illum actum cognoſcere, aut quòd alius Angelus, qui tunc exiſtebat, licet non nouerit illum actum, dum extitit, poſſit poſteà illum cognoſcere pro ſuo libitu.

Concluditur, poſſe præterita noſci, dũmodo ſpecies de illis dẽtur, licet nõ fuerint nota, dũ exiſterent.

Specierũ infuſarum differentia circa præterita & futura.

Confirmo hanc ſecundam partem concluſionis: prima enim ſatis ſuprà probata eſt: nam planè videtur improbabile, dicere, Angelum, qui quando res extitit, fuit diſtractus ad alia, iam nõ poſſe ampliùs eam rem noſcere, niſi ex fide & reuelatione aliorum. Secundò, etiam eſt improbabile, ei ſolùm concedere poſteà obſcuram & imperfectã cognitionem præteritorum, præciſè quatenus obiecta in actibus continentur : quæ cognitio quodammodò eſt in ſola atteſtatione. Denique nulla eſt ratio, cur dicatur repugnare talis modus cognoſcendi, vt oſtenſum eſt hucuſque, ergo non debet negari. 21

Confirmo ſecundã partẽ concluſionis.

SECTIO QVARTA.

An Angelus cognoſcat rationes communes.

IN mea ſententia negante rationes communes præciſas & abſtractas, nihil aliud eſt noſcere rationes communes, quàm cognoſcere ſingularia actu confuſo, non diſtinguente illa inter ſe, ſed ea per modum vnius attingente, vt cùm dico *homo*; ſpecies verò in nobis pro eiuſmodi cognitionibus deſumuntur ex multis indiuiduis particularibus, vnde poſteà per diſcurſum elicimus concluſionem generalem, v.g. *Ergo omnis homo eſt rationalis.* quâ de re fusè egi in Logicâ.

Quid ſit ratio communis.

Hinc infero, nullius momenti eſſe rationes eorum, qui putant neceſſariò debere Angelis tribui tales cognitiones, eò quòd ſcientia non ſit niſi de cõmunibus, & quòd indiuidua non queant noſci, niſi cognitis rationibus communibus, quæ ſunt de eorum eſſentia. Vno enim verbo reſponderunt, nihil eſſe a parte rei commune, quod ſit de eſſentia ſingularis cuiuſlibet, ſed eas denominationes rationis communis genericæ, ſpecificæ, &c. deſumi ex cognitione confuſa omnium vel ſpecierum, vel indiuiduorum vnius ſpeciei. vnde totus ego poſſum perfectiſſimè noſci, non notis talibus generibus adæquatè, ſed mea ſola animalitate & rationalitate, quæ eſt pars generis. Deinde dico, in nobis ſcientiam eſſe de ſingularibus, licet minùs diſtinctis, vnde perfectiorem eſſe eam quæ magis ſingularia diſtinguit, quia magis clara, & talem in Deo & Angelis admittimus. 22

Refutantur, qui Angelis neceſſariò tribuunt tales rationes communes.

Hoc ſuppoſito circa Angelos quæri poteſt, Primò, an poſſint habere cognitionem earum rationum communium. Secundò, quibus ſpeciebus pro illa vtantur. Circa primum P. Suarez cap. 8. num. 9. probabilem cenſet & negantem & affirmantem ſententiam. Et quidem probabile eſſe, poſſe Angelos noſcere eo modo rationes communes, probat; quia in tali modo cognoſcendi non eſt vlla repugnantia ; nec talis cognitio, etſi minùs clara, falſa eſt, aut erronea, vt ſuo loco fusè oſtendi; cur ergo ex propria libertate non poterit ſe determinare ad cognoſcendum, v.g. hominem, dicendo, *Omnis homo eſt animal rationale*, etiamſi tunc diſtinctè non ſe applicet ad cognoſcendum Petrum vel Paulum, ac differentias illorum inter ſe ? Et hanc partem ego iudico vt probabiliorem.

Primò quæritur, an Angeli poſſint noſſe rationes communes. Suarez ait, & negantem & affirmantem eſſe probabilem.

Dices Primò, Deus non poteſt habere ſimilem cognitionem, ergo neque Angelus. Nego conſequentiam : nam Deus eſt omnino incapax cognitionis confuſæ, Angelus verò non. Quod maximè

Obiectio Prima.

Reſponſio.

ego confirmo ea dicendis infrà, Angelum scilicet limitatæ esse virtutis, & non posse simul actu noscere obiecta omnia, quorum habet species, sed pro suâ libertate se applicare iam ad hoc, iam ad illud. Vnde pro præsenti puncto sic argumentor:

23 Si nolit Angelus omnino desistere à cognitione aliorum obiectorum & simul velit cogitare de animalitate omnium hominum, cùm ad vtrumque actu claro & distincto cognoscendum, ob limitationem virtutis non habeat sufficientes vires; manifestè infertur, posse in illo sine vlla imperfectione, supposita, vt dixi, limitatione virtutis, eiusmodi actum confusum reperiri, quo sine vlteriori distinctione inter Petrum & Paulum in particulari dicat, *Omnis homo est animal*, licet in Deo locum non habeat eiusmodi actus, vt obiectio meritò supponit, eò quòd Deus habet infinitam vim ad omnia ea obiecta simul & distinctissimè cognoscenda, nec potest pro suo libitu ab actu adæquato suæ cognitionis cessare. de quo fusiùs in materia de scientia Dei.

Obiectio Secunda. Dices Secundò, Talis cognitio esset superflua & otiosa, ergo Angeli prudenti modo operantes numquam eam habebunt, maximè circa illa obiecta, quorum habent species proprias & distinctas. ita obiiciunt nonnulli, qui licet admittant, eam cognitionem non esse impossibilem, ob hanc tamen obiectionem negant eam de facto dari. *Respondeo.* Ideò respondeo ex dictis à me paulò antè, constare posse esse occasionem, in quâ prudenter Angeli nolint habere aliam cognitionem distinctiorem, quia magis ad eam deberent attendere, nec opportunum eis est tam explicitè omnia ea obiecta cognoscere: cogerentur enim cessare à cognitione aliorum obiectorum. quod ipsi de facto nolunt ob alias caussas.

Secundò quæritur, quibus speciebus Angelus vtatur pro cognitione rationũ communium. Suarez responsio. Quæri Secundò potest, quibus speciebus Angeli vtantur pro eiusmodi cognitione. Indicat P. Suarez id non posse fieri per species infusas, quia præcisè repræsentent rationes communes: nam species infusæ debent esse perfectæ & distinctæ: non enim sunt consentaneæ Angelis aliæ imperfectæ. Ideò concludit, id fieri vtendo inadæquatè illis speciebus distinctis, hoc est, non eas ad distinctissimam quàm possunt elicere cognitionem applicando.

14 *Respondeo ego quæstioni.* Ego tamen arbitror, supposita doctrina Suarez quam tradit num. 11. scilicet, necessarium esse vt Angeli multa obiecta communia non possint cognoscere, nisi per conceptus quasi communes & indistinctos; posse pro tali cognitione consentaneas dici eiusmodi species, solùm repræsentantes rationes communes, quòd si consentaneæ, cur non illis infundentur?

Obiicies. Dices Primò, quia omnia, quæ illis infunduntur, debent esse perfecta. *Respondeo.* Respondeo, id ab ipso P. Suario negandum: eùm enim, vt supponit, non possint de multis obiectis Angeli habere alias cognitiones, certè nec species alias habere poterunt; si enim species haberent clariores, facile illis esset, non attendendo ad alia obiecta, elicere eum eis distinctam cognitionem eorum obiectorum. *Ratio responsionis est.* Ratio à priori est, quia non debentur Angelis omnia in summo gradu, sicut nec debentur de obiectis omnibus possibilibus species; cur ergo non erit conforme eis, si vltra centum distinctas, sibi debitas, Deus adderet duas vel tres ex minùs distinctis? certè hoc augeret perfectionem eorum, non minueret.

Infero. Hinc colligo Primò, illas species non futuras tantùm memoratiuas, seu relictas ea actibus, & in quibus vt in speculo contemplentur Angeli eas rationes communes, eo modo, quo, vt paulò antè vidimus, multi opinantur cognosci præterita. Moueor ad hanc illationem, quia si sint obiecta, quæ necessariò non possunt nisi ita confusè nosci; ergo species ad eam primam notitiam desetuientes, non possunt esse per actum priorem acquisitæ: nam ante primam notitiam nullus est actus; ergo debuêre esse infusæ. Adde, quod supponitur à multis, per species memoratiuas non cognosci obiectum ipsum in se, sed in actu præterito, satis à me paulò antè reiectum esse. 25 *Ratio illationis.*

Secundò colligo, absolutè esse posse species inditas pro eiusmodi cognitionibus. quod ea proximè dictis manifestè constat, & fit inde clariùs, quia, licet tales non sint tam perfectæ quàm aliæ, non propterea negari debent Angelo, nec in summo gradu omnia eis sunt concedenda. Possunt præterea Angeli vti eis speciebus in se claris ad eliciendam cognitionem non ita distinctam, eo modo, quo circa primum punctum dixi. neque iam hîc noua aliqua apparet difficultas. *Secundò respondeo absolutè quæstioni.*

SECTIO QVINTA.

An Angelus noscat purè possibilia.

Meritò Suarez cap. 13. impugnat Patrem Vasquez, eò quòd dixerit Angelum non indigere speciebus distinctis ad cognoscenda obiecta sibi connaturalia, sed per suammet essentiam illum esse proportionatum ad eam cognitionem; posteà tamen negauerit Angelos posse cognoscere purè possibilia. *Suarius impugnat Vasquez.* Ratio P. Suarez est bona, quia existentia obiectorum possibilium non requiritur vt terminent cognitionem; ergo, si Angelus ea parte principij est completus per suammet essentiam, tam poterit cognoscere possibilia, quàm existentia; aliunde autem Angelus non est natura sua quoad existentiam magis conneaus cum his quàm cum aliis creaturis possibilibus, ergo. 26 *Ratio Suarij bona est.* Hoc argumentum est optimum, quod tamen in Patrem Suarez retorqueri potest: eo enim euidenter deducitur, etiam futura cognosci posse antequam sint, si Angelus de eis habeat species, quia obiectum, vt terminet cognitionem, non indiget existentia, quòd si P. Suarez requirit existentiam actualem, cur & eam non potuisset requirere Vasquez in ordine ad eam cognitionem intuitiuam? Proprio ergo argumento vterque reiiciendus. *Proprio Suarij argumento reiicitur Suarez, & Primò Vasquez.* Suarez satis suprà; Vasquez verò nunc: quia eò quòd Angelus aliqua possibilia cognoscat, si semel supponatur completus in actu primo, nullum prorsus inconueniens sequitur; cur ergo id negandum?

Obiicies cum Vasquez. Obiicies cum Vasquez, vel deberet omnia simul Angelus cognoscere, quod repugnat; vel nulla, quia non est maior ratio de vno quàm de alio; & ad omnia æqualiter est completus. *Respondent nonnulli.* Respondent nonnulli, non sequi necessariò, eò quòd Angelus habeat potentiam cognoscendi infinita diuisiuè, eum omnia cognoscituram, aut simul, aut diuisiuè: posset enim pro sua libera voluntate se determinare ad hoc potiùs quàm ad illud obiectum, vt de facto contingit circa existentia: neque enim necessariò Angelus est in actuali cognitione tetum omnium existentium, sed iam hæc iam illa cognoscit; ergo eo modo quo ad hæc determinatur, posset etiam determinari in ordine ad possibilia.

Hæc tamen solutio non videtur satisfacere obiectioni Patris Vasquez, quia non posset se determinare 27 *Hæc solutio nõ satisfacit.*

minare liberè Angelus, nisi iam ea omnia obiecta saltem in confuso cognosceret, vt dicemus infrà: nihil enim volitum, quin præcognitum.

Meliùs obiectioni respondeo.

Meliùs ergo posset inde negari consequentia, quia, etsi natura sua esset completus Angelus ad quæcumque possibilia sub distinctione, Deus posset eum determinare non dando ei concursum, nisi ad hæc vel illa: sicut licet voluntas ex se sit indifferens ad hunc vel ad illum actum numero diuersum, Deus tamen determinat illam ad indiuiduationem eo modo, quem in Physicis ferè declaraui: in præsenti autem casu etiam deberet Deus determinare ad speciem, quia non prænoscebat Angelus, quorum obiectorum habere posset notitiam.

Secundò impugnatur Vasquez.

Secundò impugnatur ea sententia P. Vasquez, quia, vt ipse admittit, etiam antequam res hæ existant, noscuntur ab Angelo, saltem vt possibiles, ergo etiam poterunt nosci aliæ, quæ non sunt extituræ. Patet euidenter consequentia: nam de facto neutræ vt possibiles quidquam habent, ratione cuius determinent vllo modo ad cognitionem; ergo in hoc sunt æquales: futuritio autem habet se omnino per accidens: nam nec ea tunc cognoscitur, nec ea actu potest iuuare, quia nihil actu est, & in ordine ad cognoscendam perfectè possibilitatem, quid facit ea futuritio? ergo in hoc puncto sunt omnino pares.

Vrgeo.

Vlteriùs, Angelus natura sua non habet maiorem connexionem cum his quæ de facto existunt, quàm cum aliis: tam enim naturaliter potuerunt Angeli produci in alio mundo quàm in hoc; vt ex terminis patet: quæ enim in Michaële potest excogitari connexio maior cum boue existente, quàm cum alio possibili, aut cum alia specie diuersa animalis, quæ num-
28 quam existet? ergo non potest Angelus ex natura sua magis esse species bouia, quàm quorumcumque aliorum entium possibilium; ergo æqualiter erit respectu omnium; ergo cùm æqualia sint omnia alia, tam poterit cognoscere possibilia quàm existentia; vel debebit dicere eos à solo Deo determinari, prout nos diximus paulò antè.

Imò neque hoc dicere potest P. Vasquez: nam cùm Angelus possit noscere omnia quæcumque sunt in vniuerso, seu de facto; potuerint autem connaturalissimè multa alia produci, etiam illa cognosci potuerunt; ergo, cùm virtus intellectus Angelici non sit nunc minor quàm tunc foret, vt ex se patet; certè, si tunc posset, etiam tunc poterit, nisi Deus violenter neget ei concursum ad ea noscenda, quæ potest naturaliter noscere. quod absurdum videtur. Hac ergo Vasquez sententia omissa,

Concluditur, Angelos in creaturis de facto existentibus, vt in medio, posse nosse, multa purè possibilia.

Dicendum primò, Angelum in creaturis de facto existentibus, vt in medio, posse cognoscere multa possibilia quæ numquam extitura sunt. In hac conuenit etiam Vasquez; licet fortè non admodum consequenter ad propria principia, quibus negat in Deo, vt in caussa, posse creaturas nosci. de quo alibi. Ratio est manifesta, quia An-
29 *Ratio conclusionis.* gelus intuitiuè & quidditatiuè noscens ignem, noscit in illo multos alios calores & luces, quæ numquam extituræ sunt; ergo eodem modo comprehendens suam voluntatem, nouit se in ea posse elicere actum odij Dei, quem tamen de facto numquam eliciet: & eodem modo noscit in se possibilia multa peccata, quæ numquam extitura sunt.

Conclusio Secunda.

Secundò dico, species immediatas de obiectis naturalibus possibilibus esse connaturales Angelis, id est naturaliter eis dati posse, siue debeantur, siue non. de quo statim. Hanc omnino puto certam ex communibus principiis, & quæ dixi paulò antè contra Vasquez, eam confirmant.

Ratio Prima conclusionis.

Nam in primis hæ species in sua entitate sunt naturales, vt supponimus; ergo ex hoc capite non sunt supra capacitatem Angeli, vnde si illæ res fuissent productæ simul cum Angelo, Angelus eiusmodi species habuisset naturaliter.

Secunda.

Præterea, ex eo quòd illæ res careant existentia, non fiunt incapaces, vt naturaliter cognoscantur tamquam possibiles: est enim existentia impertinens ad terminandam cognitionem de possibilitate, vt in superioribus ostensum est.

Tertia.

Tandem neque vllo modo fit Angelus incapax earum specierum, eò quòd habeat de facto alias de his creaturis quæ existunt: nam cùm multò plura, quàm de facto sint, potuerint esse in hoc vniuerso, vel certè Angelus connaturalissimè potuerit existere, etiamsi fuissent creati duo vel tres alij mundi; tunc autem, vt omnes supponunt, potuisset habere simul species de omnibus illis rebus: certè etiam de facto habet vires naturales, vt simul recipiat species de illis mundis, etiamsi non existant; quia ex defectu existentiæ mundi alterius, non est
in Angelo reddita minor virtus sustentatiua: ergo 30
negari non potest, quin tales species sint ei naturales, id est non supernaturales, seu non supra capacitatem naturalem eorum.

An sine miraculo Angelus simul omnes iam dictas species habere possit. Respondeo rem esse dubiam.

Illud hac occasione dubitari posset, an, licet quælibet ex his speciebus sub disiunctione sit eis naturalis, omnes simul sint naturales, siue, an sine miraculo omnes simul habere queat. Aliquis absolutè affirmaret, negaret absolutè alius: ego verò dico, esse rem dubiam: non enim video repugnantiam in aliquo Angelo tam perfecto, qui posset omnium possibilium species naturaliter habere, siue illæ essent numero infinitæ, siue vna repræsentans infinitas creaturas, quia ex tali virtute non arguitur virtus infinita in essentia, nec aliunde sequuntur inde duo contradictoria; ergo. Secundò dico, etiam possibiles esse Angelos alios limitatæ virtutis in ordine ad hoc, vt possint v. g. habere species de tot obiectis, & non de pluribus; quia neque in hoc est vlla repugnantia. Quales autem sint Angeli, qui de facto existunt, & quot habere queant species, non video quî possit, nisi purè diuinando, decidi, ideò nihil in eâ re determino.

Conclusio Tertia.

Tertiò dicendum, Etsi naturaliter aliquot aut omnes species ex possibilibus habere Angeli possint, probabile est, eas non deberi illis, non solùm
omnes, sed fortè nullam determinatè. Quia An- 31
Ratio conclusionis. gelus non habet maiorem connexionem per modum obiecti cum hac creatura possibili quàm cum illa: nec ex eo quòd sit capax naturaliter, quantum est ex se, habendi eas species, sequitur, eas deberi illi; vt in materia prima respectu formarum possibilium, & in omni subiecto respectu accidentium, quæ potest recipere, manifestè constat: neque enim omnes formas aut accidentia, quorum sumus naturaliter capaces, debemus necessariò habere. Vbi

Impugnantur qui docent Angelis deberi species omnium rerum.

Aduerte Primò (quod & suprà notaui) gratis à multis doceri, deberi Angelo species omnium rerum quæ existunt. Quod ex proxima ratione sic ostendo: Licet Angelus sit capax naturaliter specierum de possibilibus, non tamen ideò illas debet habere, ergo licet sit capax specierum de omnibus existentibus, non etiam ideò illas debet habere. Vel detur ratio, cur Angelus petat omnes species de existentibus, nullam tamen de possibilibus; certè id non potest reduci ad

maiorem perfectionem aut voluptatem Angeli: quia maior esset perfectio, si cognosceret aliquem alium Angelum ex possibilibus, quàm scarabæum existentem. Neque item potest reduci in appetitum ipsius Angeli, propter eamdem rationem: quia maiorem videtur habere ad Angelum possibilem, quàm ad scarabæum existentem. Neque item in existentiam obiectorum, quia hæc non petunt cognosci ab Angelo, etiamsi possint. Vnde magis confirmor in opinione, suprà positâ, quòd sci-
32 licet nec omnium rerum existentium debeantur naturaliter species Angelo, nisi quando illis obiectis præsens est, vt suprà insinuaui. Quorum autem debeatur, & quorum non, an de facto de aliquibus possibilibus habeant species, res est planè incerta, nec quid Deus in hoc puncto voluerit, facilè possumus coniectare.

Respondebis. Dices, Angeli naturam esse talem, vt petat cognoscere ea quæ sibi coëxistunt; eò quòd, si à rebus accepturus esset species, acciperet ab omnibus existentibus; quia verò à possibilibus purè accipere non posset, non debentur ei species rerum purè possibilium. *Primò, contrà est.* Sed contrà, quia hæc ratio est bona, si loquamur de speciebus repræsentantibus futuritionem aut existentiam vt exercitam, ideóque eâ vsi sumus suprà ad probandum, nulli creaturæ deberi species de futuris, antequam sint: at cùm possibilitas, vt verè noscatur, non petat rei existentiam in vllo tempore; cur non petere poterit Angelus species aliquot de possibilitate, sicut petit omnes de rebus existentibus? *Secundò.* Contrà Secundò, quia ea exigentia indeterminata specierum de omnibus quæ existunt, quæcunque illæ sint, iam est à me suprà refutata. Et ampliùs ad propositum vrgetur: si acciperet species à rebus, non propterea haberet tempus accipiendi ab omnibus, maximè si infiniti mundi existerent: non enim posset ad omnia obiecta accedere, vel certè non haberet virtutem tot species recipiendi; ergo non sufficit ea disparitas, vt propterea eis debeantur de omnibus futuris, non tamen de vllis possibilibus.

33 *Conclusio explicatur.* Dixi suprà, probabile esse, non deberi vllas species de possibilibus, quia non habemus vllam rationem cur dicamus, in eis dari exigentiam earum specierum; fortasse tamen ex specifica suâ naturâ, vel omnes, vel saltem aliqui, multas exigunt, quia neque ea exigentia est suprà eorum vires, vt dixi suprà. sed quia positiuum argumentum ad eam adstruendam non habemus, probabiliùs eam negamus.

Nota. Aduerte Secundò, sermonem esse de cognitione quidditatiuâ: nam per discursum cognoscere poterunt multa ex possibilibus abstractiuè, sicut nos quando disputamus, vtrùm hoc vel illud ens diuinitus repugnet. quod multò meliùs ab Angelis præstari poterit.

SECTIO SEXTA.

An Angelus cognoscat secreta cordium.

De fide est, secreta cordis naturaliter non nosci. SVppono, vt rem de fide, cordis secreta, siue actus nostros liberos voluntatis, non posse ab Angelis naturaliter cognosci (idem est de vnius Angeli secretis respectu alterius) videatur Suarez cap. 21. vbi Scripturæ testimonia pro hac veritate congerit. Ita Psal. 43. Deo vt proprium tribuitur nosse abscondita cordis: *Ipse nouit abscondita cordium.* Ierem. 17. *Prauum est cor hominis & inscrutabile; quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor omnium filiorũ hominum*; & alibi passim. Adducit etiam eodem capite multa sanctorum Patrum loca pro eâ veritate.

SVBSECTIO PRIMA.

Variæ sententiæ reiectæ.

PAter Suarez cap. 22. varias sententias circa ex- 34
plicationem huius difficultatis eruditè & solidè refutat, quas nos breuiter tangemus. Prima est eorum qui dicunt, actus liberos ex solâ Dei liberâ voluntate, non verò ex naturâ rei, esse occultos. *Quidam dicunt, actus liberos ex solâ Dei liberâ voluntate esse occultos. Reiiciuntur.* Sed hi reiiciuntur facilè, quia Scriptura & Patres docent, etiam apud Ethnicos esse bonum argumentum Dei loquentis, manifestationem cordium: si autem hoc non repugnaret ex naturâ rei, sed ex libero decreto actuali diuino; vnde, quæso, Ethnici potuissent sciuisse, Deum id de facto statuisse, cùm ignorent Scripturas, vel iis non credant?

Alij aiunt, ab Angelo nosci actus liberos vt existentes, nõ tamen discernendo, an sint odium vel amor determinatè. Reiciuntur, non tamen solidè. Alij docuêre, posse naturaliter ab Angelo cognosci actus liberos vt existentes, solùm tamen in communi, non discernendo, an sint odium vel amor determinatè. Hos reiicit nonnemo, quia cognitio intuitiua non potest ita confusa esse. Hæc tamen non est bona impugnatio, quia (vt disp. 9. de visione, à n. 11. ostendi) potest esse visio per species proprias ita imperfecta, vt non distinguat suum obiectum ab omni alio, etiam genere vel specie diuerso. & de facto ita contingit in visu, quando è longinquo intuemur colorem, vel in exiguâ luce, & non possumus distinguere, an sit niger, an viridis, &c. & in sono contingit idem: percipitur enim sæpissimè, & non potest distingui, qualis sit, etiam inter sonos diuersos specie.

Melior impugnatio. Reiiciendi ergo sunt hi auctores, quia sine vllo fundamento coarctant loca Scripturæ & Patrum, quibus absolutè dicitur actus liberos nostros existentes non posse videri. quod de omni visione, siue clariori, siue minùs clara, intelligendum est. Secundò, quia non reddunt rationem, cur non possint distinctè cognosci.

Tertiò reiiciendus Heruæus apud Suarez, do- 35
Tertiò, reiiciendus Heruæus. Ratio est. cens ab Angelis cognosci actus liberos omnino perfectè; solùm tamen ignorari intensionem eorum, eò quòd actus liberi remotè repræsentantur. Reiiciendus, inquam, quia manifestè opponitur locis Scripturæ & Patrum, in quibus actus absolutè dicuntur occulti; de intensione autem nec verbum apud Patres: & impertinens est illa intensio ad manifestationem cordium: quando enim Christus hac manifestatione ostendebat in se loqui Deum, numquam dixit, *Vt quid cogitatis intensè vel remissè in cordibus vestris?* sed, *Vt quid cogitatis?* &c. Prætereà haud consequenter loquitur Heruæus; quia tam naturaliter debet esse occulta intensio quàm substantia, aut contrà. nec potest assignari disparitas: quod enim dicitur de remotâ repræsentatione, improbabile est, quia tam præsentes ac vicini possunt esse Angelo Custodi mei actus, quàm mea voluntas, in quâ sunt; & tam remota est substantia actus quàm intensio illorum.

Quartò, reiiciuntur alij. Quartò alij reiiciendi, dum dicunt, posse cognosci natura actus liberos perfectè in se; ignorari tamen finem, ad quem ordinantur. Si enim de fine intrinseco loquantur, hoc est, de ipso obiecto actus, quomodo, quæso, potest actus perfectè cognosci, si ignoratur quod obiectum habeat? si verò de fine extrinseco ab actu imperante, tunc debebit ignorari substantia ipsius actus imperantis;

rantis;ergo non poſſunt cognoſci actus in ſe.cuius
36 contrarium ſupponunt hi auctores. Præterea ſine vllâ ratione aut experientia ea distinctio intruditur;& proptereà eodem modo opppugnantur locis Scripturæ, ſicut alij auctores paulò antè.

Ratio inquiritur, cur actus liberi ſint occulti. Prima reſponſio quorumdam.

Conſter ergo naturaliter loquendo,& ſubſtantiam,& circumſtantias,&c.actuum liberorum,nobis & Angelis eſſe occultas. Sed quæ erit huius ratio? Aliqui dicunt, Actus liberi non ſunt naturales, ergo nec obiectum naturale intellectus angelici, qui ſolùm fertur ad ens naturale. Ita cum Caietano Bannes,& cum Albertino noſtro noſter etiam Tannerus diſp.5. quæſt. 3. dub.6. Miror tamen hos non aduertiſſe, æquiuocam eſſe vocem illam *naturale*: ſignificat enim *naturale*, vel vt contraponitur libero; vel vt contraponitur rei ſupernaturali. Actus ergo noſtri non ſunt quidem naturales in primo ſenſu, quia ſunt liberi, non verò neceſſarij. In ſecundo tamen ſenſu naturaliſſimi ſunt: Angelus autem & nos benè poſſumus cognoſcere res non naturales in primo ſenſu, id eſt non neceſſarias, ſed liberas ſeu contingentes, dummodò in ſecundo ſenſu naturales ſint; alias neque ſuos proprios actus poſſet Angelus cognoſcere:quod tamen falſum eſt; & etiam poſtquam manifeſtantur, non poſſent cognoſci,quia adhuc remanent liberi.

Contrà eſt.

Secūda aliorum reſponſio.

Secundò alij dicunt, actus liberos ſoli diuinæ & propriæ voluntati eos elicienti ſubdi, ideò ſoli Deo, & operanti eſſe notos. Sed contrà, quia etiam productio Angeli ſoli diuinæ voluntati ſubditur, & tamen naturaliter poteſt cognoſci Angelus eſſe productus; ergo à fortiori actus liberi.
37 Ratio à priori eſt, quia ſubdi in productione,non eſt ſubdi in cognitione,vt per ſe patet.

Contrà eſt.

Tertia aliorū reſponſio. Diſtinguo.

Tertiò alij, quia actus ſunt indifferentes, vt ſint, ergo non poſſunt determinatè cognoſci. Diſtinguo conſequens: antequam ſint,tranſeat;poſtquam ſunt, nego conſequentiam: aliàs nec ab ipſo operante poſſent cognoſci, nec manifeſtari, quia etiam ſunt indifferentes.

Quarta aliorum reſpōſio. Contrà eſt.

Quartò alij dicunt, actus liberos,quamdiu ſunt in profundo animæ, non poſſe cognoſci,ideóque neceſſarium eſſe, vt qui eos habet, ponat illos in cauſâ liberâ exteriori. Ita Richardus apud Suarez ſuprà. Hæc ſententia improbabilis eſt, quia non poſſunt actus eſſe in profundiori loco quàm ſit ipſum ſubiectum in quo ſunt; ergo ſicut anima & voluntas hoc non obſtante cognoſci poteſt, ita etiam & actus ipſi in eis exiſtentes, Præterea in re ſpirituali, præſertim indiuiſibili, qualis eſt anima Angeluſque, quomodo poteſt intelligi profundum aliquod, vbi abſcondantur actus? Tandem, quia, etſi eſſet, poſſet tamen illud intrare Angelus,& videre quid eſſet in profundo eo, ſiue in eo animæ cellario.

Quinta aliorum reſpōſio. Contra eſt.

Quintò dicunt alij, actus noſtros non poſſe cognoſci, quia carent illuminatione. Sed hi vel loquuntur de illuminatione materiali,& hæc non eſt neceſſaria vt Angelus cognoſcat, ſiue alium Angelum, ſiue actus, ſiue Deum, &c. ſolùm enim potentia noſtra viſiua hoc lumine materiali
38 indiget. Præterea, ſi hoc requireretur, quomodo Angelus manifeſtans aliis ſuos actus, eos illuminaret materialiter? Si de illuminatione per ſpeciem loquantur, petunt principium: quærimus enim rationem,cur non dentur ſpecies de iſtis actibus,ſicut de aliis obiectis; aut,ſi dantur, cur per eas operari non poſſit Angelus?

Sexta aliorū reſponſio. Contra eſt.

Alij Sextò dicunt, hos actus non poſſe cognoſci, eò quòd non ſint vniri cum potentia Angeli cognoſcentis. Hi etiam improbabiliter loquuntur, quia,ſi voluntas angelica, quæ in eorum ſententia eſt accidens, poteſt cognoſci,etiamſi non vniatur cum cognoſcente, cur,quæſo, non poterit & ipſe actus cognoſci? Deinde alia omnia obiecta materialia noſcuntur ſine vlla vnione cum Angelis. Item actus,v.g. viſio noſtra,ſenſatio, &c. poſſunt cognoſci ſine vnione, cur ergo non & actus voluntatis? Adde, ſi hæc vnio requireretur, fore vt illi non poſſent manifeſtari, quia nec per manifeſtationem vniuntur cum aliis. Ratio à priori contra hos auctores eſt, quia obiectum vt terminet cognitionem, non requirit vnionem cum potentia;quòd ſi eam petat,ſaltem media ſpecie poſſet vniri,vt vniūtur pleraque alia obiecta.Deinde, vt alibi dixi, neque hæc vnio ad concurrendum requiritur per ſe: nam concauſæ etiam accidentales, vt ſimul operentur, non petunt mutuam vnionem, vt in duobus caloribus duorum ſubiectorum ſimul idem paſſum intendentibus, & in multis aliis exemplis clare conſtat. Vbi obiter noto, haud ita benè nonnullos concedere his auctoribus,ex defectu vnionis non poſſe iſtos actus per ſe immediatè concurrere etiam cum altero Angelo penetrato ad cognitionem ſui, quia, vt ſæpè dixi, ſola indiſtantia requiritur inter concauſas.

Ratio à priori contra hos auctores.

Nota.

Septimò P. Molina quæſt. 57. art 4. conatur in omnibus ſententiis circa acquiſitionem ſpecierum 39
difficultatem explicare: & quidem in ſententia aiente ſpecies à Deo infundi, opinatur ideò eus non cognoſcere ſecreta cordium,quia non habent de illis ſpecies; ideò verò ait eis tales non fuiſſe inditas, quia poſteà quilibet poterat ſuos actus noſcere per experientiam. Verùm hoc non ſatisfacit, quia vel Angeli de aliorum ſecretis poſſunt poſteà per ſe ſcientiam acquirere, vel non. ſi non, debebat ergo Deus illis infundere ſpecies eo modo quo de aliis rebus ob eam cauſſam infudit;vel certè adhuc nulla aſſignatur diſparitas:ſi verò ſucceſſu temporis poterant ex ſe acquirere eam notitiam; ergo iam non erunt occulta ſecreta cordium quando exiſtunt; & conſequenter deſtruetur ſtatus quæſtionis.

Septima reſponſio Molinæ.

Contrà eſt.

In ſententiâ verò eorum, qui dicunt Angelos accipere ſpecies ab obiectis, fuſè conatur probare cognitiones & actus voluntatis non noſci,niſi formaliter per ſe ipſos, vel per aliam potentiam ſubordinatam,qualis in nobis eſt phantaſma reſpectu ſenſuum externorum, & intellectus, qui eſt reflexiuus ſupra phantaſiam. Sed neque hæc reſponſio ſubſiſtit, quia gratis videtur ſupponere illud principium, & valdè obſcurè Molina illud propoſuit. Vnde nec ipſi omnino arriſit Et meritò:cur enim immediatè mea volitio non producet ſui ſpecies, ſicut eas producit albedo & cetera entia? in hoc enim eſt tota præſens difficultas. Illud etiam diſplicet,quòd dicat, viſionem v. g. cognoſci non aliter quam formaliter per ipſam effectionem, hoc, inquam, diſplicet, quia id omne quod cognoſcitur, debet neceſſariò terminare ſeu eſſe obiectum cognitionis; productio autem cognitionis 40
non eſt (vt ipſe alibi & omnes fatentur) cognitio; ergo non poteſt eſſe perceptio ipſius viſionis, ergo ſicut in aliis cauſſis non intellectiuis productio caloris ab igne non eſt perceptio, qua ignis noſcat ſe calefacere. Et ne recurratur ad hoc quòd ſubiectum non ſit intellectiuum,certè in ipſâ animâ productio ſpeciei non eſt perceptio, quâ noſcat ſe producere; ergo nec id habet productio cognitionis;ſed neceſſariò debebit concedi vnum è duobus;vel non videri eam cognitionem;vel, ſi

Reſponſio Molinæ in aliorum ſententia.

Contrà eſt.

Præterea diſplicet.

videtur, ipsam esse reflexam propriè supra se, de quo alibi.

Sententia Vasquez.

P. Vasquez difficultate oppressus disp. 209 post longissimam discussionem, dixit, nullam huius rei posse reddi rationem, sed id reducendum in naturam ipsorum actuum: nec mirum hoc esse, quandoquidem ipsos Angelos in se & virtutem eorum non cognoscimus. Hanc sententiam non meliùs impugnabimus, quàm rationem ipsam reddendo, de quâ paulò pòst.

Sententia Suarez.

Denique Suarez, ceteris omnibus sententiis reiectis, concludit, rationem huius reddendam esse ex eo, quòd non infundantur à Deo Angelis species de secretis cordium: vnde fit, vt illa nequeant videri: huius autem carentiæ specierum non reddit vllam rationem physicam, cùm tamen in eâ
41 carentiâ sit tota præsens difficultas. In quo puncto videtur omnino conuenire cum P. Vasquez, qui cùm negasset vniuersaliter omnes species Angelis, non potuit ad hanc rationem recurrere, sed debuit aliunde repugnantiam petere. Fateor illum malè reduxisse id in improportionem ipsius obiecti: hoc enim & naturale est, & cognoscibile ab ipso Angelo habente illos actus; ergo à fortiori ab alio perfectiori; ergo nisi ex parte principij sit aliquis defectus, certe actus ipse bene poterit cognitionem terminare.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid sit in hoc puncto probabilius.

Assentior Suarez.

Assentior Patri Suarez in hoc, scilicet proximam rationem, cur non possint cognosci secreta cordium, esse defectum specierum; quod etiam Molina suprà priùs docuerat. Addo tamen, potuisse Patrem Suarez consequenter ad sua principia, quòd scilicet, esto dentur actu species de futuria, requiratur tamen aliqua conditio extrinseca, ratione cuius non possint futura cognosci; consequenter, inquam, ad hanc doctrinam potuisse dicere, dari quidem de facto species de secretis cordium, eas tamen talis esse naturæ, vt peterent tamquam conditionem ad operandum consensum Angeli eos actus habentis. Sed quidquid de hoc sit, iam oportet explicare, cur non dentur tales species de secretis, sicut dantur de aliis obiectis.

Quæstionis ratio nulla est physica, moralem tamen assigno cum Suarez.

In hoc puncto dicendum videtur cum Patre Vasquez, rationem physicam nullam à nobis posse dari, imò nec Suarez, vt dixi, vllam dat; moralem autem politicámque benè possumus reddere, cum ipso Suarez & aliis; quia scilicet ad pacem, concordiam & gubernationem politicam hominum & Angelorum oportuit actus liberos esse secretos: si enim, cùm primùm aliquis apud se vel perfectè liberè, vel inaduertenter contra aliquem inciperet aliquid cogitare, eo ipso ille alter hoc in-
42 telligeret; numquam posset esse pax, & ex minimis cogitationibus maximæ posteà pullularent inimicitiæ & odia. Deinde vix vmquam possent rei puniri, quia cognoscerent, quando iudex cogitaret de iis capiendis & puniendis, possentque euadere, &c. Quod etiam locum habet in bonis actibus, quos oportet sæpissimè dissimulare, tum propter vanitatem fugiendam, tum etiam, ne sæpè ex eorum notitia aliquod bonum impediatur ab aliis.

An etiam actus necessarij voluntatis & intellectus sint Angelis occulti.

Quia verò hæ rationes solùm videntur habere locum in actibus liberis, posset aliquis fortè dicere, alios actus voluntatis necessarios, & omnes actus intellectus, qui sunt necessarij, non esse naturâ suâ occultos Angelis, sed posse naturaliter cognosci. Quæ videtur fuisse sententia D. Thomæ: passim enim cùm de secretis cordium loquitur, rationem ex solâ illorum libertate desumit; ergo quæ non sunt libera, occulta non erunt. Videatur P. Suarez suprà capite 22. vbi ait, multos ex Thomistis in eam sententiam inclinare.

D. Thomas videtur negasse.

Suarez affirmat, & meritò.

Oppositum tamen meritò idem P. Suarez docet ibidem, & pro maiori explicatione distinguit actus necessarios ex se, vt de amore Angeli erga seipsum multi sentiunt, & de amore Dei in patria, fatetúrque eiusmodi actus posse cognosci ab alio Angelo. & quidem id meritò docet: nam si natu- 43
ra Angeli habet eam proprietatem, vt necessariò se amet, Angelus comprehendens illam naturam, vel saltem quidditatiue & perfectè eam noscens, debet in illâ noscere eam ad se amandam necessitatem, sicut in sole ad illuminandum; & consequenter eo ipso debet noscere illum amorem. Idem clariùs adhuc constabit in amore beatifico, qui cum maiori necessitate ex visione Dei oritur, vt aliunde suppono. Dices, Adhuc stante visione beatifica, potest beatus libere se determinare ad hunc potiùs numero actum, quàm ad illum; ergo saltem quoad indiuiduationem debebit ignotus esse Angelo amor: quòd si ignotus est quoad indiuiduationem, ergo non poterit videri, quia visio non fertur in rationem genericam aut abstractam, sed in indiuiduum vt tale.

Replica

Responderet quis.

Fortasse aliquis responderet, repugnare eiusmodi libertatem ad indiuiduationem, quia in eisdem circumstantiis non sunt multa indiuidua possibilia. Verùm, quia fusè alibi contra Vasquez & alios ostendi, in quibuscumque circumstantiis possibilia esse multa indiuidua solo numero distincta; ideò, eo principio admisso Respondeo, eo ipso quòd tales actus non petant occultari Deum vel ab initio creationis; vel tunc, quando illi existunt (iuxta diuersas opiniones de infusione specierum) dare species non solùm de ratione communi, sed de indiniduali, per quam eos actus vt tales in indiuiduo noscere possint. Secundò respondeo, posse admitti, Michaëlem noscere Ga- 44
brielem se amare, etiamsi non sciat, quo in amore indiuiduo; quia tales actus confusi non repugnant Angelis, vt suprà iam docui.

Respondeo Primò.

Secundò.

Quo sensu sententia P. Suarez vera sit.

Alij ergo actus sunt ex se indifferentes, vt liberè fiant, qui tamen per accidens hîc & nunc ex defectu aduertentiæ, ex passione, aut ex alio capite, necessariò fiunt. & de his benè etiam docet Suarez, non solùm quando liberè fiunt, sed etiam quando necessarij sunt, non posse cognosci certò ab aliis. Ita etiam docet Tannerus suprà, & communis est omnium sententia, ita vt Suarez dicat, contrariam esse temerariam. Ratio huius, si ad auctoritatem recurramus, desumitur ex dictis suprà, vbi Patres absolutè vocant secreta cordis actus internos, nulla facta distinctione inter liberos & necessarios; & constabit ampliùs ex dicendis sect. seqn. pro actibus intellectus: si verò quoad rationem politicam, etiam eodem modo hîc habet locum: nam fortè natura maximè vellet occultare motus illos primò primos, etiamsi liberi per accidens non sint. Secundò, quia si, quando sunt necessarij, noscuntur; ergo cùm ex necessariis transeant in liberos, sæpè solùm ex aduentu alterius actus necessarij, v. g. maioris cognitionis, statim possit eos noscere, etiam quando sunt liberi. Denique ratio à priori est, quia hi actus magis sapiunt naturam liberorum (nam per se illis conuenit libertas) quàm naturam necessariorum:

Ratio huius est.

Denique ratio à priori.

est enim illis accidentale, quòd hîc & nunc necessariò fiant.

SECTIO SEPTIMA.

An actus intellectus alieni sint Angelis occulti.

45 *Affirmant quidam, omnes actus intellectus ex naturæ sua esse aliis notos, &c.*

SIngularis est sententia quorumdam, actus omnes intellectus ex naturâ suâ esse aliis notos, & solùm, quatenus imperantur à voluntate, occultos esse, quia vt sic includunt actum ipsum liberum, à quo imperantur. ita traditum fuisse à P. Alphonso Deza, insigni olim Societatis Doctore, asserit eius discipulus Vasquez apud Suarez c. 25. & Tannerum suprà. Putat etiam Vasquez, fortè improbabilem non esse eam doctrinam, pro quâ etiam refert Henricum, Ægidium, Heruæum; & & vt dixi paulo antè, agens de necessariis actibus voluntatis, videtur ea fuisse D. Thomæ, quia de secretis cordium nullam aliam reddit rationem, nisi ea libertate desumptam.

Contraria sententia est probabilior. Plerique auctores cum Diuo Thomâ. Conclusio probatur ex Scripturâ.

Dicendum tamen est cum Suario, Tannero, & aliis ferè omnibus etiam ipsos actus intellectus esse natura sua occultos. quod expresè docet D. Thomas hîc quæst. 57. art. 4. corpore, distinguens cogitationes intellectus ab affectionibus, prout sunt in voluntate, & de vtrisque docet esse occultas: & idem docet in respons. ad 2. Probatur autem manifestè ex Scriptura, vbi & cogitationes intellectus, & intentiones voluntatum dicuntur esse occultæ. 1. Paralipom. 28. *Omnia corda scrutatur Dominus, & vniuersas cogitationes intelligit.* Ad Heb. 4. *Discretor cogitationum & voluntatum cordis.* Idem ex Euangelio probatur, vbi, quòd Christus nouerit cogitationes intellectus, ponitur tam-
46 quam signum Dei in eo inhabitantis, vt Patres omnes ferè ad ea loca testantur. Neque potest responderi cum Vasquez, ibi intelligi actus voluntatis malos, quibus imperabant actus intellectus; hoc, inquam, dici non potest, quia in multis locis diuinatio purè fuit circa actus intellectus, vt cùm præcisè intellectu dubitabant, *Quis est hic, qui etiam peccata dimittit?* vbi nihil de actu voluntatis. Item cùm Pharisæus dicebat, *Hic, si esset Propheta, sciret, quæ & qualis esset mulier,* &c. vbi vnum præcisè iudicium, & quidem verum includitur, nihil de actu voluntatis. Patrum testimonia vide apud Suarez cap. 25. quæ enim pro actibus liberis ibi adducit, etiam de cogitationibus intellectus expressam faciunt mentionem.

ex Euangelio.

Nec responderi potest cum Vasquez.

Rationem nostræ conclusionis dat Suarez.

Rationem huius benè reddit P. Suarez, quia omnes illi actus, siue qui dirigunt voluntatem, & consequenter sunt præuij, siue qui subsequuntur, constituunt quasi vnum quid cum actu libero, ideóque debent omnes esse occulti. Confirmo applicando hoc rationem moralem, quam suprà tetigi: nam non minora ferè inconuenientia sequuntur ex manifestatione actuum intellectus, quàm liberorum voluntatis: tum quia ex ipsâ intellectus propositione, vehementiori, intensiori, clariori, regulariter colligeretur, quid voluntas liberè amasset; tum quia ipsæ cogitationes aliis reuelatæ possent odiorum vel inimicitiarum caussæ esse, si iudex vel cogitaret bonum esse, hunc & illum punire; si reus sciret id, scilicet iam suum delictum esse illi notum, etiamsi de actu voluntatis nihil adhuc ei constaret, iam eo ipso fugeret, impediretúr-
47 que in politica reipublicę administratio. Imò addo, homines sunt procliuiores ad omnia in malam partem vertenda, cùm quis videret meos actus intellectus, quibus nosco aliorum vel defectus, vel offensas ab illo mihi illatas, aut alia similia, etiamsi ego ea meâ voluntate non cómoueret in odium illius, sed adhuc amarem; ipse tamen in peiorem partem id verteret, & se odio haberi, siue parari insidias à me, &c. crederet: & frequentiùs fortè respublica turbaretur, quàm si etiam ipsi actus liberi noscerentur.

Confirmo.

Secundò probo conclusionem efficaciùs.

Secundò ego probo id adhuc efficaciùs, quia, si actus intellectus nosci possent, eo ipso ferè semper certò noscerentur actus liberi voluntatis; hoc autem est absurdum, ergo. Probo sequelam: nam quando quis amat, vel operatur liberè, ferè semper resultat cognitio reflexa de eo amore: noscit enim quis se tunc amare, se peccare, &c. ergo si actus intellectus Angelis essent noti, dum reflexè iudicium illud nosceretur; iam eo ipso certò & infallibiliter nosceretur actus ipse liber. hoc autem est absurdum. Dixi, *ferè semper*: abstracto enim ab eo quod aliqui docent, scilicet semper id debere ita contingere, eò quòd videatur necessarium, vt cùm quis liberè amat, cognoscat se amare, quod maximè in Angelis locum habet; verum est, neque vllo modo contrarium his quæ nos suprà diximus, scilicet, non necessario nos reflectere supra actus intellectus, eò quòd videretur dandus processus in infinitum: nam etiam ipsa re-
48 flexio est cognitio, ergo debemus illam etiam noscere, & sic in infinitum. Hoc, inquam, quod in actibus intellectus locum habet, non sequitur in voluntate, licet dicamus, nos necessariò noscere nostrum amorem, vt sciamus quid agamus liberè: inde enim non sequitur, me rursus debere noscere reflexè ipsam amoris notitiam, ideóque omnis cessat processus in infinitum.

Replica vitatur.

Obiectio.

Replicabis: Si Angelus noscit se amare Petrum, ergo noscit se noscere Petrum, quia non potest amor esse sine notitiâ. quod maximè locum habet, si noscit se liberè amare, quia amor liber petit cognitionem maiorem, scilicet indifferétem; ergo necessariò debet esse reflexio supra propriú actum voluntatis. Respondeo, posse dari multas cognitiones, ex quibus nulli actus voluntatis oriuntur: quando enim quis transit per plateam, vel forum, vel deambulat in horto, ac videt diuersos homines, flores, arbores; non eo ipso circa quodlibet ex illis obiectis tenetur facere aliquem actum voluntatis, maximè quando obiecta nec ob singularem suam pulchritudinem ad amorem sui alliciunt, nec ob fœditatem, terroremtimoremque concitant. in tali ergo casu poterit quis noscere obiectum sine ea reflexione suprà ipsam notitiam. Secundò respondeo, licet amor requirat cognitionem, non continuò, cùm quis dicit *amorem*, eo ipso dicit *cognitionem* expresè: sic enim quando dico, *Amor Dei super omnia est supernaturalis*, non necessariò tunc recordor cognitionis. Ratio à priori est, quia non semper cognitio de aliquo obiecto tangit ea, à quibus obiectum essentialiter pendet. Quod maximè locum habet in experimentalibus cognitionibus nostris: nam oculis albedinem percipio; de subiecto verò, vel caussâ efficienti eius albedinis, nihil oculis, sæpè etiam nec mente co-
49 gito. Idem est in aliis sensibus, idem etiam in intellectu nostro: nam licet reflexè noscam me noscere, non propterea nosco caussas & principia eius cognitionis aut amoris; ergo non benè infertur, Nosco me amare, & amor pendet à cognitione, ergo nosco meam cognitionem. Et licet hæ experientiæ non probent nisi solùm de nobis: Angeli enim,

Respondetur Primò.

Secundò.

Ratio à priori.

Mala est consequentia.

enim, quando quidditatiuè noſcunt obiectum, videntur etiam in eo penetrare terminos, ad quos dicit ordinem tale obiectum; tamen probabiliſſimè dici poteſt, non ſemper Angelos cum eâ intenſione ſe applicare ad cognoſcendum, ſed remiſsè ſæpè: habent enim finitam virtutem, & ſunt in aliis obiectis occupati, vnde ad eam reflexam amoris notitiam non ſe tam vehementer applicant.

Difficilius eſt, quod de amore libero dicitur.

Difficilius eſt, quod de amore libero dictum eſt: nam vt liber non ſolùm præſupponit, ſed etiam formaliter includit cognitionem indifferentem; ergo non poteſt quis cognoſcere ſe liberè amare, niſi noſcat eo ipſo ſe habere cognitionem indifferentem eius obiecti: nam totum ſine partibus non poteſt noſci, licet noſcatur ſine cauſſis, à quibus pendet. Reſpondeo, ſi in his eſt ſpecialis difficultas, poterit habere locum prima ſolutio. Addo, fortaſſe etiam & ſecunda: nam licet amor, vt liber, eam cognitionem includat vt partem, ſicut etiam includit voluntatem generalem Dei concurrendi indifferenter; non tamen proptereà, qui noſcit ſe amare liberè, noſcit expreſsè eam cognitionem: ſicut non videtur neceſſarium, vt tunc expreſsè noſcat ſe habere concurſum Dei præparatum indifferenter: ſufficit enim, noſcat ſe potuiſſe non amare illud obiectum, propter malitiam illius, etiamſi non dicat reflexè, *Propter malitiam, quam ego video*; licet, ſi vlteriùs quaſi examinaretur, tunc poſſet dicere, ſe eam malitiam videre: quia tunc, data maiori excitatione ſpecierum, diſtinctam magis haberet cognitionem, vel nouam reflexam. Ego enim non nego, datâ excitatione maiori, poſſe quem noſcere reflexè, ſe videre obiectum; ſed præcisè dico id non eſſe neceſſarium. neque mirum debet videri, ſi aliquod totum videatur ſæpè, non tamen expreſsè diſtinguendo partes illius; ergo etiamſi quis experiatur ſe amare liberè, non eſt neceſſarium, vt ſe reflectat ſupra cognitionem; ſed ſufficit, ſi confusè noſcat ſe potuiſſe non amare ob eam obiecti malitiam, licet tunc non dicat, *quam cognoſco*, &c. eſto, vt dixi, ſi vrgeatur, tunc poſſit ſe reflectere ſupra cognitionem.

Reſpondeo.

Poteſt quis obiectum noſſe reflexè, id tamen non neceſſariò.

Hinc ergo conſtat manifeſtè, argumentum ſuprà à me allatum ad probandum actus liberos, ferè ſemper noſci reflexè, ideóque ſi actus intellectus eſſent Angelis noti, etiam futuros actus liberos, & efficax eſſe, & non opponi his quæ ſuprà à me dicta ſunt. Vnde omnino videtur certum, etiam eiuſmodi actus intellectus eſſe aliis Angelis occultos. Id quod vltimò euidenter confirmo: nam ſi actus intellectus eſſent aliis noti, manifeſtè ſequeretur, non magis eſſe occultos actus proprios aliis Angelis, quàm ipſimet eos habenti. id quod euidenter falſum eſt: nam certum eſt, poſſe Michaëlem v.g. ſcire quid velit, eſto Gabriel id ignoret. Sequela autem probatur manifeſtè: nam cùm primùm Michaël noſcit ſuum actum liberum, iam eo ipſo Gabriel agnoſceret, Michaëlem habere actum quo noſcit ſe amare, & conſequenter eo ipſo noſceret amorem liberum Michaëlis; ergo non poſſent eſſe Gabrieli occulti Michaëlis actus, niſi quando ipſi Michaëli occulti eſſent, id eſt, quando non haberet Michaël actum intellectus, quo ſuos actus liberos agnoſceret. quod, vt dixi, euidenter falſum eſt. Conſtet ergo, actus intellectus, maximè illos qui ſunt reflexi ſupra actus voluntatis, occultos eſſe, etiam ex naturâ ſuâ occultos aliis Angelis. Neque video aliquid ſpeciale quod obiici queat, præter ea quæ ſuprà circa actus voluntatis tacta ſunt.

Certum videtur eſſe, eiuſmodi actus intellectus naturaliter nō noſci.

DISPVTATIO DECIMA.

Quomodo Angelus noſcat Deum & obiecta ſupernaturalia.

1 *Status quæſtionis exponitur.*



NON ago de viſione ſeu intuitione Dei: de hoc enim puncto ſatis in præcedenti tomo dictum eſt, fortè quoad quantitatem viſionis angelicæ aliquid tangetur infrà. Duo ergo reſtant hîc diſcutienda circa Deum; vnum, an extra viſionem Dei ipſum immediatè noſcere poſſint Angeli, & quomodo: alterum, quomodo immediatè Deum ex creaturis noſcant.

SECTIO PRIMA.

An poßit Deus immediatè in ſe extra viſionem cognoſci.

Scoti ſententia.

SCotus apud P. Suarez cap. 17. opinatur, poſſibilem eſſe diuinitus ſpeciem aliquam quidditatiuam Dei, non intuitiuam; quam ſimpliciter dicit eſſe naturalem in ſubſtantia, etiamſi in aliquo ſenſu ſupernaturalis dici queat, quatenus liberaliter à Deo infunditur. Fundamentum Scoti eſt, quia in tali ſpecie nulla cernitur repugnantia: refert etiam ibidem Suarez Maiorem, Marſilium, Okamum, Aliacenſem & Gabrielē pro ea opinione.

Ratio Scoti eſt.

Varios auctores pro ſe citat.

2 *Aduerto cum Suarez contra Scotum.*

Antè verò quàm ad rem ipſam accedamus, aduerto cum eodem Suarez, non benè Scotum eam ſpeciem dicere ſupernaturalem quoad modum: nam ſi ſemel ſit in ſubſtantia naturalis, cùm modus connaturalis eam dandi non poſſit eſſe alius, quàm ſi à ſolo Deo infundatur, non poteſt intelligi, in quo modi eam dandi ſupernaturalitas conſiſtat. In aliis rebus, vbi Deus ſe ſolo producit id, quod à creaturâ etiam produci debebat, facilè ſupernaturalitas quoad modum, cum naturalitate quoad ſubſtantiam conciliantur; at in præſenti, ob rationem datam, vix aut ne vix poteſt, niſi faciendo quæſtionem de nomine.

Suarez opinio.

Pro ſe citat D. Thomam, & alios.

Quoad punctum verò ſubſtantiale, docet Suarez de facto talem ſpeciem in Angelis non fuiſſe: pro quo refert D. Thomam quæſt. 56. art. 3. Caietanum, Alenſem, Capreolum, Ægidium, Durandum & Henricum. Fundamentum illius probat etiam, nec vllo modo potuiſſe eſſe, quia negat vllam eſſe poſſibilem quidditatiuam Dei cognitionem, à viſione beatâ diſtinctam; quia cùm vnum ex prædicatis quidditatiuis & eſſentialibus Dei ſit actu exiſtere, non poteſt Deus quidditatiuè cognoſci, niſi cognoſcatur vt actu exiſtens; ergo ſolùm per notitiam intuitiuam quidditatiuè poteſt noſci: intuitio enim eſt, quâ res per ſpeciem propriam cognoſcitur exiſtens.

Concluditur. Non repugnat ſpecies aliqua

In hac re Primam ſtatuo concluſionem. De potentia abſoluta non videtur repugnare ſpecies aliqua quidditatiua Dei, quæ non ſit intuitiua, proptiè

quidditatiua Deo, qua non sit intuitiua propriè loquendo. priè loquendo. In hac conuenio cum Scoto: & defendit eam expressè Molina 1. p. quæst. 1. art. 2. disp. vlt. & quæst. 56. art. vlt. Ego autem aliunde eam probo, iuxta dicta à nobis disp. 9. de visione,

Probo conclusionem. à num. 11. vbi ostendi posse esse aliquam notitiam de Deo immediatam; ita tamen confusam & im-

5 perfectam, vt non possit de Deo ampliùs affirmare, quàm illum esse ens, v.g. & aliam paulò clariorem, quâ possit affirmari esse substantiam, & sic discurrendo per omnia prædicata diuina, quod ibi dixi fieri sine vlla præcisione obiectiua. Et hoc pacto explicui, cur non sit necessarium ab omnibus Beatis cognosci expressè respectus omnes diuinos ad creaturas possibiles, etiamsi tales respectus omnino essentiales sint Deo, sintque prædicata illi omnino intrinseca. Vnde etiam ibidem ostendi, posse Deum cognosci vt vnum, licet non vt trinum. ex quibus facilè suadetur hîc nostra cõclusio. concedo ergo libenter, quod à nullo potest negari, vnum è prædicatis diuinis essentialibus esse *actu existere*: & in hoc Deum differre à creaturis, quòd hæ possunt non existere, ille necessariò existit, nego tamen, inde inferri omnem cognitionem de Deo immediatam; seu per speciem propriam debere cognoscere hoc prædicatum, seu hanc necessitatem existendi; & consequenter nego debere omnem cognitionem immediatam illius esse intuitiuam. Suppono enim ex loco citato, non omnem cognitionem de Deo posse expressè reddere rationem de omnibus prædicatis diuinis: multæ enim (quod & P. Suarez fatetur, & verò tenetur fateri) etiam ex visionibus beatis, quæ de facto sunt, ignorant aliqua prædicata diuina Deo essentialia, v. g. an Deus sit productiuus, nec ne illius creaturæ, quam in Deo non vident. quod

4 prædicatum in sententia Patris Suarez non minùs est essentiale quàm actu existere; ergo sicut visio quidditatiua potest tale prædicatum ignorare, siue fiat per præcisionem obiectiuam, siue per formalem, quod ad punctum præsens non interest, poterit etiam cognitio aliqua quidditatiua cognitis aliis prædicatis ignorare, hoc, scilicet, *Deus necessariò existit*.

Obiectio Prima.

Obiicies Primò, Talis cognitio erit intuitiua: nam licet sit valdè obscura, est tamen visio obiecti, quia est cognitio obiecti existentis per species

Respondeo. proprias. Respondeo, posse hîc esse quæstionem de nomine, ideò in conclusione dixi, *eam non fore propriè intuitiuam*: ego enim non voco cogni-

Quæ propriè sit cognitio intuitiua. tionem intuitiuam illam, quæ præcisè terminatur ad rem præsentem per species proprias, nisi rem illam cognoscat vt existentem; seu præsentem: si enim porè illam cognoscat vt possibilem, iam non erit intuitio, sed scientia simplicis intelligentiæ; si autem aduersa pars vocet eam cognitionem de obiecto præsenti per species proprias (etiamsi non repræsentet obiectum actu existere) cognitionem intuitiuam, reducemur ad quæstionem de nomine. data autem ea significatione, libenter fatebor illam cognitionem, quam ponimus, esse intuitiuam; talis tamen acceptio est impropria, nec ab aduersariis in solo hoc sensu intenditur, eam futuram intuitionem; sed ex eo capite, quòd ignorari non possit ipsa actualis existentia, vtpote quæ prædicatum est essentiale Dei; hoc autem iam à nobis suprà reiectum est, ergo.

5

Replicabis. Replicabis: Visio v. g. quam ego habeo de albedine, non dicit expressè albedinem existere; & tamen est propria intuitiua cognitio (etiamsi aliquando obscurissima sit) eò præcisè, quia fit per species proprias & immediatas rei existentis, ergo idem etiam erit de ea cognitione de Deo. Re- *Respondeo.*

spondeo, visionem materialem terminari formaliter ad existentiam rei, imò etiam ad vbicationem: non solùm enim video albedinem existere, sed etiam vbi existat, siue hoc fiat per modum alicuius affirmationis aut iudicij, siue per modum simplicis apprehensionis; ob quam rationem ea cognitio est intuitiua, non verò præcisè, eò quòd fiat per species proprias, vt obiectio supponit: at cognitio illa de Deo, de quâ in conclusione, talis est, vt ex vi illius, neque vbi sit Deus, neque an sit de facto, possit cognosci, sed solùm, quòd si existat, non sequentur duo contradictoria. id quod clarissimè explicatur iuxta nostra principia de differentia inter scientiam visionis, & simplicis intelligentiæ disp. 11. de scientia Dei per totam tradita: ibi enim ostendi, ex parte obiecti nullo modo distingui intuitionem à scientia de possibilitate seu abstractiua, differentiámque solùm consi- *Quid propriè*

stere in modo cognoscendi: nam abstractiua hoc *sit abstractiua cognitio.*

modo explicatur: *Si hoc obiectum existat, non sequentur duo contradictoria.* Intuitiua verò dicit, 6

Hoc obiectum existit. Cùm ergo sensus materialis non sit capax cognoscendi per illum modum conditionalem, *si obiectum existat*, sed immediatè in se apprehendat illud obiectum, ideò non est capax cognitionis abstractiuæ propriè, sed intuitiuæ; secùs verò noster intellectus, qui potest etiam de Deo dicere, *Si Deus existat, non sequentur duo contradictoria.*

Sed hinc obiicies Secundò, Ergo talis cognitio erit abstractiua; & non quidditatiua, contra suppositionem factam. Respondeo, cognitionem abstractiuam dupliciter vsurpari, vel prout opponitur intuitiuæ, & hoc sensu fateor hanc esse abstractiuam, at vt sic, non opponitur quidditatiuæ: Deus enim habet cognitionem quidditatiuam de rebus purè possibilibus, quæ quia abstrahit ab existentia, vocatur abstractiua. Aliter vsurpatur cognitio abstractiua, id est, quæ fit per species improprias, & in medio imperfectiori, quo sensu nos cognoscimus de facto Deum abstractiuè. In hac acceptione nego, eam cognitionem, de quâ in conclusione, esse abstractiuam: est enim per species proprias & immediatas, imò potest esse Deo ipso vt obiecto concurrente. quo casu non dubium, eam esse quidditatiuam, seu per speciem propriam & immediatam.

Obiectio Secunda. Respondeo, cognitionem abstractiuam dupliciter vsurpari

Secunda conclusio. Potest esse aliqua species extra visionem beatam, quâ immediatè in se cognoscatur Deus, non in creaturis, siue hæc species quidditatiua vocetur, siue abstractiua. Ante 7

Secunda conclusio.

probationem conclusionis explico differentiam huius speciei ab alia, de quâ in primâ conclusione, quia illa posset aliquâ prædicata diuina, imò omnia, exceptâ exigentiâ actualis existentiæ, clarè & perfectè cognoscere, ad modum, quo visio beata eadem prædicata cognoscit; non autem diceretur visio, quia non terminaretur ad existentiam, iuxta dicta præced. conclusione. Hæc autem secunda species posset terminari ad existentiam, & ad omnia alia prædicata, obscurè tamen & imperfectè, ad eum modum quo nos de facto Deum noscimus. Hæc differentia vlteriùs declaratur, si comparemus cognitionem, quam Angelus habet de alio possibili per speciem propriam cum aliâ, quam ego de eodem possibili Angelo habeo solùm ex discursu: licet enim illa prior abstrahat ab existentiâ, perfectè tamen cognoscit Angelum possibilem; mea verò cognitio non solùm abstrahit ab

Sensus conclusionis exponitur.

ab existentia,in quo couenit cum primâ,sed ad ipsam possibilitatem valdè imperfectè terminatur, ideò dicitur abstractiua in omni sensu, & prout opponitur quidditatiuæ. quo supposito.

Probatio conclusionis. Conclusio probatur: quia etiam de facto, licet Angelus, cùm primùm ascendit ad cognitionem Dei, non ascendat nisi per creaturas; semel tamen acquisitâ ex creaturis specie de Deo, potest immediatè de ipso cogitare, & ipsum apprehendere, nihil tunc de creaturis cogitando. Quod etiam in nobis experimur: neque enim quando dicimus, *Deus est potens producere omnia*; aut, *est impeccabilis, sanctus*, &c. cogitamus actualiter de
8 illo medio, vnde priùs intuleramus, Deum esse in rerum naturâ. *Vlteriùs fit argumentum.* Hinc vlteriùs infero, Ergo potest esse diuinitus aliqua species abstractiuè repræsentans Deum, non tamen in creaturis, vt in medio: & fortè (vt paulò antè dixi) hæc, quæ ex creaturis acquisita est, habet eam in repræsentando independentiam à creaturis; ergo potest esse aliqua alia quæ in medio obscuro seu imperfecto Deum repræsentandi conueniat cum hac quam ex creaturis habemus; differat tamen ab ea, quòd non petat acquiri ex cognitione creaturarum, prout petit hæc nostra. Probo consequentiam manifestè: nam præcessisse cognitionem de creaturis, vel non præcessisse, omnino per accidens se habet ad cognitionem, quam de facto habeo de Deo: illa enim præcedens cognitio non magis me illuminat iam, quàm si numquam fuisset, vt per se est manifestum; ergo, si iam possum habere cognitionem Dei immediatam, quando suppono me olim habuisse cognitionem de creaturis, eodem modo illam possem habere, etiamsi non cognouissem creaturas, dummodò habeam hanc speciem quam de facto habeo, vel aliam similem ei in modo repræsentandi, etiamsi esset dissimilis in modo quo acquireretur, quòd, vt dixi, hæc acqui-
9 ratur à nobis per discursum; illa autem esset per se infusa. quæ enim in hoc potest esse repugnãtia? nam illa exigentia caussæ productiuæ creatæ non est tanta, vt repugnet diuinitus alia species, quæ non à causâ creatâ, sed à solo Deo producatur, licet in modo repræsentandi ambæ sint similes.

Tertia conclusio. Tertia conclusio. Neutra ex his speciebus debetur naturaliter Angelo aut homini. in hac conclusione conueniunt inter se Thomistæ & Scotistæ: nam Scotus, qui magis videtur aduersari, adhuc fatetur eam speciem esse supernaturalem, licet malè explicet eius supernaturalitatem, vt dixi suprà.

Conclusio probatur non tam ratione quàm auctoritate. Difficulter redditur bona ratio huius conclusionis. Auctoritate quidem facilè suadetur: nam *S. Paulus.* D. Paulus non aliter ea, quæ sunt Dei, nota docet esse creaturis, quàm per ea quæ facta sunt; ergo sentit nos non habere immediatam speciem de Deo, sed per discursum ex creaturis eam accipere. Et experientia hoc idem manifestè ostendit. ideò *Philosophi.* in hoc conueniunt & Philosophi & Patres, vnde videtur hæc ratio ita formari posse: Deus est obiectum ita excedens vires creaturarum iam existentium, vt in se immediatè nequeat cognosci ab illis, nisi à posteriori per discursum ex creaturis desumptum; ergo his creaturis non est possibilis species immediata de Deo. Dixi *creaturis existentibus*; quia de his solis in præsenti nobis sermo est, & alibi docui, probabile esse, possibilem aliam creaturam, cui connaturalis sit etiam ipsa visio Dei.

Ratio P. Molinæ. P. Molina aliam habet rationem, quia scilicet cognitio abstractiua semper, naturaliter loquendo, est post intuitiuam; ergo cùm cognitio intuitiua Dei sit supernaturalis creaturis existenti- 10
bus, etiam abstractiua, quæ illam supponit, erit supernaturalis; vel saltem non debebitur cognitio de Deo, nisi post intuitiuas cognitiones de creaturis; & sic erit species accepta per discursum. *Ratio Molinæ non vrget.* Hæc tamen ratio non videtur vrgere: nam antecedens solùm potest habere locum, casu quo per discursum habeatur ea notitia abstractiua: tunc enim debebunt præire intuitiuæ, quæ sunt instar præmissarum: at vniuersaliter, in specie abstractiua immediata id non habet locum; ergo possent Angeli naturaliter, antequam quidquam intuerentur, noscere Deum & possibilia.

Aduertendũ. Aduerte, per hanc tertiam conclusionem vitari absurdum, quod P. Suarez putat sequi ex eo quòd sit possibilis species quidditatiua Dei, scilicet sequi inde, mysterium Trinitatis posse naturaliter cognosci. *Secunda solutio contra Molinam.* Vitatur, inquam, hoc absurdum, quia dicimus, eam speciem non esse possibilem naturaliter. Addo, licet possibilis esset, non sequi formaliter, mysterium Trinitatis posse naturaliter cognosci (& hæc sit secunda solutio) quia (vt sæpè dictum est) non omnis cognitio quidditatiua manifestat omnia prædicata diuina, ita vt de illis possit reddi ratio. quapropter alibi docui, possibilem esse visionem de Deo, quâ non cognoscatur, an sit trinus & vnus, siue ex parte obiecti tangatur Trinitas, siue non. quod ad punctum præsens per accidens omnino se habet.

SECTIO SECVNDA.

Quomodo ex se & mediatè Deum Angeli cognoscant.

EGi de cognitione, quam Angeli de Deo habere possunt per speciem immediatam distinctam. Iam oportet duo explicare. Primum, an ipsi 11
sint per suammet substantiam species de Deo. Secundum, qualem ex creaturis mediatam habeant de Deo cognitionem.

SVBSECTIO PRIMA.

Expeditur primum dubium.

Conclusio Prima est, Angeli substantiam non esse speciem immediatam ad cognitionem de Deo. CIrca primum conclusio nostra sit. Substantia Angeli non est species immediata ad cognitionem de Deo; ideóque Angelus non cognoscit Deum in hoc sensu per suammet substantiam. *Varij auctores apud Suarez pro hac conclusione.* Conueniunt in hac Bonauentura, Richardus, Bassolus, Vasquez, Molina, Pesantius, & alij apud Suarez cap. 18. quibus ipse subscribit. *Contrariam sententiam tenent alij apud eumdẽ.* contrariam verò tenent Capreolus, Ferrariensis, Zumel, & Alensis apud eumdem ibidem. *Nostra conclusionis sensus explicatur.* Vt autem probetur nostra conclusio, explicandus est sensus illius: species impressâ immediata est illa, quæ vt sic, sine cognitione sui ducit in cognitionem obiecti, eius loco concurrendo (& quidem efficienter, iuxta probabiliorem sententiam) ad eam cognitionem, ideóque dici solet medium incognitum.

Aduerto tamen, non esse simpliciter de conceptu essentiali speciei, quòd non cognoscatur ipsa: dummodò enim repræsentet obiectum, cuius est species, immediatè in ipso, & non in se ipsâ priùs cognita, vt in speculo, erit vera species, siue simul seipsam immediatè concomitanter repræsentet, siue non. Ideò dixi, *Reduplicatiuè, vt ducit in cognitionem obiecti, id facere sine cognitione sui.*

Dico

Probatur conclusio.

Dico ergo, Angelum non repræsentare Deum immediatè, nec solum, nec simul cum se ipso, ideóque non esse speciem impressam immediatam Dei. Quod sic probo, quia, licet diuinitus non repugnet, vt vna substantia sit species
12 impressa pro cognitione immediata alterius, vt fusè ostendi suprà contra nonnullos, & vt etiam contra P. Suarez paulò antè probaui, possit esse diuinitus aliqua species abstractiua de Deo, immediata tamen, ac proinde ex his duobus capitibus non queat ostendi, repugnare Angeli substantiæ tale munus speciei; nihilominùs tamen nullum penitus fundamentum est, ad dicendum, illi de facto conuenire. Dixi autem sæpè nos non debere tribuere sine positiuo fundamento creaturis existentibus prædicata omnia, quæ alioquin concipimus, vt non repugnantia in aliquâ creatura possibili: atqui nullum est fundamentum probans vel leuiter, Angelo tale prædicatum conuenire; ergo non debet ei concedi. Minor patet ex solutione eorum quæ pro aduersariis obiici poterant.

Obiectio Prima. Respondeo.

Primò ergo dicunt, Angelum esse imaginem Dei, quod est proprium speciei. Respondeo, rationem imaginis magis conuenire rei, quæ priùs cognita ducit in cognitionem alterius, quàm speciei impressæ. Quòd si æqualiter vtrique conueniat, non est, cur cogamur in eo sensu eam vsurpare: in secundo enim sensu eam infrà explicabo; alioquin etiam homo, qui est imago Dei, esset species eius impressa.

Obiectio Secunda ex D. Thoma. Respondeo.

Secundò obiiciunt à D. Thomâ & aliis doceri, Angelum cognoscere Deum per substantiam; ergo per se, tamquam per speciem. Nego consequentiam de specie immediata: solùm enim inde infertur, eum noscere Deum in se vt in medio priùs cognito, de quo statim.

Obiectio Tertia. Respondeo.

Tertiò obiiciunt: Angelus est effectus productus à Deo vt eum repræsentet, ergo est species impressa illius. Distinguo antecedens, vt eum repræsentet tamquam aliquid physicè Deo simile, vt etiam homo est factus ad imaginem & similitudinem Dei, concedo antecedens; vt eum repræsentet per modum speciei impressæ & immediatæ, nego antecedens. Vbi aduerte, ad rationem speciei per accidens se habere, quòd sit effectus illius cuius dicitur species: nam multæ species impressæ non sunt effectus suorum obiectorum, vt in infusis per se angelicis, & in aliis fusè probaui in libris de Anima: multò autem minùs omnis effectus eo ipso est species obiecti, alioquin omnes creaturæ essent species Dei. quod est absurdissimum: & lux esset species immediata ignis, & sic de ceteris; malè ergo ad probandum Angelum esse speciem immediatam de Deo, adducitur quòd sit effectus illius.

SVBSECTIO SECVNDA

Deciditur secundum dubium.

13

Secundò concludo Angelum esse quasi mediatam speciem de Deo.

QVoad secundum, Dicendum, est, Angelum esse quasi mediatã speciem de Deo, quatenus, dum est species pro cognitione sui, etiam Deum in seipso vt in medio cognoscit. quo sensu alibi dixi, caussas respectu sui effectus, & effectus respectu caussæ esse speciem mediatam. quod idem est in omni re respectiua, quæ potest esse medium, vt in ipsa noscatur terminus: ergo cùm Angelus ob dependentiam essentialem à Deo, sit medium pro cognitione Dei, erit etiam species mediata illius.

Infero.

Hinc infertur, cognitionem de Deo non se habere concomitanter in Angelo respectu cognitionis sui, ita vt sint quasi duæ cognitiones disparatæ respectu obiectorum disparatorum. Id quod
14 constat clarè ex præcedenti doctrina, quia Angelus se habet vt obiectum formale, Deus verò vt materiale cognitum in formali: obiectum autem formale determinans ad materiale, non se habet per accidens & concomitanter respectu materialis, sed per se, ideóque vnica cognitione indiuisibili etiam ratione nostra, vt dixi disp. 10. de visione Dei à num. 35. vtrumque necessariò cognoscitur.

Obiectio.

P. Molina videtur hoc argumento conuictus. Confirmat.

Dices, Ergo eadem cognitio erit abstractiua simul & intuitiua. Hoc argumento motus est P. Molina quæst. 56. art. 3. ad opinandum, eadem cognitione, quâ Angelus se aut creaturas noscit, non posse etiam noscere Deum. vnde obiter infert, necessarium omnino esse Angelis concedere discursum. Confirmat autem suam opinionem, quia, si vnico actu Deus etiam cognosceretur, tot haberet quilibet Angelus cognitiones de Deo, quot habet cognitiones de creaturâ: in qualibet enim Deum cognosceret; id autem videtur esse absurdum, ergo. Nihilominùs non est à nostrâ conclusione recedendum. Argumento respondeo, nullum prorsus esse inconueniens in eo, quòd respectu diuersorum obiectorum vna eadémque cognitio sit abstractiua & intuitiua, vt in materiâ de visione & in aliis locis ostendi, probans eumdem actum esse posse fidei & scientiæ. In præsenti autem necessarium esse ab Angelo quâlibet cognitione quidditatiua cognosci Deum, ostenditur ex dictis alibi; vbi probaui non posse per vnum actum formari hunc conceptum, *Petrus est ens pendens à Deo*, nisi eodem actu etiam cognoscatur terminus seu Deus, à quo pendet. Ad confirmationem respondeo, non esse absurdum vllum, sed omnino necessarium, vt toties Deum cognoscat, tamquam id à quo pendent creaturæ, quoties creaturas pendentes à Deo cognoscit. seu quoties dicit, *Homo est ens à Deo, Lapis est ens à Deo, Equus est ens à Deo*, &c.

Ad confirmationem respondeo.

15

Nota.

Aduerte, licet in cognitionem de Deo non veniat Angelus, nisi se aut alias creaturas noscendo; non tamẽ proptereà illum de Deo præcisè ea noscere quæ ex creaturis nouit, sed vi intellectus sui ex ea cognitione determinari ad alia prædicata Deo attribuenda, quæ ex creaturis non inferuntur immediatè. Explico, noscit Angelus seipsum, ibi noscit esse aliud ens, à quo ipse pendet, spirituale, à se; ibi autem non noscit formaliter tale ens esse summè sanctum, summè verax: nam formaliter loquendo, ad continendum Angelum, eúmque producendum, non requiritur infinita veracitas, sanctitas, &c. nihilominùs Angelus semel ex se ipso habita notitia de Deo, ei tribuit etiam infinitam sanctitatem, veracitatem in dicendo, & omnia summa attributa, quæ sine contradictione excogitari possunt. quod ipsummet nos facimus in cognitione de Deo.

Explico.

An & quò hæc cognitio sit discursiua in Angelo.

Vtrùm autem hæc cognitio sit discursiua in Angelo, dubium est, crediderim, statuta semel in illis capacitate discursus (de quâ paulò pòst) omnino esse discursiuam, quia infertur ex principiis aliquibus, quæ per diuersos actus ab Angelis noscuntur, v. g. *Hoc ens, quod me producit, est à se, ergo summè perfectum*; quia si aliquod ens habet omnes perfectiones possibiles, illud

certè est ens à se, ergo Deus illas babet. Vlteriùs, summa veracitas est perfectio possibilis, ergo est in Deo. Summa sanctitas est perfectio possibilis, ergo Deus illam babet, & sic discurrendo per ceteras Dei perfectiones.

Obiicies cum Suarez.

Dices cum P. Suarez cap. 19. n. 10. eam secundam cognitionem noo otiri propriè ex prima, sed quasi occasionaliter ex vna fieri transitum ad aliam, quod explicari potest es modo, quo iotentionales species in nobis exetiantur: cogoito enim vna obiecto, excitatur sæpè species de alio, sine
16 vllo plaoè discursu; ergo poterit in Angelis excitari ea nobilior species de Deo, noo per discursum ex creatura, sed quasi occasionaliter.

Respondeo.

Respondeo, me ob hanc tstiooem olim putasse id fieri sine discursu; re verò meliùs examinata, iam censeo debere necessariò interuenire discursum. quod ex dictis à me videtur satis probatum, & vrgetur ampliùs, diluendo hanc solutionem P. Suarez:

Vrgetur ampliùs diluendo hanc solutionem Suarez.

nam dupliciter potest vous actus ad alium determinare, vel escitando species, quæ anteà iam erant in iotellectu (vt insinuatur in hac solutione) & hoc modo non potest cognitio creaturæ excitare eam secundam eognitionem de Deo: nam aote illam non habebat Angelus species quæ excitarentur, ideò ipse Suarez eodem cap. 19. meritò docet, eam cogoitionem de Deo primùm haberi non posse, nisi cognitis acto creaturis, quia nondum intellectus species vllas de Deo babebat; ergo solùm restat alter modus explicandi, qui fit per discursum, propooendo scilicet duo extrema connexa cum vno medio, vnde intellectus infert connexionem inter se.

Non video, quomodo vnus actus excitare possit alium. Respondebis Primò. Contrà est. Respondebis Secundò.

Neqne video, quo tertio modo vnus actus excitare possit alium. Dices fortè, producendo species de altero obiecto. Sed contrà, qoia nullus actus producit nisi species de suo obiecto, ergo ad aliud eognoscendom non potest eo modo excitare. Dices Secondò, Passim in nobis vna noua cogoitio dat occasionem dubitandi de alio obiecto, qoæ dobitatio non resultat per discursum; ergo etiam posset cogoitio de creatura exci-
17 tare dubium io Angelo, ao illud ens, à qno noscit pendere eam creatoram, habeat alias perfectiones: posteà verò poterit sine vllo discursu determinare se ad iudicandum omnino illas habere, esse infinitum, sanctum, &c.

Respondet omne dubiū fundari in aliquo discursu.

Respondeo, omne dubium fundari semper io aliquo discursu: nam ea cognitio noua eacitat in nobis aliquas species de alio obiecto, quas iam anteà habemus, & ambæ illæ cognitiones inferunt per discursum vnam tertiam, hoc modo, *Ergo fortè ita erunt*, aut, *Fortè illud non est ita.* Et in casu Angeli idem eertius videtur: nam ea dubitatio ita insurgit: Istud ens, à quo ego pendeo, est à se, est supremum, quia ab alio non pendet, ne detur processus in infinitum; ergo videtur habiturum omnem perfectionem, veracitatem, sanctitatem, &c. summam denique quæ esse potest, quia nullom subiectum est, cui potiori iure debeat attribui. Et vt verum fateat, ego oon video qoomodo, nisi per bunc vel similem discursum, Angelus valeat ad eam secundam cogoitionem clariorem de Deo deuenire: cúmque nulium (vt dicemus infrà) ineonueniens sit in absolutè tribuendo eis discursu, non est cur de eo concedendo dubitemus.

***

SVBSECTIO TERTIA.

Noua quæstio ex dictis orta tractatur.

Quæstio proponitur.

QVæri circa hue potest, an non solùm, cùm primùm acquisioit Aogelus eam cognitionem Dei partam ex discursu, debeat se vel creaturas noscere, sed etiam posteà, quandocnmqoe de Deo cogitare vult, debeat etiam per creaturas ad illum ascendere.

Respondeo.

Respondeo, posse semel acquisita ea specie, posteà de solo Deo sioe creaturis cogitare. Ita P. Suarez fusè suprà, & patet ex dictis à me in libris de Anima de discursu, scilicet, posse qoem repetere posteà assensum circa
obiectum conclusionis, nihil eogitando de præ- 18
missis, quod eodem modo locum habet in præseoti: & idem paulò antè terigi, agens, vtrùm possit esse species de Deo abstractiua, & non desumpta à creaturis: neque aliam nunc video difficultatem, quam ibi non soloerim.

Angelus vno eodémque actu creaturam & Deū nosse potest.

Hinc deciditur facilè difficultas, quam fusè tractat P. Suarez eo cap. 19. an scilicet vno eodémque actu Angelus se aut alias creaturas, & Deum in eis cognoscat. Respondetur enim ex dictis, si loquamur de cognitione primâ, quâ Deum nanit vt terminum, quem creatura respicit, necessariò actu vnico creaturam & Deum nooisse, illam in recto, Deum in obliquo: dixi enim sæpè, obiectum materiale & formale vnico actu cognosci, & licet creatura non esset obiectum formale, adhuc eodem actu deberet in ea nosci Deus: repugnat enim relatiuum vt tale cognosci, nisi cognoscatur vt respiciens aliod. Quod autem noscitur vt respiciens, eo ipso noscitur simul cum termino quem respicit: dicere enim non potest Angelus, *Ego sum creatus*, nisi eo actu simul dicat, *ab alio*, eumque non eognoscat Angelus illud *aliud* confusè, necessariò determinatè dicit *à Deo*; ergo eodem actu creaturam & Deum noscit.

Angelus potest habere cognitionem de Deo per discursum, licet tunc creatura non noscatur.

De secunda verò cognitione, quam format per discursum de Deo, dicendum est, posse illam habere per se loquendo, etiamsi creatura tunc non cognoscatur: nam, vt dixi paulò antè, acquisitis semel speciebus aliqnibus de Deo non pender ea cognitio à præmissis, per quas einsmodi species acquisitæ suot, & aliunde ea cognitio tangit Deum in recto: dicit enim, *Deus est iustus, sanctus, verax*, &c. ergo non necessariò coniungitur cum
altera cognitione creaturæ. Confirmatur: quia 19
experientia constat, passim excitari in nobis eiusmodi species de Deo iodependenter ab eo, quòd tunc de creaturis cogitemus; multò ergo melius id poterit io Aogelis. Dixi, *per se loquendo*, quia iam abstraho ab eo, quòd Aogelus aliunde scioper se cognoscat, vel etiam alia obiecta, quia hæc necessitas alinode prouenit, & per accidens solùm io eo caso coniungitur cum cognitione de qoa hic loquimur.

Confirmo.

SVBSECTIO QVARTA.

Quomodo ex melioribus aut pluribus creaturis Deus meliùs noscatur.

An Angelus ex cognitione nobilioris effectus etiam nobiliorem de Deo cognitionem habeat.

MAior difficultas, est, an Angelus ex cognitione nobilioris effectus nobiliorem etiam acquirat de Deo cognitionem. P. Suarez distinguit benè cap. 20. duo, quæ de Deo possuot sciri; vnum est, *an sit*: hoc dicit æqualiter cognosci ab Angelo, ex qoocumque effectu: nam tam necessaria est existentia Dei, vt formica existat,

Suarez distinguit. *Primæ distinctionis pars placet.* *Secundus Suarij sensus est.*

quàm vt existat Angelus supremus, vt per se videtur manifestum. In hoc acquiesco Patri Suarez, neque habeo quod addam. Secundum, quod de Deo potest sciri, est, *quid sit*: & quoad hoc docet P. Suarez tam perfectè cognosci Deum ab Angelo in vna re materiali, quàm etiam in aliâ materiali, quantumcumque imperfectiori: v. g. non cognosci perfectiùs in leone, quàm in infimo accidenti materiali: nam licet accidens illud infimum non sit cognoscitiuum sicut est leo; tamen eo ipso quòd Angelus cognoscat Deum in eo accidenti, nouit illum esse infinitum & cognoscentem; ergo tam clarè nouit, quid sit Deus ex eo accidenti, quàm ex leone: Addit tamen, in homine & in Angelis perfectiùs Deum cognosci, quàm in rebus materialibus, quia
20 homo & Angelus sunt similes Deo in gradu specifico intellectiuo proprio Dei, & sunt imago illius; ergò in illis noscitur Deus perfectiùs. Denique si hominem & Angelum inter se cumpares, & infimum cum supremo, Non meliùs, inquit, noscitur Deus in vno, quàm in alio, eo modo quo in ipsis rebus materialibus docuerat.

Contra secundam distinctionis partem est.

Quia verò hæc doctrina videtur difficilis, supposita priori, fusè laborat ibi, vt eas duas inter se conciliet; vix tamen id obtinet. Quod sic ostendo manifestè: ideò enim, licet infimum accidens non sit cognoscitiuum, tamen in eo cognoscitur tam perfectè Deum esse cognoscitiuum, quàm in leone aut equo cognoscitiuo; quia ex cognitione accidentis infert Angelus debere Deum esse infinitum & cognoscitiuum, ita P. Suarez discurrit. Hinc ego infero, Ergo similiter ex equo non intellectiuo cognoscet Angelus Deum esse intellectiuum; hoc autem præcisè cognoscit ex homine, aut ex se ipso vel aliis Angelis; ergo non magis cognoscit quid sit Deus ex seipso, quàm ex leone.

Responderi posset.

Fortassis respondebitur, etiamsi Angelus ex leone cognito inferat Deum esse intellectiuum, quia tamen non scit, quid sit intellectiuum, vt sic, nisi cognoscendo creaturam intellectiuam, ideò clariùs noscitur hoc prædicatum de Deo ex Angelo intellectiuo, quàm ex bruto non intellectiuo. Optima solutio, quâ tamen redarguo alteram partem doctrinæ, ergo similiter licet ex vbicatione lapidis inferat Angelus, Deum esse cognoscitiuum; quia tamen inde non potest noscere, quid sit esse cognoscitiuum: hoc enim non habet lapis, illud autem prædicatum clarè noscit, dum comprehendit leonem cognoscitiuum; inde etiam fiet, vt ex leone clariùs & perfectiùs cognoscat virtutem diuinam cognoscitiuam, quàm ex vbicatione lapidis: sicut virtutem diuinam intellectiuam meliùs cognoscit ex homine intellectiuo, quàm ex leone non intellectiuo, licet etiam ex hoc absolutè inferat, Deum esse intellectiuum simpliciter.

Solutio bona est, quâ tamen Suarij alteram distinctionis partem redarguo.

21 Propter hæc Dicendum Puto, etiamsi ex qualibet creatura Angelus inferat, non solùm Deum existere, sed etiam omnia alia prædicata quæ sunt in Deo, v. g. esse substantiam spiritualem, cognoscitiuam, intellectiuam, volitiuam, &c. quia hæc omnia prædicata habent cum infinita perfectione connexionem, & quoad hoc æqualem cognitionem de Deo habeat ex vna creatura ac ex alia, quantumuis imperfectiori; quia tamen illa eadem prædicata, quæ de Deo affirmat, clariùs noscuntur ab Angelo ex perfectiori creatura tam inter ipsas materiales, quàm inter spirituales:

Concluditur, Deum ab Angelis eò perfectiùs nosci in creaturis, quò creatura illæ perfectiores.

perfectiùs enim formatur conceptus substantiæ, v. g. cognoscendo quidditatiuè substantiam, quàm cognoscendo accidens solum; ideò clariùs intelliget Angelus, quid sit illud prædicatum, cognoscendo substantiam creatam, quàm cognoscendo accidens. quia ergo clariùs ab Angelo formatur conceptus de illis prædicatis in communi ex perfectiori creatura: ideò consequenter dico, Angelum perfectiùs noscere Deum in substantia etiam materiali, quàm in accidenti materiali, in leone quàm in formica, in hac quàm in lapide.

Confirmatio.

Confirmatur & declaratur: si Angelus non reflecteret se supra seipsum, sed præcisè lapidem v. g. cognosceret, nec haberet proprias species rei intellectiuæ, aut cognoscitiuæ, proculdubio valdè imperfectè ex cognitione lapidis posset inferre, *Deum esse cognoscitiuum*. imò vix videtur 22
possibile id ab eo tunc posse cognosci: vnde enim illi tunc venirent species de cognoscitiuo? si autem cognosceret animal, tunc in ipso animali cognosceret, quid sit virtus cognoscitiua, & haberet fundamentum, vt clariùs eam Deo tribueret, ablatis imperfectionibus; ergo per se loquendo clariùs cognoscitur Deus ab Angelo quoad *quid est* in re perfectiori, etiam inter ipsas materiales aut spirituales, quàm in imperfectiori.

Angelus quò est nobilior, eò clariorem de Deo format conceptum. *Ratio vniuersalis est.*

Eodem modo dicendum est, in Angelo nobiliori & perfectiùs intellectiuo, quia magis accedit ad virtutem Dei intellectiuam, clariorem de hac virtute formari conceptum, quàm in Angelo minùs perfecto. Ratio vniuersalis est, quia quando aliquod extremum cognoscitur in medio, quò hoc medium est similius extremo, eò extremum perfectiùs cognoscitur. quæ propositio ex terminis videtur euidens: cùm ergo nobilior creatura sit similior Deo quàm ignobilior, necessum est, in nobiliori cæteris paribus Deum perfectiùs cognosci. Nec obstat solutio Patris Suarez, scilicet etiam ex ignobiliori Angelum inferre, in Deo esse eam maiorem perfectionem. Non, inquam, hoc obstat, quia etiamsi inferatur esse ea maior perfectio; quia tamen non cognoscitur illa per species proprias in minori creatura, in maiori verò cognoscitur, ideò etiam clariùs ex maiori, quàm ex minori cognoscitur. sine quâ solutione (vt paulò antè ostendi) nec Suarez potest defendere, ex Angelo perfectiùs nosci Deum, quàm ex leone, & aliis materialibus creaturis.

Obiectioni ex P. Suarez satisfit.

Ratio verò pro contraria sententia desumpta, ex eo quòd solus homo & Angelus sit imago 23
Dei, parum vrget, quia, licet perfectiori modo propter vim cognoscitiuam perfectiorem, homo & Angelus dicantur Dei imago; si tamen exactè res consideretur, etiam leo, & aquila, & bruta sunt imagines Dei, licèt multò minùs perfectæ: sunt enim similes Deo in esse, in vi cognoscitiua. in quo puncto maximè excedunt alias materiales res non cognoscitiuas. Quòd si à quæstione de nomine *imaginis* abstrahere volumus, ideò dico præcisè, rationem imaginis conducere ad meliorem cognitionem, quia ostendit magis perfectiones imaginati, seu diuinas, propter maiorem similitudinem, quam cum illis habet, quatenus magis ad illas accedit: atqui siue leo & equus dicantur imago, siue non, indubitatum est, eos magis accedere ad Deum, quàm accedat albedo: hæc enim solùm similis est Deo in ratione entis, de cætero omnino dissimilis; at leo & est similis in ratione entis, & in ratione substantiæ, & in ratione cognoscitiui, quæ sunt ex maximis Dei perfectionibus.

Ratio contraria sententia non vrget. *Abstrahendum à quæstione de nomine.*

perfectionibus. & ab vno infimo accidenti, v.g. eiusdem bruti vbicatione, quàm homo ab eo no-
24 bilissimo bruto? licet, quia iam brutum illud est in alto valdè gradu excessus, quem supra illud habet homo, etiamsi non sit tam magnus, sufficiat, vt hominem constituat simpliciter in altissimo & nobilissimo ordine rerum. Sed ab his comparationibus abstrahendo, ratio à nobis facta totam suam vim retinet, & ostendit, siue brutum dicatur, & sit imago, siue non, debere ducere in meliorem Dei notitiam. Et eodem modo ratio applicatur ipsis Angelis inter se inæqualibus, siue constituant diuersos ordines, siue non. quod ad quæstionem de nomine spectat, vt sæpè obseruaui, agens de hac ordinum taxatione.

Angelus Deum etiam noscit perfectiùs ex multis creaturis, quàm ex vna.

Hoc etiam dictum intellige ex maiori multitudine creaturarum: nam licet in vna sola Angelus cognoscat, Deum esse infinitum, & posse producecere quęcumque non implicant contradictionem; non tamen potest distinctè dicere, an homo v.g. in particulari dicat contradictionem, & an Deus possit illum producere, quando solùm cognouerat Deum in lapide; ergo, si accedat cognitio de homine, iam non solùm noscet Angelus, Deum esse productiuum eorum quæ non implicant (qui est confusus conceptus) sed etiam explicitè noscet Deum esse productiuum hominis: quod prædicatum in sententia Suarez & vera, essentiale est Deo; clariùs ergo & distinctiùs ex multis creaturis; quàm ex vna cognosceretur Deus. Quod ex dictis tam mihi certum videtur, vt, re benè perpensâ, putem à nemine negandum. Et verò non solùm ex eo capite meliùs noscitur Deus ex multis, quàm ex vna sola; sed quia meliùs noscuntut ipsa prædicata Dei, fortitudo v.g. & prudētia, in leone & homine simul sumptis, quàm in leone solo, aut homine solo.

25 *Obiectio.*

Dices, Ergo in duobus etiam lapidibus omnino similibus simul sumptis meliùs noscitur Deus, quàm in vno. quod videtur absurdum. *Respondeo.* Respondeo, concessa sequela, quoad continentiam eius indiuidui; nego verò, quoad perfectionum diuersitatem: quia nulla est in vno lapide, quæ non sit etiam in alio; vnde ex hoc capite nihil diuersum ex vno, quàm ex alio noscit, nisi, vt dixi, clariùs particularem continentiam huius lapidis numero, quæ etiam est prædicatum Dei, siue dicatur noua perfectio, siue non. Quod ad vocem pertinet, si velis nouam dicere, non renuo concedere, nouam nosci distinctiùs ex pluribus indiuiduis quàm ex vno solo, negóque ibi vllum esse absurdum, imò ob dicta paulò antè, ita necessariò discurrendum est.

SECTIO TERTIA.

Quomodo immediatè noscant Angeli res supernaturales.

Res supernaturales variè considerantur.

RES supernaturales vel possunt considerari in statu possibilitatis, antequam sint, vel postquam iam existunt de facto: item comparari possunt vel cum cognitione euidenti & immediata sui, vel cum discursiua & abstractiua. & in his omnibus considerationibus dubitari potest, an necessariò requirant cognitionem supernaturalem, aut è contrario in omnibus sufficiat naturalis, aut in aliquibus tantùm. De immediata in hac sectione, de mediata verò in sequenti agemus. Secundò quæri potest, an id tantùm de rebus in substantia supernaturalibus, an verò etiam de supernatura-

Status variarum quæstionum proponitur.

libus quoad modum intelligendum sit. Tertiò etiam quæritur, dato quòd cognitio rei superna- 26
turalis sit etiam supernaturalis, an debeat intellectus ad illam eleuari, non solùm specie supernaturali, sed prætereà aliquo habitu tenente se ex parte potentiæ, eámque complente quasi intrinsecè ad eiusmodi actum. Dico *intrinsecè*, quia complementum ratione obiecti seu speciei reputari solet extrinsecum. Vtraque hæc difficultas videtur esse vniuersalis tam ad homines quàm ad Angelos, & fortasse ideò videretur non spectare huc propriè. Nihilominùs tamen, quia non occurrit commodior locus, oportet eam hîc breuiter discutere.

SVBSECTIO PRIMA.

An omnis cognitio supernaturalis requirat complementum supernaturale ex parte potentiæ.

An omnis cognitio supernaturalis requirat complementum supernaturale ex parte potentiæ.

VT autem à facilioribus incipiamus, priùs tertium dubium expedimus. Multi hîc & in materia de visione agentes de necessitate luminis gloriæ, affirmant potentiam intellectiuam ad cognitiones omnes supernaturales debere omnino compleri per habitum aut qualitatem intrinsecam, siue per auxilium extrinsecum intrinseci defectum supplens; etiamsi species aut concursus tenens se ex parte obiecti, sit etiam supernaturalis. Fundamentum eius doctrinæ hoc est, quia si potentia sit completa ex parte potentiæ, ergo debetur ei concursus obiecti, seu species; ergo in terminis repugnat speciem esse supernaturalem, 27
si potentia sit completa ex parte potentiæ; ergo cùm actus supernaturalis debeat habere principium aliquod supernaturale, necessariò illud debebit se tenere ex parte potentiæ. Confirmatur Primò; quia intellectus in ordine ad actus supernaturales est ex se minùs completus quàm ad naturales, vt ex terminis videtur certum: sed ad naturales est etiam incompletus ex parte obiecti; species enim ab extrinseco accipit: ergo ad supernaturales est prætereà incompletus ex parte potentiæ. Confirmatur Secundò: voluntas ad amorem supernaturalem non solùm indiget propositione supernaturali, quæ se tenet ex parte obiecti, sicut species respectu intellectus; sed multò magis habitu ex parte voluntatis concurrente, &c. vt patet in actibus fidei, spei & charitatis; ergo eodem modo intellectus indigebit ad omnem cognitionem supernaturalem, habitu eleuante ex parte potentiæ, seu quantum est ex se intrinsecè. Quod ideò addiderim, quia iam non disputo, an diuinitus per auxilium extrinsecum eius concursus suppleri queat, dummodò concedatur, ex se debere fieri per intrinsecum.

Multi affirmant.

Ratio [illegible] est.

Confirmatur Primò.

Secundò.

Egi de hac difficultate, dum de necessitate luminis gloriæ disputaui, & obiter insinuaui meam sententiam, scilicet tale complementum à specie supernaturali distinctum non requiri ex solo conceptu supernaturalitatis in visione. Ideò ibi docui non sufficienter probari, dari lumen gloriæ, ex eo quòd visio Dei sit supernaturalis. Quod ipsum hîc repeto, etiamsi negare non possim, valdè probabilem esse sententiam Patris Suarez, quæ videtur etiam esse communis inter Thomistas, Caietanum, Lorcam, Aluarez, è nostris verò Ragusam & Becanum, apud P. Gasparem Hurtadum 3. part. disput. 8. diffic. 21. dum in Christo pro actibus supernaturalibus scientiæ infusæ,

Concluditur, sententiam affirmantem esse probabilem & magis connaturalem, contrariam tamen etiam non esse improbabilem.

28

Varij authores primæ sententiæ.

Auctores secunda sententia. infusæ, præter species supernaturales omnino requirunt ea parte intellectus habitum per se infusum. Nostram antem defendit Vasquez, & in 1. p. agens da lumina gloriæ, & in tertia, quem refert & sequitur Hurtadus suprà, Valentia 3. p. qu. 11. puncto 1.

Vasquez fundamentum est. Fundamantum huius sententiæ apud Vasquez illod est, quòd formalitas supetnaturalitatis potest adæquatè respondere speciei supernaturali; ergo repugnat habitus alius tenens se ex parta intellectus, vt det supernaturalitatem cognitioni. *Fundamentum hoc partim reiicitur: partim esse efficax ostendo.* Hoc argumentum, quatenus videtur innuere etiam repugnare talem habitum, à me fusè citato loco de visione reiectum est; quatenus verò euincit non esse vniuersaliter necessarium talem habitnm, omnino est efficaa. Quod ego sic formo: Vt actus aliquis sit supernaturalis, sufficit si vnicum illius principium, quod in ipsum influit, superoaturale sit, & supernatoraliter influat: eo enim ipso actus ille non continetur intra vires naturæ; ergo si species influens in cognitionem supernaturalem sit supernaturalis, & indebita potentiæ, cognitio erit supernaturalis: exigit enim simpilciter eleuationem supernaturalem; ergo frustrà aliquod comprincipium supernaturale ex parte potentiæ requiritur præcisè ratione supernaturalitatis actus.

29 *Hinc respondetur primo argumento aduersariorum.* Quòd verò species non debeatur necessariò potentiæ completæ in essa potentiæ, ideóqoe possit ea species essa supernaturalis, per quod respondetur primo argumento aduersariorum; ostendo manifestè Primò ex dictis suprà de Angelis in ordine ad secreta cordium, & in ordine ad futura. *Secundò.* Secundò, in anima rationali, dum est in corpora respectu specierum quidditatiuarum de sobstantiis: sunt enim & Angelis & animæ indebitæ tales species, etiamsi ex parte potentiæ tam Angelos quàm anima sint completi. *Tertiò.* Tertiò, qoia non apparet ratio, cur, licet potentia ea se non petat alium habitum, non possit tamen species aliqua de obiecto esse tam nobilis, vt non debeatur naturaliter ei potentiæ, vel dentur doo contradictoria, quæ inde sequi possint.

Obiectio. Dices, Potentia debet esse in eodem ordine cum actu; ergo, si actus est supernaturalis, potentia debet etiam esse supernaturalis. *Solutio.* Respondeo, negando antecedens: etenim intellectus noster, etiam postquam habet habitum luminis gloriæ, est in se potentia naturalis, & tamen efficit visionem; ergo non requiritur, vt potentia sit in eodem genere cum actu. *Replicabis.* Quòd si dicas sufficere, vt complementum aliquod, quo eleuatur potentia, sit in eodem ordine; *Respondeo.* ego etiam dicam sufficere, vt species, quæ efficienter simul concurrit cum potentia, sit supernaturalis, etiamsi non detur aliud, quod ex parte potentiæ se teneat. *Ratio responsionis.* Et ratio est manifesta ex dictis, quia, si vnum ex comprincipiis influentibus supernaturale est,

30 qoodcumque illud sit, omnes aliæ conca ussæ per illud eleuantur, & efficiunt effectum supernaturalem, vt per se est notum; ergo sufficit, si species sit supernaturalis, licet nullum complementum aliud detur ea parte intellectus.

Confirmo nostram conclusionem. Iam nunc ea actibus nostris supernaturalibus fidei amplius confirmo doctrinam nostram: nam illi sunt supernaturales, & tamen solùm vnum comprincipium est supernaturale, nempe habitus (nam species naturalis est;) ergo si è contrario species esset supernaturalis, licet habitus naturalis esset, daret supernaturalitatem illi actui: si enim vnum principium semel sufficit, cur magis illud debebit sa teneta ex parta potentiæ, quàm ex parte obiecti seu speciei? vel detur sufficiens disparitas inter hæc duo.

Respondeo ad confirmationem primam aduersariorum. Restat respondere argumentis oppositis; & quidem ad primum satisfactum est. Confirmatio non vrget. Primò, quia potest dici, intellectum non necessariò asse ex parte sua minùs complectum ad actus supernaturales, quàm ad naturales; sed differentiam præcisè in eo sitam, quòd pro naturalibus species ast naturalis, supernaturalis verò pro sopernaturalibus. Secundò potest responderi, ex parte atiam sua minùs esse complerum, quatenus ex sa non petit speciem supernaturalem, sic verò naturalem; eàmque exigentiam sufficere ad constituendam aliquam differentiam ex parta potentiæ.

Respondeo ad secundam confirmationem. Seconda confirmatio non vrget: voluntas enim ideò indiget habitu supernaturali, quia cognitio tenens se ex parte intellectus, non concurrit efficienter, vnde nec potest eleuare voluntatem ad actum supernaturalem; at species in no-31 stra sententia concurrit efficienter, ergo sola potest eleuare intellectum ad supernaturalem actum. cur autem cognitio determinans ad amorem supernatotalẽ, debeat asse supernaturalis, alibi dixi.

Vrgebis adhuc. Vrgebis tamen adhue: Visio beata requirit ea parte potentiæ habitom luminis non alia ratione, nisi quia supernaturalis est; ergo omnis cognitio supetnaturalis requirit tale complementum ex parta potantiæ. *Respondeo.* Raspondeo negando caussalitatem antecedentis: dixi enim suo loco, non probari necessitatem luminis ex supernaturalitata præcisè visionis, sed & auctoritate communi, & fortè ob maiorem excellentiam eius visionis: licet enim aliqoæ supernaturales cognitiones non exigant tale complementum, non propterea assero, à oulla re supernaturali illum posse exigi: multa enim ea peculiari sua & specifica perfectione requirunt id, quod non petit ratio generica. in quo puncto displicet P. Vasquez, vniuersaliter id negans, vt paulò antè notaui. *Etsi cognitio de ente supernaturali sit supernaturalis, non tamen necessario datur tale complementum ex parte potentiæ.* Cùm ergo inter omnes supernaturales cognitiones nobilissima sit visio Dei, meritò maiores requirit vires ex parte potentiæ, quàm ceteræ cognitiones inferiores. Constet ergo, non esse necessarium absolutè, etiamsi cognitio de entibus supernaturalibus sit supernaturalis, vt propterea detur ad omnes complementum aliquod supernaturale ex parte potentiæ.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quibus argumentis soleat probari, cognitionem rei in substantiâ supernaturalis, esse etiam supernaturalem.

32 *Quid sit supernaturale quo ad substantiam, quid verò quo ad modum.* QVid sit supernaturale in substantia, quid verò quo ad modum, dixi alibi fusè; breuissimè nunc, Supernaturale quo ad substantiam illud est, qood siue accidons sit, siue modus, siue substantia (casu quo aliqua talis esset possibilis) ea natura sua & essentia habet esse supernaturale, vt gratia, visio beata, vnio hypostatica, &c. Supernaturale quo ad modum est, quod non ea se, sed ex casu aliquo accidentali, quo hîc & nunc producitur, denominatur supernatorale. Sic restitutio visus cæco, seu actio, qoa restituitur, in sua entitate naturalis est; quia verò hîc & nunc fit independenter à dispositionibus, quas naturaliter petit, fit modo miraculoso, dicitúrque ideò supernaturalis quo ad modum, id ast, vt alibi

alibi dixi, procedens à voluntate Dei supernaturali, quatenus per eam Deus vult producere eam actionem & visum, quando natura id non petebat, & ab eâ voluntate actio illa denominatur supernaturalis: in hac ergo subsect. de supernaturali quo ad substantiam, de aliis in sequenti.

Communis sententia vniuersaliter negat, res in substantia supernaturales quidditatiuè ab Angelis nosci naturaliter.

Communis sententia vniuersaliter negat, res in substantiâ supernaturales posse quidditatiuè & immediatè, siue vt possibiles, siue vt existentes, cognosci naturaliter ab Angelo. Ita D. Thomas qu. 57. art. 4. & 5. Caiet. Alexander & alij, quos refert & sequitur Suarez cap. 29. num. 4.

33 *Ratio huius sententiæ. Contrà est.*

Probari solet hæc sententia Primò. Potentia debet esse cum obiecto in eodem ordine; ergo si hoc est supernaturale, debet esse aliquod comprincipium supernaturale potentiam eleuans, siue species sit, siue se teneat ex parte potentiæ; ergo cognitio debet esse supernaturalis. Sæpè dixi, istam æqualitatem ordinis potentiæ cum obiecto, non esse solidam: nam etiam potentia eleuata lumine gloriæ ad videndum Deum, adhuc est in diuerso ordine à Deo: hic enim est in ordine increato, & à se infinito; illa autem in ordine finito, & ab alio seu creato; & tamen illi potentiæ sic constitutæ naturalis est visio Dei. Vnde dixi alibi, posse rem materialem esse cognoscitiuam rei spiritualis, licet sint in diuerso ordine, & in præsenti casu res est certior: nam licet gratia vel habitus misericordiæ, aut actio conseruatiua quantitatis extra subiectum sint supernaturales in substantiâ, & ideò dicantur esse in diuerso ordine ab Angelo; in sua tamen substantia tales res non sunt perfectiores ipsomet Angelo. Quod per se videtur manifestum; quia actio conseruatiua quantitatis est accidens imperfectum, & valdè limitatum; substantia verò Angeli perfectissima capax visionis & amoris Dei, &c. est ergo incomparabiliter perfectior actione conseruatiua quantitatis extra subiectum, etiamsi hæc supernaturalis sit, illa naturalis.

Ratio responsionis est.

Rationem à priori huius alibi reddidi, quia scilicet accidens vt sit supernaturale, non est necessum excedat in perfectione ipsam naturam seu subiectum, cui inest; sed sufficit, si sit perfectius quàm omnia accidentia naturalia illius subiecti, quod benè potest habere, etiamsi non accedat vllo modo ad perfectionem ipsius subiecti, vt per se manifestum est.

34 *Vrgeo argumentum.*

Iam ergo clariùs hinc argumentor. Quidquid sit de diuersitate ordinis, Angelus est perfectior & nobilior actione conseruatiua accidentis extra subiectum: cur ergo erit simpliciter improportionatus ad illam cognoscendam, cùm non sit ad se cognoscendum?

Confirmo & explico.

Confirmo & explico: species per se infusæ Angelo superiori & soli illi debitæ, sunt supernaturales Angelo inferiori, non secùs ac habitus misericordiæ; ergo tam Angelus inferior erit in diuerso ordine cum speciebus, quæ sunt in Angelo superiori; quàm cum habitu proprio infuso misericordiæ; ergo tam non poterit cognoscere naturaliter eas species superioris Angeli, quàm non potest per se habitum misericordiæ. Vel contrà, si potest eas species cognoscere, vt fatetur aduersarius, poterit etiam & habitum misericordiæ.

Respondebis.

Fortassis respondebis, habitum misericordiæ esse absolutè supernaturalem, species autem Michaëlis esse naturales simpliciter, & secundùm quid supernaturales respectu Angelorum inferiorum, Gabrielis v.g.

Contrà est.

Sed contrà: quia si illa species respectu Gabrielis inferioris est supernaturalis, per accidens prorsus est, quòd sit naturalis Angelo superiori: nam per hoc nullo modo magis proportionatur Gabrieli ea species, quàm si non esset possibilis Michaël, cui ea esset connaturalis, & consequenter, quàm si ea species esset simpliciter & absolutè supernaturalis: sicut de facto gratia & visio beata respectu nostri sunt omnino supernaturales, & planè eodem modo, siue diuinitus sit possibilis aliqua alia natura perfectior, cui sint connaturales, siue non sit possibilis: quia, vt excedant nostram capacitatem (quo 35
constituuntur in ratione supernaturalium respectu nostri) per accidens omnino est, quòd non excedant alterius substantiæ altioris & perfectioris capacitatem; ergo respectu Gabrielis inferioris, tam est supernaturalis species residens in Angelo superiori, & illi soli debita, quàm si omnibus Angelis illa species esset supernaturalis, & quàm est habitus misericordiæ infusus: ergo æquè naturaliter loquendo erit improportionatus ad eas species cognoscendas, ac ad cognoscendum habitum misericordiæ, vel è contrario. quod tamen ab aduersariis negatur.

Arguet Secundò pro illa sententia negatiua. Respondeo.

Argumentatur Secundò, Intellectus noster indiget eleuatione vt videat Deum, quia est obiectum supernaturale; ergo nullum obiectum supernaturale potest cognosci ab Angelo, aut à nobis actu naturali. Respondeo, nostrum intellectum non indigere eleuatione ad videndum Deum, eò quòd Deus sit ens supernaturale, est enim ens naturalissimum; sed indiget propter summam perfectionem diuinam, qua infinitè distat à nostro intellectu.

Ratio, ob quam Deus naturaliter nosci nequit, non valet pro aliis supernaturalibus rebus.

Hæc autem ratio non vrget vllo modo in aliis rebus supernaturalibus, quæ, vt n. 33. dixi, non semper sunt perfectiores, imò ferè semper imperfectiores in essentia, ipsâ substantiâ Angeli cognoscentis. Quòd si aliquando essent perfectiores, excessus certè tantus non esset, vt indigeret eleuatione ad videndum Deum. Imò in ipso Deo non est adæquata ratio illa infinita distantia, 36
sed simul specialis improportio specifica hominis & Angeli: vnde alibi docui vt probabile, possibilem esse creaturam substantialem capacem naturaliter visionis Dei, etiamsi ab illo infinitè distet, vt patet in aggregato ex homine & lumine, cui naturaliter debetur visio, licet etiam post ipsum lumen infinitè distet à Deo, vt paulò antè dixi.

Ratio adæquata, cur Deus naturaliter nosci nequeat.

Tertia illius sententiæ ratio ex D. Thoma.

Tertiò potest probari ea sententia ex D. Thoma. Res supernaturales pendent à sola Dei voluntate, ergo non possunt naturaliter cognosci quia voluntas Dei naturaliter non cognoscitur à creatura. Verùm hæc ratio (vt benè Suarez notauit) difficilem doctrinam continet.

Contrà Primò, ex Suarez.

Primò, quia possibilitas rei supernaturalis non pendet à Dei voluntate magis quàm possibilitas rei naturalis; ergo saltem illa poterit naturaliter cognosci ab Angelo.

Secundò.

Secundò, quia etiam Angeli existẽtia pendet à sola Dei voluntate: & tamen Angelus naturaliter cognoscitur ab Angelo.

Tertiò.

Tertiò, quia, quando res existit, iam eo ipso per eam manifestatur Dei voluntas: sicut, licet alius non possit videre meam voluntatem in se ipsa, potest tamen videre effectum externum ab illa prodeuntem, & ex illo cognoscere voluntatem meam.

Granadus rationem D. Thomæ approbans, obiicit contra secundam instantiam. Hæc solutio petit principium.

P. Granadus tract. 1. disp. 3. qui hanc rationem D. Thomæ bonam esse contendit, obiicit sibi secundam instantiam de Angeli existentia, aitque, disparitatem esse, quòd res supernaturalis ita pendet à Deo, vt non habeat Angelus species de illis, secùs de existentia Angeli. Verùm in hac solutione

37 ne manifestè petitur principium: id enim ipsum quærimus, cur scilicet Angelus non habeat species de obiectis supernaturalibus, habeat verò de naturalibus, cùm æquè ambæ pendeant à voluntate Dei: certè si aliunde disparitas non sumatur, ex illa dependentia non potest assignari, vt iam contendimus.

Quarta eius sententia ratio. Quartò alij argumentatur: Cognoscibilitas rei proportionatur essentiæ & naturæ, ergo, si essentia est supernaturalis, erit & cognoscibilitas; ergo res supernaturalis non est cognoscibilis nisi supernaturaliter. *Contrà est.* Neque hæc ratio sufficit; videtur enim committi magna æquiuocatio: arguitur enim à cognoscibilitate terminatiua seu passiua, ad actiuam seu cognoscendi vim, tenentem se ex parte cognoscentis. quod longè est diuersum. ac si quis diceret, *Cognoscibilitas proportionatur essentiæ: essentia diuina est increata: ergo cognoscibilitas eius est increata; ergo non potest nisi per increatam cognitionem nosci.* quæ esset pessima consequentia. Idem est in omnibus ferè obiectis: inferretur enim ex hoc argumento quarto, albedinem non esse visibilem, nisi ab albedine, quia si entitas eius est albedo, & cognoscibilitas eius erit albedo; ergo nisi ab albedine non potest cognosci. Respondeo absolutè, non inferri, Cognoscibilitas passiua seu res cognita est accidens v. g. ergo cognitio de illa est accidens, quia à Deo cognoscitur per substantiam, & idem est de omnibus aliis prædicatis. Vnde etiam non infertur benè, Res cognita est supernaturalis, ergo vis cognoscitiua est supernaturalis, quia desumitur argumentum ab obiecto ad actum. quæ duo inter se sunt valdè distincta, &

38 non conueniunt in prædicatis essentialibus, imò & in eodem exemplo rei supernaturalis tenentur omnes hoc admittere: nam saltem abstractiuè, & ex fide humana potest cognosci res supernaturalis per actum naturalem, licet cognoscibilitas passiua illius rei purè sit supernaturalis.

Quinta eius sententia ratio. Quinta ratio sit: Species de talibus rebus non possunt esse magis debitæ Angelo, quàm sint ipsæ res; ergo si hæ sunt supernaturales, etiam species. *Contrà est.* Minùs hoc vrget, quia mihi est indebitus intellectus angelicus (idem est de intellectu vnius Angeli respectu intellectus alterius Angeli;) & tamen non ideò species de Angelo, aut de intellectu alterius Angeli sunt mihi & Angelo indebitæ. Ratio est, quia species non seruant eamdem perfectionem, quam obiectum. Vnde licet Angelus non possit esse albus, potest tamen habere species de albedine; ergo, licet illi non debeatur albedo, potest deberi species de albedine; ergo, licet ei non debeatur res supernaturalis, potest deberi species de ea re supernaturali.

Ecce quàm non sint efficacia argumenta pro sententia communi. Quid in hoc puncto mihi videatur probabilius, seqq. conclusionibus declaro.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid in hac quæstione sit probabilius.

Concluditur Primò, rem supernaturalem, antequam existat, non nosci ab Angelo naturaliter. PRima conclusio. Res supernaturalis, antequam existat, non potest naturaliter ab Angelo nosci. Hanc teneo propter communem auctoritatem: in ea enim Scotistæ & Thomistæ conueniunt apud Suarez suprà. Optima pro ea ratio hæc mihi occurrit; quia in primis hæ res, quandoquidem naturaliter nequeunt existere, nequeunt etiam naturaliter per se immediatè concurrere ad sui cognitionem; sed neque per infusas, species, quia Deus infundens species de obiectis, gerit quasi vices ipsorum obiectorum; Deus item vt auctor naturæ, non potest gerere vices, & supplere defectum rerum supernaturalium, vt per se manifestum videtur; ergo vt auctor naturæ non potest infundere species de eis obiectis supernaturalibus. 39 *Probatur ab auctoritate cõmuni. Ratio est. Confirmatio.* Declaratur: Deus vt auctor naturæ solùm supplet defectus caussarum naturalium, quia solùm vt talis auctor continet res naturales, & virtutes illarum; ergo, naturaliter loquendo, non supplet Deus defectus obiectorum supernaturalium in ordine ad producendas species loco illorum; ergo res supernaturales, antequam sint, non possunt naturaliter cognosci, quia neque ipsæ possunt determinare ad cognitionem, neque sunt possibiles naturaliter species de illis; alio autem modo non possunt cognosci quidditatiuè & immediatè, ergo. Hæc ratio valdè probabiliter suadet conclusionem; non est tamen ita efficax, vt non patiatur solutionem. Ideò conclusionem hanc non puto omnino certam, sed probabiliorem, &, vt dixi, magis propter communem auctoritatem quàm ob rationem.

Secunda conclusio. Postquam semel res supernaturalis existit, valdè dubium est, an possit naturaliter cognosci ab Angelo. 40 *Concluditur Secundò, postquam semel res supernaturalis existit, dubium est, an naturaliter ab Angelo nosci possit.* Sub hac distinctione respondeo; vel tales res supernaturales, postquam semel existunt, possunt producere species sui, aut per se immediatè concurrere ad cognitionem sui per modum obiecti; vel neutrum horum possunt. Si possunt, dico probabile esse, aliquas posse cognosci naturaliter, aliquas verò non, sed solùm supernaturaliter.

De quibusdam affirmatur. Antequam dicam quid sit probabilius, casu quo illæ res supernaturales non sint productiuæ per se, neque cognitionis sui, neque specierum, oportet probare conclusionem positam. Et quidem in eo casu posse aliquas res naturaliter cognosci, inde facilè suadetur, quia in genere res supernaturalis attingi potest per actum naturalem, &, vt suprà ostendi, intellectus angelicus non indiget eleuatione ex parte potentiæ ad cognoscendas res supernaturales, sed illi præcisè desunt species de illis; ergo si, existente re supernaturali, tales species ab ipsa re producuntur, vel ipsa res immediatè concurrit per se vt obiectum, nihil ampliùs deerit Angelo vt cognoscat eas res supernaturales. Dices, Illæ species non erunt proportionatæ intellectui angelico, quia in se sunt supernaturales, & consequenter supra Angeli capacitatem. *Obiectio.* Respondeo Primò, fortè hanc obiectionem non habere locum, si ipsamet obiecta immediatè per se concurrant: tunc enim, supposita iam ipsius obiecti existentia, non est nouum miraculum, quòd immediatè concurrat cum potentia *Solutio. Prima.* Vnde (vt dixi disp. 3. primæ partis à num. 29.) solùm sequetur, eam cognitionem esse supernaturalem præsuppositiuè, quia non potest haberi, nisi aliquid supernaturale præcesserit; non verò propriè & formaliter: sicut actus, quo hæreticus credit incarnationis mysterium, non est formaliter supernaturalis, licet præsupponat ipsam incarnationem, & reuelationem de illa, quæ sunt supernaturalia. 41

Secunda. Respondeo Secundò & meliùs, licet tale obiectum supernaturale producat species distinctas de se, non ideò cognitionem per eas productam futuram supernaturalem, quia non apparet, cur tales species essent futuræ formaliter supernaturales Angelo: non enim omnia, quæ à re

supernaturali producuntur, sunt formaliter in se fupernaturalia; multa enim solùm sunt præsuppositiuè, vt ea tertia citata disp. ostendi, & patet in dolore, quem naturaliter potest dæmon habere de amissa gratia.

Ratio à priori eſt.

Ratio verò à priori potest esse, quia, licet sola res natnralis non possit producere supernaturalem: nam inferior non potest producere superiorem, eò quòd illam non continet; è contrario tamen rectè potest res superior producere inferiorem.

A ſimili.

Sic Deus ens à se spirituale, intellectiuum, volitiuum, &c. producit entia finita, ab slio dependentia materialia, non intellectiua, non volitiua. sic in creatis solum accidens, licet non producat substantiam, quia eam non continet; è contrario tamen sola substantia producit accidens, solus sol lucem, solus ignis calorem, maximè in mes sententia negante potentias distinctas; ergo eodem modo res supernaturalis, quia altioris ordinis, licet ipsa non producatur à sola re naturali, poterit tamen producere rem formaliter naturalem, & solùm, vt dixi, præsuppositinè supernatu-
42 ralem: ergo licet Deus producens gratiam in Petro, feeerit aliquid supernaturale; potest tamen ea gratia produeere in intellectu Angeli aliquas species de se naturales formaliter, ita vt respectu Angeli eas recipientis, nullum sit miraculum aut eleuatio, licet præcesserit respectu Petri, dum eam gratiam recepit. Certè in hoc modo discurrendi non apparet vlla repugnantia: & verò negari nequit, Scoti sententiam sie declaratam valdè esse probsbilem.

Obiectio.

Obiicies: Hie discursus probat quidem sufficienter, non inferri omnino necessariò; *Obiectum existens est supernaturale, ergo species quam producit, est etiam in se formaliter supernaturalis.* At neque contrarium etiam persuadetur: cur enim non poterit prodocere species supernatnsales? certè nec minima repugnantia est in eo quòd obiectum supernatursle producat species supernatnrales; tunc autem non poterit obiectum illud, etism postqusm extitit, naturaliter cognosci.

Respondeo.

Respondeo id ita esse, ac propterea me suprà dixisse, probabile esse, aliqua obiecta supernaturalia, postquam existunt, posse naturaliter cognosci, quia cùm supernatnralitati, vt sic, id non repugnet, non est cur aliqua supernaturalia id non habeant. Dixi item aliqua non posse cognosci: quod manifestè probat replica immediatè antè posita. Nam vsldè connatutale est, vt, licet à conceptu *supernaturalitatis* ipsius obiecti non exigatur necessariò, vt omnes species sint supernaturales; quia tamen neque id excludit prædictos conceptus, imò est illi valdè conforme, vs scilicet res supernaturalis producat species sui ordinis; negari nequit, quin multæ res tales sint, quæ eas species valeant produeere. Iam verò determinare, quæ obiecta supernaturalia petant produeere species in substantia supernaturales, quæ verò possint producere etiam naturales, aut certè solas nsturales; non est hnius loci, neque à nobis regula vlla generalis tradi potest, quia pendet id ex particularibus cuiusque rei supernaturalis essentiis, quæ nobis non sunt notæ. Et hæc casu quo ea obiecta sint productiua specierum, vel immediatè per se cognitionis sui cum potentia.

Restat nunc videre, quid dicendum sit, casu qun ea obiecta non habeant vim vllam productiuam cognitionis, neque immediatè, neque mediatè, sed solùm cognosci possint per species à Deo infusas, vt dicuns Thomistæ ab Angelis cognosci omnes res nsturales huius vniuersi.

De quibuſdam rebus ſupernaturalibus ſecunda concluſio negatur.

Dico ergo, Si tales naturæ sint res supernaturales, probabile est, etism sopposita earum existentia, non posse naturaliter ab Angelo cognosci. & in hoc assentios Thomistis & Patri Suarez, & à Scoto reeedo. Probatur autem conclusio ex dictis à nobis suprà, quia Deus vt auctor naturæ, non est productiuus specierum de istis obiectis 43
loco illorum; aliunde autem (vt iam supponimus) ipsa non habent virtutem medistè, aut immediatè, producendi cognitionem de se; ergo existentia illorum tsm parum refert ad hoc vt possint cognosci, quàm non existentia. At, vt ex dictis in prima conclus. constst, quando non existunt non sunt cognoscibilia naturaliter ab Angelo, ergo neque quando existunt.

Tertia concluſio.

Nihilominus tamen Tertia conclosio sit. Etiam tunc temporis probabilius est, aliqua posse naturaliter cognosci, aliqua verò non, eodem planè modo quo diximus, casu quo possent psodocere species sui. Conclusio hæc paulò pòst probabitur; prius tamen obiectionem Scoti, vniuersaliter contendentis, omnes res supernaturales, si existans, posse naturaliter nosci soluere debemus.

Obiectio.

Ea autem est, Tales res, quando existuns, naturales sunt, etiamsi anteà essent supernaturales, ergo eo ipso quòd esistant, possunt naturaliter cognosci.

Reſpondeo.

Alibi dixi, vocem *naturalis* æquinocari à Scotistis, dum vsurpatur ab eis pro re bona & vtili subiecto. in quo sensu concedimus illis, gratiam & alia dona esse naturalia subiecto: sunt enim maxima perfectio illius; at in hoc sensu, etiam antequam existant, sunt naturalia, quia semper sunt bonum subiecti, vel actuale, vel possibile. Non vsurpamus in hoc sensu vocem *naturalis* in præsenti, sed pro re quæ sit vltra vires totius naturæ. in quo sensu non solùm antequam
existant, sed etiam quando existunt, sunt supes- 44
naturales, nec existentia facit illas proportionatss subiecti viribus. Sicut non solùm est mirxculum, & supra vires meas, si v. g. solus sustentarem integram domum; non solùm, inquam, esset miraculum prima inceptio, sed etiam continuatio, & tam diu protraheretur miraculum, qusmdiu duraret ea sustentatio. Malè ergo Scotus facis res naturales post eam existentiam, quæ anteà erant supernatutales; ergo, si anteà non erant cognoscibiles, neque post, iuxta secundam partem nostræ conclusionis.

Probatio tertia concluſionis.

Iam ergo eam tertism conclusionem probo, qoia, sicut diximus suprà, si res existens est productiua mediatè aut immediatè cognitionis de se, potest aliqusndo naturaliter cognosci, ergo etiam poterit ea qoæ non est productius. Patet consequentia, quia Deus respectu talium tenetur per species infusas idem præstare, quod facerent ea obiecta, si possent immediatè per se; atqui si possent, darent naturaliter species de se; ergo esto non possint, Deus tamen naturaliter dare poterit species de illis. Et hinc desumi potest disparitas inter eas res existentes, & inter easdem non existentes; quòd hæ, licet ex se haberent virtutem, non sint in statu in quo eam possent reducere ad actum; ideò nec Deus earum loco debet operari: at existentes sunt in eo statu, in quo, si haberent, possent; ergo Deus tenetur earum defectum supplere; ergo hæ duæ conclusiones non sunt vllo modo inter se contrstriæ.

Reſpondebis.

Respondebis, Deum non semper teneri facere id quod creatura hìc & nunc efficeret, si haberet virtutem effectiuam;

effectiuam; alioquin, quia adamas, si haberet virtutem conuertendi in se stupam, sicut eam conuertit ignis, conuerteret eam in se, quando illi applicatur; tenebitur Deus, eo ipso quòd adamas sit iuxta stupam, eam in adamantem conuertere; & sic de aliis caussis. quo nihil posset dici absurdius. Similiter ergo dico, non teneri Deum producere species de eis obiectis, ex eo præcisè capite quod ipsa obiecta, si eam virtutem haberent, producerent hîc & nunc tales species.

45

Contrà Primò. Sed contrà Primò, Ergo nec tenebitur Deus producere species de obiectis naturalibus etiam existentibus, etsi talia obiecta non sint productiua specierum: vnde rursus fieret, tam non posse cognosci naturaliter ab Angelo eiusmodi obiecta naturalia existentia, quàm non possunt supernaturalia; imò nec vt possibilia possent cognosci, quia Deus non teneretur dare species de eis vt possibilibus. *Respondebis.* Respondebis Secundò, disparitatem esse magnam inter res naturales & supernaturales: illas enim Deus continet vt auctor naturæ. vnde non mirum, si etiam vt talis possit species de illis loco illarum producere, vt diximus paulò ante; at supernaturales non continet, nisi, vt est auctor supernaturalis, vnde nec loco illarum operatur, nisi vt auctor supernaturalis: ideò species harum non continet, nisi vt auctor supernaturalis: atqui Deus non producit naturaliter, nisi quæ vt auctor naturalis continet: ergo eiusmodi species non potest producere, sic verò species rerum naturalium.

46 *Contrà est.* Contrà tamen, quia iam in hac solutione supponitur, esse supernaturales eas species de rebus supernaturalibus, alioquin illas Deus contineret naturaliter: atqui de hoc est tota præsens difficultas, & suprà dixi contra P. Suarez non esse bonam consequentiam, *Obiectum est supernaturale, ergo species illius etiam est supernaturalis*. *Respondebis.* Respondebis Tertiò, negando antecedens: non enim supponitur species de rebus supernaturalibus esse supernaturales; sed Deum tunc non posse producere eas species naturaliter: quia si Deus non continet obiectum, nisi vt auctor supernaturalis, infertur, Ergo speciem, quam nomine obiecti continet, non continet nisi vt auctor supernaturalis: suprà autem solùm dixi, non videri benè probatam illationem ab obiecti supernaturalitate ad supernaturalitatem specierum; quam tamen hîc probo esse bonam, non absolutè, sed casu quo ea species à solo Deo producatur.

Contrà est. Sed contrà vltimò, & efficaciter, quia, sicut aliquæ res supernaturales, esto absolutè existere non possint, nisi miraculosè; postquam tamen existunt, possunt esse productiuæ specierum naturalium; cur, rogo, non poterunt esse aliquæ petentes, postquam existunt, vt illarum loco Deus producat species naturales? non est enim maior repugnantia in eo quòd à Deo eas species petant, quàm in eo quòd immediatè illas producant. tunc autem dicendum erit, Deum absolutè non continere eas species vt auctor est naturæ, cùm eas non possit producere, nisi priùs producendo aliquid supernaturale: at, factâ hac suppositione, eas naturaliter continere; duo enim hæc, non esse naturale simpliciter, & esse naturale ex aliquâ suppositione, nullo modo repugnát, vt sæpè vidimus.

Quæ res supernaturales, postquam existunt, naturaliter nosci possint. Rogabis, quid absolutè dicendum sit, an scilicet gratia, & alia dona supernaturalia, naturaliter de facto possint ab Angelo cognosci postquam existunt, an verò non? Ego non video quomodo id ipsum possim determinare: nam, vt ex dictis constat, possibilia sunt entia aliqua supernaturalia, productiua naturalium specierum, vel cognitionis de se, vel quæ petant à Deo produci species naturales de se. Item, possibilia sunt alia, quæ hanc virtutem & exigentiam non habeant, & cognosci non possint nisi per species infusas supernaturales, quia in neutris reperitur aliqua contradictio, ob quam dicantur repugnare, vt sæpè dixi in simili de aliis rebus. Vtrùm autem gratia, & hæc dona, quæ de facto existunt, sint è numero illorum quæ nequeunt producere species aut cognitionem, an è contrario ex numero illorum quæ possunt, prorsus incertum est. Ideò nil audeo definire. *Quæ verò nō, est dubium.* 47

SVBSECTIO QVARTA.

Appendix de actibus propriis supernaturalibus.

Actus proprij supernaturales naturaliter cognosci possunt. CONclusio. Si loquamur de actibus propriis supernaturalibus, omnino videtur dicendum, supposito iam primo miraculo, eos naturaliter posse cognosci ab Angelo. de quo egi ea disp. 3. tom. 1. Et ratio est manifesta: *Ratio conclusionis.* quia planè est improbabile, dicere Angelum habentem actus fidei supernaturalis, & amantem Deum supernaturaliter super omnia, non posse naturaliter scire, an amet, an credat: dominium enim supra eos actus exigit, vt, supposita existentia illorum, possit eos cognoscere naturaliter. *Respondent aliqui.* Respondent aliqui, in eo casu Angelum noscere quidem se credere & amare, non tamen, an supernaturales sint tales actus; quia eos cognoscit abstractiuè tantùm, & non perfectè. *Contrà Primò.* Sed contrà Primò, quia siue possit affirmare supernaturales esse, siue non, iam teneo, illum verè cognoscere rem supernaturalem; si autem semel dicitur eum naturaliter habere cognitionem verè terminatam ad rem supernaturalem, non est ratio cur negetur, eam cognitionem posse esse claram: nam diuersitas ordinis inter rem naturalem & supernaturalem, eodem modo videtur excludere cognitioné vnam, quo alteram. Contrà Secundò, quia ea cognitio est immediata, & non per discursum: se enim credere & amare Deum, non cognoscit Angelus ex alio, sed immediatè in se id experitur; ergo potest in se experiri actum illum esse supernaturalem: nam, dato immediato concursu eius actus ad cognitionem sui, gratis dicitur, solùm concurrere ad ostendendam rationem communem sui, in quâ conuenit cum actibus naturalibus, & non ad aliam; maximè cùm re ipsâ tam supernaturalis sit in ipsa cognitione ratio superior, quàm inferior. 48 *Secundò.*

Contrà Tertiò efficaciter. Tertiò denique argumentor efficacissimè: nam in visione beatâ solutio suprà posita locum non habet: si enim Angelus videt clarè & distinctè Deum, non solùm noscet se habere actum cognitionis, sed claram & intuitiuam visionem Dei: est enim omnino incredibile, quòd clarè quis intueatur Deum, &, si interrogetur, an habeat aliquem actum, nequeat dicere, nisi *Scio me Deum cognoscere, an tamen clarè, an obscurè, non scio*: atqui scit se naturaliter non posse videre Deum, seu visionem Dei esse supernaturalem; potest ergo, supposito primo miraculo, naturaliter noscere rem supernaturalem.

Respondebis. Fortè respondebis, eamdem visionem esse reflexam supra se, ideóque Angelum actu supernaturali noscere se videre Deum. Sed contra *Contrà* Primò,

Primò. Primò, quia dnbium valdè eſt, an omnis cognitio ſit reflexa ſupra ſe: & certè non pendet præſens quæſtio ab ea reflexione: nam licet non ſit reflexa, poterit naturaliter Angelus experiri in ſe eam viſionem. *Contrà Secundò.* Secundò, quia, etiamſi ſit refle-
49 xa, adhuc naturaliter poteſt cognoſcere per actum alium, ſe videre Deum, & reflectere per illum ſupra ipſam viſionem; ergo negari nequit, poſſe naturaliter cognoſcere ſuos proprios actus ſupernaturales etiam vt tales, ſuppoſita ſupernaturali eorum exiſtentia.

SECTIO QVARTA.

De cognitione mediata rerum ſupernaturalium. vbi de ſupernaturalibus quo ad modum.

Status quæſtionis exponitur.

PVnctum hoc P. Suarez vbi ſuprà ſurè tractat. In eo autem quærimus, an caſu quo rem ſupernaturalem cognoſcere in ſe, aut videre nequeat Angelus, poſſit tamen ex aliquo effectu naturali, quem videat, vel aliunde diſcurrendo inferre, vel poſſibilitatem earum rerum ſupernaturalium, vel actualem exiſtentiam earumdem.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de cognitione mediata rerum in ſubſtantia ſupernaturalium.

Angelus de facto nequit certò inferre ex effectibus aliis exiſtentiam rei ſupernaturalis quoad ſubſtantiam.

COncluſio. Numquam poteſt de facto Angelus certò inferre ex effectibus aliis exiſtentiam alicuius rei ſupernaturalis quoad ſubſtantiam. Ratio eſt, quia non habet principia ſufficientia pro ea illatione. ita Suarez. Hæc concluſio ſolutione obiectionum ampliùs declarabitur.

Obiectio Prima.

Obiicies ergo Primò, Angelus cognoſcit in humanitate Christi Domini non eſſe ſubſiſtentiam propriam; ergo inde inferre poterit, eam eſſe vnitam diuinæ, & conſequenter exiſtere vnionem hypoſtaticam, quæ ſupernaturalis eſt quoad
50 *Secunda.* ſubſtantiam. Secundò, quia poteſt cognoſcere in Ven. Sacramento non eſſe ſubſtantiam panis, quia hæ carentiæ ſunt naturales, & conſequenter poſſunt ab Angelo naturaliter cognoſci; & inde vlteriùs inferre, accidentia panis (quæ etiam videntur) habere proprium modum eſſendi per ſe, qui in ſubſtantia ſua ſupernaturalis eſt.

Solutio Prima P. Suarez.

His obiectionibus dupliciter reſpondet Pater Suarez. Primò, Angelum non poſſe eſſe omnino certum, ibi non eſſe ſubſiſtentiam humanam, & ſubſtantiam panis: nam hæ carentiæ non poſſunt immediatè in ſe cognoſci, ſed ſolùm per diſcurſum, hoc modo: Si hîc eſſet ſubſtantia panis, ego illam viderem: atqui non video illam; ergo non eſt hîc. & hoc modo à nobis dicit cognoſci tenebras, carentiam ſoni, &c. Angelus autem etiamſi ſit certus, quòd non videat ſubſtantiam panis, non tamen eſt certus de maiori illius ſyllogiſmi: nam aliunde cognoſcit, poſſe à Deo impediri ipſius cognitionem, etiamſi ibi ſit ſubſtantia panis; quia poteſt Deus illi negare concurſum ad eam cognitionem: & hoc noſcit ex eo quòd ſubiaceat dominio Dei. vnde prorſus dubitat, an ibi ſit ſubſtantia panis, & illi occultetur; an verò non ſit: vnde non poteſt vlteriùs certò pergere per diſcurſum.

Replicabis.

Replicabis à me dictum diſp. 21. de ſcientia Dei à num. 32. poſſe negationes & carentias immediatè cognoſci in ſe ipſis: vnde ſine vllo diſcurſu videtur poſſe immediatè cognoſci ab Angelo carentiam panis aut ſubſiſtentiæ humanæ, licet nos, qui nó habemus ſpecies infuſas, non poſſumus immediatè carentiam cognoſcere, ſed per 51
eum diſcurſum ſuprà à P. Soarez factum. *Reſpondeo Primò ad replicam.* Reſpondeo tamen pro P. Suarez Primò, licet poſſibilis ſit modus immediatè cognoſcendi negationes, fortè illum non eſſe in Angelo de facto: neque enim omnia, quæ poſſibilia ſunt, habet Angelus. *Reſpondeo Secundò.* Secundò, etiamſi eum modum cognoſcendi habeat, poſſe tamen adhuc dubitare, an fallatur in ea cognitione, an verò non; quia, licet cognitio creata naturalis intuitiua, naturaliter non poſſit haberi niſi obiecto præſente, diuinitus tamen poteſt eſſe intuitio, v.g. albedinis non exiſtentis, conſeruatis diuinitus eius ſpeciebus. Hoc autē modo poteſt etiam Angelus dubitare, vtrùm verè ſit ibi carentia panis, an verò eam carentiam cognoſcat, perinde ac ſi actu eſſet, Deo conſeruante in ipſo ſpecies & cognitionem de carentia: quæ eſſent, ſi verè illa daretur.

Dices cum Vaſquez. Reſpondeo.

Sed dices cum P. Vaſquez diſp. 214. num. 22. Ergo in omnibus obiectis Angelus erit dubius an ſint, licet ſibi ea videre videatur. Nego conſequentiam: quia poteſt tunc habere aliquam rationem extrinſecam dubitandi, an impediatur à Deo, & ideò tunc ſpecialiter dubitat: quando verò talis ratio ceſſat, nullam habet dubitationem, vt nos etiam non dubitamus, an, quando videmus lucem, ſit ibi lux, etiamſi ſciamus, ſimpliciter diuinitus poſſe nos falli. Hanc ſolutionem ſimpliciter arbitror ſufficientem, & declarantem difficultatem præſentem.

Secunda P. Suarez ſolutio.

Secunda P. Suarij ſolutio eſt, etiamſi Angelus ſit certus non eſſe ibi ſubſiſtentiam humanam, non tamen poſſe certò inferre, eſſe diuinam, quia poteſt dubitare, an ſine vlla ſubſiſtentia conſeruetur ea humanitas actione ſolùm quo ad mo- 52
dum ſupernaturali, quia humanitas non pendet à priori à ſubſiſtentia. Similiter, licet ſit certus non eſſe ſubſtantiam panis ſub accidentibus, non ideò infert, ea accidentia habere modum perſeitatis in ſe ſupernaturalem. *Roboratur ſolutio.* Denique, licet ibi videat Chriſtum Dominum, & noſcat non eſſe extenſum, prout petit quantitas illius; nil tamen ſupernaturale etiam quoad ſubſtantiam infert inde, quia non poteſt ſcire, an ſit ibi ſupernaturalis actio procedens ab ipſo Chriſto, quâ ſe ipſum cauſſet; an ſit ſola adductio, quæ in ſubſtantia non eſt ſupernaturalis. Vbicationes autem etiam non dignoſcit, quia per vbicationes naturales in ſubſtantia poſſunt penetrari inter ſe diuinitus duæ partes quantitatis. Nil ergo in ſubſtantia ſupernaturale ibi poteſt Angelus certò inferre.

Hæc ſecunda Suarij ſolutio vniuerſaliter ſuſtineri nequit.

Hæc tamen ſolutio ſecunda vniuerſaliter ſuſtineri non poteſt, quia in multis caſibus locum non habet: ſi enim Angelus videt accidentia panis conſeruari ſine ſubiecto, licet inde non poſſit inferre modum aliquem ſuperadditum perſeitatis; neceſſariò tamen debet inferre, interuenire ibi actionem quoad ſubſtantiam ſupernaturalem, eam ſcilicet, quâ à ſolo Deo, ſupplente defectum ſubiecti, conſeruatur accidens. Similiter ſi vbicationes Chriſti Domini in Vener. Sacramento ſunt in ſubſtantia ſupernaturales; eo ipſo quòd Angelus cognoſcat, ibi nullam eſſe naturalem (vt pro hac ſolutione ponitur poſſe cognoſci) neceſſum eſt inferat ibi eſſe vbicationem quoad ſubſtantiam ſupernaturalem, cùm ſciat aliunde ſine aliquâ vbicatione, Chriſtum non poſſe ibi eſſe; ergo neceſſariò debet

cognoſcere

53 *Effugium.* cognoscere ibi illum habere vbicationem supernaturalem. Nisi fortè dicas, cognosci ab Angelo Christum existentem & penetratum inter se, non tamen vbi sit. Quod etiam facilè reiicitur: nam eo ipso quòd cognoscat ipsum existere (pro præsenti quæstione per accidens est, quod sit in cœlo) debet cognoscere illum alicubi esse, & consequenter habere vbicationem, quæcumque illa sit. Vlteriùs autem infert, eam non esse naturalem, quia aliàs eam cognosceret, vel quia eius carentiam in se videt, vt in hac solutione supponitur; ergo debet concludere, eam esse supernaturalem. quod præcipuè verum est, si videantur partes penetratæ: penetratio enim non potest fieri nisi per vbicationes, siue has, siue illas.

Quid absolutè dicendum sit. Vnde dicendum arbitror, si Angelus sit certus de carentia rei naturalis, eum posse certò inferre existentiam aliquarum rerum supernaturalium in substantia, vt ex impugnatione præcedenti manifestè constat. Vt ergo absolutè conclusio nostra defendatur, ad primam solutionem recurrendum est. Nam si carentiam rerum naturalium non possint certò cognoscere, clarè infertur, eos mediatè non posse cognoscere certò existentiam vllius rei in substantia supernaturalis, quia semper possunt dubitare, an non sint ibi res naturales, etiamsi ipsi eas non cognoscant.

SVBSECTIO SECVNDA.

Opportuna digressio contra Patrem Vasquez.

54 *Contraria difficultatis huius opinio Patris Vasquez.* OPortet tamen nonnihil hærere hîc propter P. Vasquez, qui disp. 214. cap. 4. minùs benè videtur difficultatem declarasse. In primis ergo supponit, modum existendi per se accidentium in ven. Sacramento esse naturalem in substantia. Quod duobus argumentis probat. *Primum eius argumentum.* Primum est, quia ille modus sequitur necessariò ex carentia rei naturalis, nempe substantiæ panis; ergo est naturalis, quia nihil supernaturale in substantia potest necessariò oriri ex carentia rei naturalis. *Secundum.* Secundò, quia ille modus est minùs perfectus quàm modus naturalis per se, quem habent substantiæ: atqui hic est naturalis; ergo & ille: repugnat enim, inter duos modos inæquales perfectiorem esse naturalem, imperfectiorem verò supernaturalem.

Reiicitur. Hæc tamen suppositio falsam continet doctrinam, nec rationem à nobis in contrarium factam labefactat. Iam enim dixi, me non loqui nunc de modo positiuo subsistendi, sed de actione conseruatiua illorum accidentium: quam ideo dixi esse supernaturalem quoad substantiam, quia accidentia naturaliter petunt conseruari actione procedente à subiecto; ergo, si conseruantur à solo Deo, ea actio debet esse numero, imò specie distincta à naturali; quam petunt; ergo ea actio non ex modo speciali sibi superaddito, qui hîc & nunc fit, sed quia ex essentia seu substantia sua est indebita accidenti; ergo supernaturalis est in substantia. Et ita iudicant omnes ferè Philosophi: *Conseruatio materiæ primæ sine forma, apud omnes ferè Philosophos, est tantùm supernaturalis quo ad modum.* nam cùm disputant, an materia prima conseruata sine forma petat actionem in substantia supernaturalem; respondent, solùm esse supernaturalem quo ad modum, quia cùm materia à solo Deo procedat semper, & Deus etiam tunc conseruet materiam, manere potest etiam eadem numero actio; è contrariò verò, si sola forma substantialis conseruetur sine materia, actionem dicunt esse diuersam, & supernaturalem in substantia.

55 *Ad primum Vasquez argumentum respondet.* Ad argumenta Vasquez facillimè respondetur. Ad primum dico, eam auctoritatem seu modum in substantia supernaturalem non oriri, seu non sequi necessariò ex carentia sola rei naturalis: nam præcisè destruere materiam non infert conseruationem accidentium extra subiectum; infertur ergo ille modus ex volitione supernaturali Dei de conseruandis accidentibus, destructo subiecto; sicut paulò pòst dicemus, retorquendo argumẽtum contra Vasquez in subsistentia. Si enim Deus diceret, Nolo huic creaturæ dare subsistentiã propriam; inferretur, eo ipso eam habituram vnionem hipostaticam in sententia Vasquez, qui negat naturam posse esse sine subsistentia, aut ab aliena creata posse terminari. Quo casu ipse deberet respondere, eam vnionem non sequi præcisè ex eo quòd destruatur res naturalis, sed ex eo, quòd simul etiam conseruetur supernaturaliter altera sine complemento suo naturali, ita & nos in præsenti materia respondemus.

Ad secundum argumentum respondet. Ad secundum dico, sicut ipse Vasquez ea disp cap. 2. admittit, omnem substantiam naturalem in genere entis esse perfectionem accidenti supernaturali; nihilominùs accidens illud ex eo quòd est indebitum substantiæ, esse supernaturale; ita facilè ego dico, etiamsi modus essendi per se, qui conuenit substantiæ, in genere entis sit perfectior isto alio modo, de quo agimus; nihilominùs hunc posse esse supernaturalem, quia indebitus est substantiæ & accidenti; illum verò, etiamsi perfectiorem, esse naturalem, quia debetur substantiæ. Ratio est, quia, vt dixi disp. 5. de visione. non est de conceptu rei supernaturalis, vt sit perfectior omni re naturali. 56

Hinc addo vlteriùs, eodem modo discurrendum esse, si præter eam actionem in substantia supernaturalem, poneremus in accidentibus aliquem modum essendi per se; debere scilicet illum in substantia esse supernaturalem, quia & substantiæ, & accidenti omni creato esset indebitus; ergo non solùm ex modo accidentali, quo ille daretur, sed ex natura, essentia seu substantia sua, supernaturalis esset. Argumenta autem, quæ contrà fieri possent, soluenda sunt, vt paulò antè.

Secunda pars doctrinæ P. Vasquez reiicitur. Iam veniamus ad secundam partem doctrinæ Patris Vasquez, quæ in eo nobis aduersatur, quòd asserat, Angelum omnino certò ac euidenter, ac per proprias species sine discursu noscere eam carentiam. Verùm hoc paulò antè reiectum est: nam licet habeat aliquam naturalem euidentiam, potest tamen meritò tunc dubitare, an impediatur ipse in cognitione, seu, an fallatur.

Tertia P. Vasquez doctrina est. Tertiò docet, etiamsi ex cognitione carentiæ panis noscat accidentia habere modum positiuum existendi per se, non tamen posse noscere propriam carentiam personalitatis in Christo, & consequenter, nec ibi esse personam diuinam, etiamsi diuinitus repugnet sustentari alienâ creatâ. disparitatem in eo constituit, quòd carentia propriæ personalitatis oritur ex eo, quòd sit ibi diuina: ergo oritur ex caussa supernaturali, ergo non potest cognosci naturaliter: at carentia substantiæ panis non prouenit ex eo quòd habeat illum modum positiuum; sed è contrario ideò eum habet, quia datur carentia substantiæ panis; ergo hæc carentia, quia nihil supernaturale eam præcedit, poterit naturaliter cognosci, ergo circa eam carentiam Angelus falli non potest, secùs circa primam.

Reiicitur Primò. Hæc etiam doctrina displicet. Primò, quia non supponit

supponit io ea Vasquea repugnare, humanitatem retinere subsistentiam propriam simul & diuinam; si autem hoc non repugnat, certè negatio propriæ non necessariò oritur ea aduẽtu diuinæ, sed eo quòd Deus noo velit vtramque dare; ergo illa negatio, vipote essentialiter non pendens à re miraculosâ, potest naturaliter cognosci, non minùs etiam quàm carentia substantiæ panis. Secundò, etiam non supponit in hac solutione, repugnare, vt humanitas sit siue omni subsistentia: si eoim id noo repugnat, ergo independenter ab aduentu diuinæ potest dari carentia propriæ, ex eo quòd Deus nullam velit dare. inde rursus infertur, Ergo carentia propriæ, vtpote non pendens essentialiter ab aduentu diuinę, poterit etiam naturaliter cognosci.

Secundò.

Tertiò & meliùs reiicitur. Tertiò & meliùs reiicitur, quia negatio substantiæ panis, à qoâ pendet ille modus positiuus, etiam est supernaturalis: nam licet forma panis ex se sit corruptibilis naturaliter, non tamen materia, in quâ recipiuntur accidentia: est

58 enim materia naturaliter incorruptibilis. Adde, destruere formam sine aduentu contrarij, esse etiam aliquid supernaturale. Quartò, ratione à priori, quia si effectus est in se ordinis naturalis eodem modo à me poterit cognosci, licet, hîc & nuoc procedat à causâ supernaturali, quo si procederet à naturalissima. Da hominem produci à caussa miraculosa, & per eleuationem; numquid propterea erit minùs visibilis, quàm si à caossa naturali productus fuisset? ergo cùm priuatio propriæ subsisteotiæ, à quacumque caussa proueoiat, sit in se ordinis naturalis; eodem modo semper cognosci poterit. Et ratio est, qoia ea cognitio non attingit caussam, sed rem io se, ergo cùm res in se eadem sit, semper eodem modo terminare debebit cognitionem.

Quartò reiicitur ratione à priori.

Quarta P. Vasquez doctrina. Quartò item docet P. Vasquez, etiam cognosci naturaliter ab Aogelo corpus Christi in Venet. Sacramento. Primò, quia quantitas est ibi extendens partem extra partem, & hoc cognoscit Aogelus. Secundò, est ibi carentia extensionis ad locum: & hæc, quia non prouenit à modo positioo supernaturali, etiam cognoscitur ab Angelo. Quod idem dicendum est, si Christus careret propria quantitate, quia esset eo ipso corpus totum sub qualibet parte specierum, & totum in toto. Denique, quia ex vi verborum pellitur substantia panis, & ponitur ibi corpus Christi; rectè Angelus nosceos vim & veracitatem verborum, naturaliter cogooscit ibi esse transsubstantiationem, maximè cùm nullus intercedat modus io substantia supernaturalis.

Ratio eius Primà. Secunda. Tertia. Quarta.

59 Tota hæc doctrina videtur inniti minùs bonis philosophicis principiis. Et in primis, quòd dicit in Ven. Sacramentu quantitatem corporis Christi constituere partem extra partem, non videtur verum: nam τò *extra* denotat ordinem ad dioersum locum: est enim Aduerbium loci τò *extra*; cùm ergo omnes in eodem loco sint, oon potest propriè dici vna extra aliam.

Contra primam rationem

Effugium. Quòd si dicat, se non iotelligere nisi vnam distingui ab alia, in primis abutitur voce: nam anima licet distinguatur semper à corpore, etiam vnione vtriusque manente, non potest tamen, dum est in corpore, dici, Est extra corpus. Verùm quidquid sit de modo loquendi, quod ad rem attinet, ea solutio reiicitur. Secundò, quia effectus formalis quantitatis non est, distinguere vnam partem materiæ ab alia; vnde etiam quantitate ablata tot manebunt partes materiæ, quot anteà, & tam in se distinctæ. de quo fusè egi in Metaphysica. Et clarè reiicitur ex ipsomet Vasquez, qui paulò pòst ait, ablata quantitate manere omnes partes in omnibus locis, & in quolibet; vnde benè infertur, Ergo manent partes ablatâ quantitate. Ergo in nullo sensu potest benè dici, quòd quantitas Christi Domini in Ven. Sacramento constituat partes extra partes, aut partes extendat extra partes, non tamen in ordine ad locum.

Solutio effugii, & melius est contra primam rationem Patris Vasquez.

Impugnatio ex ipsomet Vasquez.

Contra secundam rationem. Quod verò secundo loco dicit, carentiam extensionis partium in ordine ad locũ non prouenire à positiuo aliquo modo, sed à sola carentia extẽsionis, dupliciter potest intelligi. Primò, de sola carentia extensionis, oon concipiendo vlterius, quòd vna pars positiuè sit intra aliam. Et in hoc sensu verum dicit, non tamen ad rem, quia hîc agimus de secooda acceptione, quòd scilicet positiuè sint omnes partes in eodem loco, qood separabile est à primo: nam ego v. g. iam habeo carentiam extensionis vnius partis extra aliam in schola; quia sine dubio ibi noo sum extensus: si enim ibi non sum, nec ibi possum habere eam extensionem, non tamen propterea ibi habeo vnam iotra aliam; quia si ibi non sum, nec ibi habeo vnam partem intra aliam, aut extra aliam. Vnde constat manifestè, non esse formaliter idem, carere extensione, & habere penetrationem: nam vtrumque debet (vt dixi agens de vbicatione) ab Vbi distincto prouenire; ipsa enim penetratio partium est vbicatio earum: hoc autem non habet per suam substantiam, ergo per Vbi distinctum. Quod vel inde clarè probatur, quia ea penetratio est separabilis à quantitate, vnde, dum mutant locum species; habent partes Christi penetrationem inter se, in aliu tamen loco; ergo per aliam vbicationem, ergo ea penetratio debet necessariò prouenire à modu indiuisibili. quod à Vasquez negatur. Iam non disputu, an sit supernaturalis in substantia: est enim hæc alia quæstio, de qoâ in materia de Eucharistia, vbi ostendi contra Patrem Suarez, quomodo per ipsas naturales vbicationes id possit fieri. 60

Non est formaliter idem carere extensione, & habere penetrationem.

Hinc reiicitur, quod addit Vasquez, si Christus scilicet careret propria quantitate; fore vt ipsius corpus totum foret in qualibet parte, & totum in totis speciebus, Reiicitur, inquam: nam materia, ablata quantitate, adhuc potest manere extensa, licet sit capax vt redigatur ad punctum. Præterea per ablationem quantitatis non fit apta materia Christi ad occupandum simul duo loca, non solùm dissita, sed nec contiouata: alioqoin dicendum esset, si Deus ab hoc calamo, quo ego scribo, auferret quantitatem, tunc illum totum futurum io toto mundo, & totum in qualibet parte quod est absurdissimum. Ratiu est manifesta, quia quantitas non datur, vt impediat ne quælibet pars materię sit io multis partibus spatij simul: hoc enim sola anima & Angeli habere possunt, & materia iodependenter ab omni quantitate est incapax talis extensioois; sed vt summùm datur, ne omnes partes reducantur ad vnicum indiuisibile spatium. 61

Contra tertiam Vasquez rationem.

Contra quartam Vasquez rationem. Denique quod vltimò ait, Angelum cognoscendo veracitatem verborum, cognoscere ibi esse transsubstantiationem, multò magis displicet: nam verborum veritas non potest aliter nosci, nisi obiecto cognito: si enim considerantur secundùm suam vim naturalem vt sic, licet habeant vim significandi, non tamen necessariò sunt

sunt vera, vt aliunde suppono, sed indifferentia, vt sint vera vel falsa: non ergo possunt nosci vt vera, nisi cognita priùs obiecti existentia; malè ergo ex ipsorum veritate elici poterit eorum veritas. Vel si considerantur, vt subsunt efficaciæ diuinæ, vt sic includunt iam aliquid supernaturale, nempe quòd à Deo sint acceptata ad eiusmodi effectum. Et hoc non potest vllo modo naturaliter cognosci, vtpote pendens à libera & supernaturali Dei voluntate, & nihil ideò ponens in creatura; ergo ex veritate vt ex medio, nihil de illo mysterio inferri naturaliter potest.

Alia autem de transsubstantiatione, & quid absolutè detur in eo mysterio, non hîc discutio, quia habent alibi proprium locum. Et hæc sufficiant circa sententiam Vasquez, quâ parte concernit materiam præsentem.

SVBSECTIO TERTIA.

Vltimò deciditur quæstio.

62 *Status quæstionis proponitur.*

RESTANT nunc duo explicanda. Primum, an saltem res quo ad modum supernaturales possint Angeli naturaliter cognoscere certò. Secundum, an supernaturalia, & quo ad substantiam, & quo ad modum, saltem quo ad possibilitatem, possint mediatè seu per discursum certò cognoscere.

Supernaturalia quo ad modū, quando fiunt, potest Angelus naturaliter nosse, imò & homo.

Circa primum omnino videtur certum, posse naturaliter cognosci ab Angelo ea entia quo ad modum supernaturalia, quando fiunt, imò & ab homine: talis est resuscitatio mortui, restitutio visus cæco, positio corporis in duobus locis, & duorum in eodem; vbi solùm inuenitur vel productio antiqui visus, quando dispositiones non petebant eam productionem, vel vnitio animæ ad corpus mortuum, &c. Hoc autem indebito modo factum fuisse clarè cognoscit Angelus, & etiam homo. item, in quo consistat talis modus indebitus, scilicet in voluntate diuina non expectandi pro productione eius formæ dispositiones naturales, quæ illam exigerent. Et hoc modo cognoscitur etiam miraculum consistens in subtractione concursus, hîc & nunc debiti, vt in igne Babylonico, & in multorum Sanctorum martyriis sæpissimè contigit. Nec potest hîc dici, Angelum dubitare, an ipse videat effectum productum, vel alias dispositiones: hoc enim non habet locum in restitutione visus, &c. scit enim naturaliter non potuisse eas dispositiones tunc temporis produci, etiamsi ipse eas ignoret. Deinde, si dubitat an impediatur cognitio, eo ipso est certus, ibi esse miraculum quo ad modum; quia hoc ipsum, scilicet se impediri in cognitione, est miraculosum quo ad modum; ergo noscit, vel sibi negari cognitionem debitam, vel igni negari concursum: in vtroque autem interuenit miraculum quo ad modum, ergo.

63 *An Angelus per discursum possit certò nosse res supernaturales quo ad substantiam, saltem vt possibiles.*

Quoad secundum verò, an per discursum possit Angelus certò cognoscere res supernaturales vt possibiles. Respondeo, si loquamur de aliquibus rebus quo ad modum præcisè supernaturalibus, quatenus à Deo solo fiunt, cùm tamen peterent etiam fieri à creatura, qualis est restitutio visus cæco, suscitatio mortuorum, &c. sine dubio posse Angelum cognoscere esse possibiles diuinitus: nam Angelus nouit Deum primò creasse hominem ex informi materia, eique dedisse omnes sensus, &c. ergo potest noscere, etiam postquam mortuus est, posse iterùm eam materiam disponere, & ei dare secundò & tertiò vitam, sensus, &c. Patet consequentia, quia illa prima productio non impedit Deum, ne secundò & tertiò idem facere queat. Si verò loquamur de ceteris rebus in substantia supernaturalibus, aut quorum nihil simile priùs Angelus videat, vt v.g. ponere corpus idem in duobus locis, quòd se penetrent in vno duo corpora, &c. dico non posse Angelum per discursum noscere certò, ea esse possibilia: quia non habet principia sufficientia, vnde eam inferat conclusionem.

Respódeo affirmatiuè quoad modū

Secundò respondeo negatiuè quo ad substantiam.

64 *Obiectio Prima.*

Dices Primò, Angelus scit Deum posse facere ea quæ non implicant contradictionem, & simul scit entia supernaturalia in se non implicare contradictionem; ergo infert ea esse possibilia. Respondeo, negando minorem: nam è principiis naturalibus præcisè, non potest Angelus omnino certus esse, quæ entia supernaturalia in se non repugnent, imò nec, an aliqua non repugnent. Nec sufficit, quòd ipse non videat in multis duo contradictoria, quia potest dubitare, an ex alio capite sibi ignoto ea contradictoria sequantur.

Respondeo.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Naturaliter potest ostendi, possibilem esse claram visionem Dei: eo enim ipso quòd naturaliter Deum cognoscimus abstractiuè, infertur, posse nos eleuari ad videndum Deum. & ita docet P. Vasquez 1.2. disp. 21. cap. 2.

Contra P. Vasquez.

Antequam respondeam, aduerto, hac in re Patrem Vasquez videri sibi contrariari, cùm hîc disp. 214. cap. 4. expressè neget propria virtute ab Angelis res, quæ in substantia sunt supernaturales, posse vel etiam abstractiuè certò cognosci; visio autem beata est in substantia supernaturalis; ergo non potest cognosci certò vt possibilis, cuius contrarium eo loco 1. 2. docet. quem defectum consequentiæ Tannerus & Suarius notarunt.

Respondeo ad secundam obiectionem.

Ad argumenta redeundo, nego antecedens, & ad eius probationem dixi in materia de visione contra P. Vasquez, illam sequelam non esse legitimam, & esse possibilem vnum intellectum, qui abstractiuè Deum cognosceret naturaliter, & tamen nec diuinitus posset eleuari ad Dei visionem. Vnde huius possibilitatem non possumus nos positiuè probare, sed vt summùm respondere repugnantiis, quæ contra eam fiunt. Quòd autem nulla alia sit repugnantia vera & solida, non possumus ratione naturali ostendere positiuè, licet ex fide sciamus ea non esse. quod idem est de possibilitate mysterij incarnationis, & aliarum rerum supernaturalium.

DISPVTATIO VNDECIMA.

De indifferentia intellectus angelici circa sua obiecta, & variis illius actibus.



XPLICVI seorsim obiecta, quæ Angelus cognoscere potest; iam oportet discutere, ad quæ teneatur, quæ simul possit noscere, quomodo se ad ea determinate; ac denique varios eius actus explicare.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Angelus possit simul noscere omnia, quorum habet species.

1 *An Angelus possit simul nosse omnia, quorum habet species.* *Communior sententia negat.* *Ratio quorundam est.* *Contrà est Primò.* *Secundò.*

COmmunior sententia videtur docere, vt omnino certum, Angelum non posse simul noscere omnia, quorum habet species. Ita D. Thomas, Caietanus, Capreolus & alij apud Suarez cap. 34. num. 6. Est autem difficile huius rationem reddere. Nonnulli sic argumentantur: Angeli non possunt simul cum distinctis speciebus operari, ergo non possunt omnia simul cognoscere, quia nullus habet vnicam tantùm speciem pro omnibus obiectis quæ potest cognoscere. Hæc tamen ratio nulla est, quia hoc de vnica aut multis speciebus est valdè dubium, vt suprà dixi. Secundò, quia falsum est, non posse duas species simul actu producere cognitionem de suis obiectis; hoc enim in nobis de facto contingit: habemus enim simul visiones albedinis & nigredinis ex diuersis speciebus, & anima ipsa simul videt, audit & tangit. quod proculdubio à diuersis fit speciebus. *Tertiò.* Tertiò, quandocumque habemus iudicium negatiuum, verbi gratia, *Leo non est homo*, necessariò vtraque species debet concurrere. & idem est quando comparamus vnum obiectum cum alio; *Homo est perfectior equo*, *Leo est fortior homine.* qui actus in Angelis sine dubio habent naturaliter locum, vt Suarez infrà cap. 32. num. 50. ad aliud propositum expressè docet, vnde miror, cum nunc hoc argumento vsum fuisse.

Cõclusio Prima est, non repugnare substantiam naturalem creatam, quæ simul possit omnia etiam possibilia naturalia nosse.

In hac difficultate. Primum censeo, non repugnare aliquam substantiam naturalem creatam, quæ simul possit omnia etiam possibilia naturalia cognoscere, quia ad hoc non requiritur (vt sæpè dixi) virtus infinita; multò ergo meliùs poterit esse alia, quæ naturaliter possit simul cognoscere ea, quæ de facto existunt: quia hæc finita & limitata sunt, & proculdubio non requirunt infinitam virtutem. & hoc do Gregorio, Aureolo, Durando, & aliis, quos pro contraria sententia refert P. Suarez suprà à num. 2.

2 *Contra hanc conclusionem aliqui recentiores.*

Contra hanc conclusionem stant aliqui recentiores, qui dicunt, omne ens possibile esse infinitum syncategorematicè: vnde inferunt, repugnare omnia simul ab Angelo cognosci, quia nulla est imaginabilis collectio determinata futurorum, & possibilium, extra quam non possint cognosci plures, quia infinitum syncategorematicum non est aliqua essentia, aut collectio entium determinatorum, sed est aliquid indeterminatum, dicens non tot, quin plura. Puto me contra similem sententiam alibi egisse fusè.

Respondeo Primò.

Nunc breuiter Primò dico, hos auctores eadem ratione cogi ad dicendum, nec à Deo cognosci omnia possibilia, quia ibi habet locum tota ea machina de infinito syncategorematico, & non tot, quin plura, &c. sicut ergo hodie Deus ita cognoscit creaturas, vt præter eas, quas hodie noscit, nihil illi de nouo restet noscendum cras: quibus terminis ego vito confusionem, quam hi faciunt, cur, quæso, non posset Angelus hodie ita extendi sua cognitione ad creaturas, vt præter eas, quas hodie noscit, nihil nouum restaret illi cras cognoscendum? Certè iam hîc locum non habet ea infinitudo.

Secundò.

Dico Secundò, aliud esse *infinitum*, si accipiatur per partes finitas, & vna post aliam, numquam exhauriendum, quia semper plures & plures restabunt; aliud verò, si vna vice totum accipiatur, non posse vna vice exhauriri. 3 Secundum est falsissimum, vt patet in Deo vna vice noscente infinita, & in nobis, quando dico *infinita creatura*; tunc enim cogitatione tango infinita. At si vellem numerare, vna, duæ, tres, numquam venirem ad infinitum. Ideò primus sensus eius propositionis est verus; inde tamen nihil contra nos, quia non volumus, vt successiuè Angelus noscat omnia possibilia, sed vno actu. secundus autem falsus, vt satis declaratum est.

Tertiò.

Dico Tertiò, hos auctores non locutos consequenter: concedunt enim alibi, posse in Deo videri omnes creaturas possibiles. quo ad infinitatem autem maior est difficultas, si fiat cognitio omnium extra visionem beatam.

Quartò.

Quartò & vltimò dico, malè dici, creaturas possibiles esse syncategorematicè infinitas; id enim repugnat in terminis. Quod ex ipsis aduersariis & ratione probo: nam ipsi dicunt, & meritò, syncategorematicum infinitum esse illud, in quo non tot, quin plures: atqui creaturæ possibiles non sunt tales, ergo. Probo euidenter minorem: nam hodie sunt tot possibiles, vt non sint cras, vel post mille annos plures possibiles: nam præter eas, quæ heri non dicebant contradictionem, certè de nouo nulla incepit hodie esse possibilis; ergo tot, quot hodie, heri fuerunt, & hodie tot quot heri, & ab æterno, seu in instanti æternitatis fuere possibiles, quotquot hodie. Vides quàm longè absint creaturæ possibiles à ratione infiniti syncategorematici. quo sufficienter manet reiecta ea doctrina recentiorum.

Hinc alia eorumdem recentiorum doctrina reiicitur.

Hinc obiter reiicitur alia eorumdem doctrina, quòd scilicet Angelus non dicat ordinem ad vllum infinitum categorematicum: reiicitur enim, quia Deus cognoscens actus, qui continentur in Angelo, noscit tot, qui si à parte rei ponerentur simul, facerent infinitum categorematicè. Secundò, ad omnes, quotquot hodie dicit Angelus ordinem, dicebat heri; ergo heri respexit omnes & tot, vt non restarent illi plures hodie respiciendi; ergo vel debent esse finiti determinatè, vel determinatè & categorematicè infiniti: atqui finiti non sunt, vt aduersarij docent: ergo infiniti categorematicè. *Ratio à priori.* Ratio à priori est,

est, quia syncategorematicum infinitum est per additionem nouam, quæ & fieri potest: at supra eos, quos hodie transcendentaliter respicit Angelus, non sunt plures quos cras de nouo respiciat, ergo, &c.

Contra nostram primam conclusionem stat etiam P. Tanner. Respondeo Primo.

Contra eam nostram primam conclusionem stat etiam P. Tannerus, qui putat, intellectum Angelicum futurum infinitè perfectum, si posset futura cognoscere: nam cùm possibilium & futurorum non sit finis, non etiam esset finis intellectiuæ virtutis, si omnia posset. Verùm nec ratio hæc premit: diai enim suprà & alibi sæpè, etiamsi omnia possibilia & futura vna vice cognoscantur, non futuram eam virtutem infinitam in
5 genere entis; ergo neque ex eo quòd habeat Angelus virtutem ea cognoscendi, habebit infinitatem. Respondeo ergo absolutè, ex infinitate obiecti cogniti non inferri infinitatem simpliciter in potentia. Dico, *infinitatem simpliciter*. nam aliquam infinitatem secundùm quid, & quæ non repugnat creaturæ, possumus concedere sine inconuenienti. Constet ergo, in ea virtute noscendi simul omnia non esse difficultatem.

Secundò.

Secunda conclusio est, non repugnare aliam creaturam natura sua limitatam ad pauciora obiecta simul noscenda. Obiectio.

Secundò tamen censeo, etiam non repugnare alias creaturas natura sua limitatas ad multò pauciora obiecta simul noscenda, v. gr. aliquam ad decem, aliam ad vndecim, &c. quia neque in hac limitatione vlla est contradictio. Dices, Quando aliqua caussa iuuatur ab altera, non minuitur eius virtus ea eo quòd plures faciat effectus, si plures ei adueniant concaussæ; ergo potentia intelligens per species distinctas æquè poterit centum obiecta, ac quatuor simul intelligere, si habeat centum species, quæ illam iuuent; ergo non potest esse limitata ad quatuor aut quinque obiecta tantùm.

Respondeo.

Respondeo, falsum esse principium quod assumitur: cùm enim potentia illa etiam simul cum concaussa operetur, & ad hoc indigeat virtute; clarè intelligitur, eam posse habere virtutem, vt sit concaussa cum quatuor, non verò
6 cum quinque. quod in nobis manifestè constat: quantumuis enim anima iuuetur à potentiis, vel ab ipsis speciebus, & cum eis concurrat solùm partialiter, non ideò potest, quando attentè legit v.gr. etiam attentè audire & cogitare de aliis obiectis. Similiter possum ego cum altero homine simul portare v.g. centum libras, nec tamen ideò si adueniant duo alij, potero cum eis portare trecentas. & idem est in omnibus ferè concaussis; non ergo est vlla repugnantia in potentia intellectiua de se limitata ad quatuor v. g. obiecta, & non ampliùs, simul cognoscenda, siue ad illas cognitiones iuuetur speciebus, siue non.

Tertia conclusio est, dubium esse, ex quarum dictarum creaturarum numero sit Angelus de facto existens.

Tertiò dico. Ex quarum numero sit Angelus qui de facto existit, an scilicet ex numero illarum creaturarum, quæ possunt omnia præsentia simul, an verò ex illis quæ possunt centum vel ducenta tantùm simul noscere; non potest a nobis ratione naturali aut experientia decidi. ideò suprà dixi, propter solam communem auctoritatem supponendum esse, Angelos qui de facto existunt, non posse naturaliter simul omnia præsentia noscere, quorum habent species.

Opinio Tanneri.

Addit Tannerus suprà, etiamsi Angelus posset omnia noscere simul, non tamen semper nosciturum: quia non spectat ad eius perfectionem noscere, quot culices verbi gratia nascantur, quot folia arborum cadant, &c.

Contrà est.

Hæc tamen doctrina non videtur ex principiis Tanneri vera; cùm enim (vt dixi paulò antè) neget, Angelum posse per duos actus noscere quòd potest per vnum, ne detur in eo aliqua imperfectio; ergo, cùm carere ea cognitione sit imperfectio ex se, quia haud-dubiè perfectio aliqua est, etiam eas res paruas noscere, & non compenset eam aliunde, certè non poterit ea carere. Confirmo: actum, in cuius 7
carentia non inuenit rationem boni, non potest Angelus omittere in sententia Tanneri: atqui in carentia eius cognitionis non est ratio boni, quia ad nihil impediebat talis actus, ergo. Nec potest dici, ob exercitium libertatis id facere; hoc, inquam, dici non potest, quia eo sensu etiam omnes alios actus posset omittere, quos tamen Tannerus necessarios dicit.

Confirmo ex ipso Tannero.

Ego verò facilè admitterem eam additionem Tanneri, quia maiorem ego libertatem Angelis concedo, etiam in cognitione: & fortè posset cessare à cognitione vnius obiecti, vt in alio se fortiùs impenderet. de quo redibit sermo à n. 25.

SECTIO SECVNDA.

An teneatur Angelus se ipsum semper noscere.

Multi tenent, Angelum necessariò se ipsum semper nosse. Ratio quorundam.

MVlti affirmant; non tamen omnes eidem fundamento nituntur. Quidam hoc speciali: Si Angelus se ipsum & species quas habet, non consideraret semper & necessariò, sequeretur, casu quo semel cessasset à cognitione sui, vel alterius obiecti, non posse ampliùs se determinare ad cognoscendum illud obiectum. quod est absurdum. Sequela verò probatur, quia non posset velle cogitare de illo obiecto: nam vt hoc vellet, iam supponi deberet cogitans de illo: nihil enim volitum, quin præcognitum. Hoc argumentum tangit difficultatem de excitatione specierum in Angelo, de qua paulò pòst. Interim dico, illud
non probare, Angelum debere necessariò seipsum 8
cognoscere: ad eam enim determinationem sufficeret, cognoscere species impressas de omnibus obiectis: in illis enim haberet eam confusam notitiam de obiectis, quæ sufficeret, vt posset velle pro suo libitu cogitare ex proposito de hoc potiùs quàm de illo: ad cogitandum autem de se, posset etiam determinari ex cognitione earumdem specierum, tamquam respicientium ipsum Angelum aliquo modo, saltem vt subiectum, etiamsi seipsum non cognusceret perfectè & immediatè.

Ratio impugnatur.

Probabilius est, Angelum non magis esse necessitatum ad cognitionem sui, quàm aliorum obiectorum.

Res hæc est dubia, vt ex dictis sect. 1. constat: ostendi enim, non teneri Angelum noscere omnia quæ potest. Vnde puto probabilius, non magis necessitatum esse Angelum ad cognitionem sui, quàm aliorum obiectorum, quia non video specialem rationem, cur id asseratur. forrasse ita est; nos tamen non habemus fundamentum id asserendi.

Obiectio Prima. Respondeo.

Dices Primò, Angelus semper est sibi sufficienter præsens, ergo semper se debet cognoscere. Hæc ratio non magis conuincit de sui cognitione, quàm de aliena: nam in actu primo tam est completus Angelus per species ad cognitionem aliorum obiectorum, quàm per suam substantiam ad cognitionem sui: quòd autem sibi sit localiter præsens, parum facit ad rem: nam cognitio angelica non iuuatur actuali locali præsentiâ obiecti, præsertim in sententia aduersariorum negantium eum accipere species ab obiectis.

Obiectio Secunda ex D. Thoma.

Dices Secundò, D. Thomas hîc quæst. 56. artic. 9
1. ad 3. ait, Angelum non esse in potentia ad cognitionem sui, & lib. 2. contra Gentes cap. 97. dicit, Angelum non posse omnino cessare ab actu intelligendi;

intelligendi; item quæst. 8. de Veritate artic. 6. & 7. & alibi videtur docere, intellectum Angeli numquam esse in potentia in ordine ad se. Respondeo, D. Thomam in eis locis non asserere expressè Angelum semper se cognoscere, sed non compleri per aliquid à se distinctum in ordine ad cognitionem sui. Libro verò 1. contra Gentes, non dicit in particulari, à quo actu non possit Angelus cessare; hîc autem non agimus iam, an ab omni actu, sed an à cognitione sui cessare queat. Denique respondeo, etiamsi id doceat D. Thomas, non tamen nobis esse contrarium; quia ego solùm dico, non esse rationem, vnde eam necessitatem colligamus, etiamsi fortè ea re ipsa detur de facto.

Respondeo Primò ad D. Thom.

Secundò.

Dices Tertiò, Se cognoscere actu, est magna perfectio, & quæ non impeditur, etiamsi alia quæcumque cognoscat; ergo necessariò ei conuenit. Respondeo in primis, etiamsi sit magna perfectio, & aliunde non impediretur, non propterea nos teneri eam concedere ei: non est enim necessarium, Angelo concedere quamcumque perfectionem maximam possibilem. Secundò respondeo, malè dici, eam cognitionem per alias
10 non posse impediri: cùm enim illa cognitio requirat aliquam virtutem & actiuitatem, certum est, non posse tot simul cum ea habere cognitiones, quàm si illam non haberet, & illius loco aliam, in qua insumeret virtutem eam, quam in cognitione sui. Et certè, si loco sui cognosceret alium Angelum perfectiorem se, fortè inde haberet maiorem perfectionem.

Obiectio Tertia.

Respondeo Primò.

Secundò.

SECTIO TERTIA.

Quomodo Angelus se determinet ad cognitionem huius obiecti præ alio.

Difficultas hæc ex præcedentibus nascitur: cùm enim Angelus non necessariò omnia noscat, quorum habet species; sine dubio iam hoc, iam illud cognoscit: si enim semper eadem nosceret, aliorum obiectorum species planè essent inutiles. Videtur autem intelligibile, quo pacto ea determinatio fieri possit.

Status quæstionis est.

Gregorius apud Suarez cap. 25. sentit non esse necessarium, vt ad omnem notitiam liberam præcedat volitio. Ferrara item, qui negat ad volitionem requiri cognitionem, facilè diceret, in præsenti Angelum sine volitione & cognitione præuia, liberè tamen, se determinare ad cogitandum de hoc potiùs obiecto quàm de illo.

Gregorius ait, non esse necessarium, vt ad omnem notitiam liberam præcedat volitio.

Contra hanc sententiam ex proposito agit P. Suarius vbi suprà. Ego verò, quia fusè in libris de Anima ostendi, nullum actum liberum esse posse sine cognitione; hac de re nec verbum hîc dicam. Quod item attinet ad Gregorium, asserentem sine volitione posse cognitionem esse liberam, multò etiam minùs censeo disputandum: constat enim, intellectum nostrum non esse potentiam liberam. Quòd si, vt docui in libris de Anima, diuinitus daretur intellectus aliquis liber
11 ad eliciendum iudicium verbi gratia vel cessandum; adhuc ille deberet, antequam se determinaret, aliquam apprehensionem illius obiecti habere: non enim videtur perceptibile, illum, qui nihil penitus noscit, esse tamen liberum, vt se potiùs ad hoc quàm ad illud determinet. Reiicienda ergo est vtraque sententia hæc, & ad probabiliores modos respondendi præsenti difficultati veniendum.

Ferrara negat ad volitionem prærequiri cognitionem. Suarez contra hanc doctrinam. Gregorius etiam impugnatur.

Igitur Vasquez disp. 221. cap. 4. censet, omnem primam cogitationem in Angelo necessariam esse, & ab extrinseco ei aduenire, id est à Deo: nam respectu Angeli nulla alia caussa extrinseca esse potest; vnde non concedit, in illius esse potestate, de hoc potiùs quàm de illo cogitare.

Vasquez ait, omnem cogitationem primam in Angelo esse necessariam, & à Deo produci.

Hanc sententiam acriter impugnant nonnulli, tum quia sequitur, in dæmonibus cogitationes malas, obscœnas, blasphemas contra Deum esse ab ipso Deo excitatas, quod valdè indignum est Deo. Tum quia Angelo non posset vnquam aliqua inconsideratio imputari, quia non est in potestate illius considerare. Consequens autem videtur esse contra omnes Theologos, aientes, Angelum ex inconsideratione posse peccare. Tum quia, nec posset à se repellere cogitationes à Deo sibi immissas, quod videtur absurdum. Tum 12
denique non possent naturaliter Angeli custodes se liberè determinare ad prouidendum homini: si enim iam custos Petri de Petro non cogitat, non potest se determinare ad cogitandum de eo, vnde debet Deus illi mouere cogitationem. quod non est probabile: facilius enim esset hoc modo, vt Deus ipse immediatè moueret in homine bonas cogitationes, quàm eas moueret in Angelo, vt hic moueat illas in homine.

Hanc sententiam quidam impugnant Primò. Secundò. Tertiò.

Ego tamen etsi sententiam Vasquez non probem, arbitror his argumentis haud efficaciter impugnari. Pro quo aduerto, etiamsi P. Vasquez non se omnino declaret, an concedat aliquas cogitationes liberas in Angelo; quia tamen loquitur de cogitatione prima, eo ipso videtur supponere, alias secundas esse liberas. Quod confirmo ex nobis: non enim Vasquez Angelum dicit esse magis necessitatum ad actus intellectus quàm nos: atqui in nobis solæ primæ sunt necessariæ, reliquæ verò liberæ; ergo eodem modo & in Angelo.

Licet sententiam Vasquez non probem, contrarias tamen impugnationes reiicio. Vasquez explicatur.

Hinc suprà positis argumentis facillimè responderi potest. Ad primum de malis cogitationibus, nego, eas necessariò à Deo immitti debere: potest enim Deus eis immittere cogitationem de alio obiecto aliquam habente vel similitudinem, vel connexionem cum eis obiectis turpibus aut 13
blasphemis, vnde in communi tantùm ea obiecta eis proponantur. Ipsi verò dæmones ex sua nequitia possunt velle ex proposito omnino de illis cogitare. in quo est tota malitia earum cogitationum. verbi gratia in nobis potest quis, audito præcepto, *Non fornicaberis*, ex nequitia sua determinari ad cogitandum ex proposito de re turpi. Prima illa excitatio confusa non fuit indecens, & sine dubio à Deo immitti potest; at vlterior explicita & distincta, est mala & indigna. Similiter audit quis, *Ne blasphemes Dominum Deum tuum:* excitatus hac cogitatione voluntariè se determinat ad cogitandum de omnibus blasphemiis in particulari. quod non habet maiorem difficultatem in Angelo, quàm in nobis, nisi quòd in nobis potest fieri ab alia creatura illa prima & confusa excitatio seu occasio excitationis; in Angelis verò solùm à Deo, iuxta P. Vasquez. In hoc tamen mihi displicet: nam, vt superiùs docui, non video cur non posset dici, in Angelis ex præsentia obiecti species excitari ad cognitiones, vel quia non possunt Angeli cognoscere ad quamcumque distantiam: ita enim videtur, non posse dæmones in inferno manentes scire ea quæ fiunt in mundo, nisi ab his, qui apud nos sunt, vel qui accipiunt species à Deo concurrente ad præsentiam obiecti, vel ab ipsis

Respondeo ad primam impugnationem.

ipsis obiectis simul cum potentia eas efficientibus: dixi enim suprà id esse possibile, dubium autem an ita contingat; ergo inueniri possunt alij modi excitandi species, non recurrendo ad solum Deum.

14 Ad secundum argumentum respondeo Primò, ab arguente videri duo in vnum confundi, quæ valdè sunt diuersa: aliud enim est, Angelum ex inaduertentia peccare; aliud, inaduertentiam illi esse culpabilem. Primum potest esse verum, etiamsi secundum falsum sit. Et certè Theologi, dum dicunt, Angelos ex inconsideratione peccare, solùm volunt, quòd si habuissent aliquam fortiorem considerationem, non peccassent, siue fuerit in potestate eorum eam habere, siue non: ergo hoc sensu rectè dici potest, Angelos esse capaces peccati ex inconsideratione, licet ea inconsideratio eis non fuerit libera. quo etiam sensu solet dici in nobis, Omnis peccans est ignorans, licet non semper propterea peccemus ex affectata ignorantia. Secundò etiam ei argumento respondeo, negando sequelam: nam, vt ex solutione primi constat, potest excitari in Angelo cognitio aliqua confusa de honestate obiecti, & simul potest nolle fortiter & intensè de illo cogitare, sed oppositum illius amplecti; quod etiam in nobis contingit, cùm tamen certum sit, cogitationes primas nobis non esse liberas; ergo nullam specialem in Angelo difficultatem habet ea ratio.

Ad secundam impugnationem respondeo Primò.

Qui Angelus sit capax peccati.

Respondeo Secundò.

Ad tertium eodem modo respondeo, posse Angelum immissas à Deo cogitationes à se abiicere, quia per eas cogitationes excitantur species de obiectis aliis similibus vel contrariis, & potest tunc se ad hæc applicando vehementiùs, diuertere cogitationem ab aliis.

Ad tertiam impugnationem respondeo.

15 Quartò & vltimo argumento de Angelis custodibus respondeo, eos ex continua assistentia circa homines facilè posse determinari ad prouidendum illis: vel certè, si dicatur id fieri à Deo, haud à probabilitate aberit. quod enim additur, facilius fore, si Deus immediatè in ipso homine excitaret eas cogitationes, non habet magnam difficultatem: cùm enim alioquin, etiamsi ipse Angelus liberè se excitaret, nihilominùs tamen Deus in eo immediatè concurrere debet, & postea etiam cum homine. Posset etiam dici contra arguentem, Cur ergo Deus prima vice non concurrit in homine sine interuentu Angeli? Omnes ergo fateri debemus, Deum in his rebus non defatigari; sed licet ipse debeat cum pluribus concurrere, nihilominùs omnia ita disponere, vt fiat per caussas magis immediatas, quod alioquin per se poterat solus facere. quod in hac materia magis videbatur congruum: tum quia, si Deus ipse per se id faceret quasi caussa generalis, magis videretur debitum aliquod naturæ, quàm singularis fauor & liberalitas; quæ magis ostenditur, destinando cuilibet homini suum Angelum tamquam tutorem, quàm ex illa generali respectu omnium gubernatione. Et vrgetur euidenter ex illu-
16 minatione angelica, vbi Deus ipse reuelat superiori ea, quæ superior significat inferiori; & id non reputatur à P. Suario aut ab vllo otiosum; ergo neque hoc.

Ad quartam respondeo Primò.

Secundò responderi posset.

Cõfirmatur.

Hinc colliges, non esse adeò duram eam Patris Vasquez doctrinam, vt multi putant; quam tamen, vt suprà dixi, non probo. Primò, quia nimiùm videtur coarctare libertatem angelicam. Secundò, quia facilè possumus omnia combinare, ac difficultati præsenti aliter satisfacere.

Doctrina Vasquez, licet dura non sit, cum tamẽ reiicio. Primò, Secundò.

P. Molina quæst 68. art. 2. disput. 2. ait, vt voluntas possit se liberè determinare ad cognitionem alicuius rei, non esse necessarium vt intellectus priùs noscat illam rem; sed sufficere, si voluntas sciat in confuso se posse omnia cognoscere: eo enim ipso poterit velle hanc in particulari cognoscere. Doctrina hæc duos habere potest sensus, vnum bonum, falsum alterum: si enim vult Molina, determinatè posse se voluntatem liberè applicare ad cognoscendum hoc numero obiectum sine præuia cognitione illius, falsum dicit & improbabile, quia vbi nulla est illius obiecti in particulari determinata cognitio, non potest voluntas libera esse: si verò dicat voluntatem posse se applicare ad alia in confuso, & tunc casu prodire in hoc potiùs quàm illud, sustineri potest ille sensus quoad punctum libertatis. At simpliciter loquendo, totam sententiam euidenter hoc argumento reiicio: nam intellectus angelicus in eo casu habet multò plures species impressas, quàm possit vnâ vice eis vti; ergo ex vi illius voluntatis confusæ non potest se determinare ad operandum eum omnibus simul. hoc enim
(vt suppono, & ipsemet Molina fatetur) repugnat; 17
sed nec potest ad vnam potiùs quàm ad aliam; quia illa cognitio non scit, quæ indiuidua in eâ multitudine includantur; ergo non scit ad quod debeat determinare: sicut si ego non sciam Petrum esse in aliqua multitudine, non potero dicere, Volo illum ex eâ multitudine accipere. Id quod ex terminis videtur mihi notum.

Alia Molinæ doctrina circa præsentem quæstionem.

Huius doctrinæ sensus potest esse vnus verus, alter falsus.

Simpliciter loquendo, hæc Molinæ sententia reiicitur.

Neque instantia, quam pro se adducit Molina, ipsum iuuat: ait enim, vt quis liberè se determinet ad legendum quæ sunt in libro aliquo, non est necessarium vt priùs noscat in particulari quæ in eo libro continentur: sufficit enim, si sciat ibi esse multa, & velit eum aperire, tunc eo ipso leget & cognoscet quæ ibi sunt; ergo pari ratione se determinabit voluntas. Hoc, inquam, exemplum non est ad rem: nam in eo casu determinatur intellectus per apertionem libri ex hac potiùs parte quàm illa; vnde incipit legere ea quæ sunt in proximo folio, & sic pergit vlteriùs: ipsum autem aperire ex hac parte determinatè est volitum, quia vidit quà posset aperire, & se determinare ad hanc in particulari, aut certè casu erat apertus.
at in Angelo non habet id locum; cùm enim spe- 18
cies non habeant ordinem foliorum in intellectu, nec ibi sit actio exterior, pro quâ determinetur intellectus ad has potiùs quàm ad illas species, manebit adhuc omnino indeterminatus; &, vt paulò antè dixi, si non sciat in eo libro agi de Petro, non poterit dicere, *Volo aperire illum vbi de Petro agitur.*

Allata Molinæ instantia non facit ad rem.

Igitur cum Ferrara (quem suprà Pater Vasquez refert) & Suario dicendum est, Angelum necessariò semper actu cognoscere quidditatiuè suas species omnes, quas habet: in eis autem noscere obiecta omnia, non quidem quidditatiuè (quia, cùm species non contineat adæquatè obiectum, non potest vt medium præcognitum ducere in cognitionem quidditatiuam obiecti) sed abstractiuè, ita tamen, vt possit ex hac cognitione se liberè determinare ad volendum cognoscere quidditatiuè & perfectè ea obiecta. Ratio huius esse potest, quia, vt Angelus possit vti suis speciebus liberè (prout pertinent ad perfectionem illius) est necessaria talis cognitio specierum; ergo natura, quæ non deest in necessariis, petit, vt Angelus talem actum semper habeat, præsertim cùm in hoc nulla reperiatur repugnantia etiam intra ordinem naturalem. Aliquas

Cõcludo cum Ferrara & Suario, Angelum necessariò semper actu nosse quidditatiuè suas species, & sic liberè se determinat ad hoc præ illo obiecto noscendum.

Ratio est.

obiectiones parui momenti benè soluit P. Suarez eo cap. 35.

Dicta in ordine ad cognitioné aliorum obiectorum, etiá de Deo intelligenda sunt.

Quæ dicta sunt in ordine ad cognitionem aliorum obiectorum, intellige etiam in ordine ad cognitionem Dei, quia nulla est necessitas dicendi, Angelum semper esse in actuali & expressa cogitatione de Deo magis, quàm de aliis obiectis. Dico *expressa*: nam eam, quam in creaturis habet, necessum est vt retineat, quamdiu perfectè creaturas cognoscit; aliam autem perfectiorem, quam ipse poterat acquirere ratione eius cognitionis de Deo
19 in creatura, dico non necessariò illi inesse, posse tamen se ad eam pro libitu determinare, vi alterius minùs distinctæ.

SECTIO QVARTA.

An Angelus teneatur semper noscere quantum simul potest.

Status quæstionis.

DVo sub hoc titulo includuntur. Primum est, an Angelus possit cessare à cognitione omnium obiectorum. Secundum est, an saltem possit iam plura, iam pauciora, pro suo libitu cognoscere. Circa primum dico, eum ab omni cognitione cessare non posse; quia, vt velit cessare ab omni, debet habere aliquam cognitionem; nil enim volitum, quin præcognitum; ea autem cognitio, cùm essentialiter supponatur ad volitionem, non potest impediri per ipsam volitionem, ergo.

Conclusio Prima est, Angelum nõ posse ab omni cognitione cessare.

Obiectio. Contrà est.

Dices, Poterit in instanti A. velle cessare immediatè pòst in sequenti instanti B. Contrà, quia vel volitio durat in sequenti instanti, vel non si durat, ergo etiam durabit cognitio: si non durat, non potest determinare intellectum, vt tunc cesset ab omni cognitione, quia quod non est, non potest determinare formaliter. Quæ ratio locum habet, etiamsi Angelus non deberet manere in actuali cognitione specierum, iuxta dicta præcedenti difficultate.

20 *Replicabis.*

Replicabis, Potest aliquando res præcedens in instanti immediato antè, esse conditio vt aliquid nunc existat. Sic dixi sæpè, vbicationem in hoc spatio v.g. esse conditionem necessariò prærequisitam, vt possim in sequenti instanti ad proximum locum moueri; ergo pari ratione volitio præcedens esse potest conditio, vt in instanti sequenti intellectus cesset ab omni cognitione, etiamsi iam non ampliùs duret ea volitio.

Respondeo.

Dum superiùs agerem, an species intentionales ad operandum possint pendere à conditionibus valdè extrinsecis, dixi, absolutè id non repugnare: nihilominùs tamen sine fundamento valdè firmo non esse de facto asserendum: est enim valdè difficile captu, quomodo pendeat caussa ad operandum à conditione, quæ iam nihil penitus est. In motu id ostendit experientia ipsa. quid ergo mirum, si id fateamur? Quòd autem cognitio nequeat esse in hoc instanti, quando præcessit volitio de carentia eius, non habemus vllum fundamentum; ergo non debemus id asserere.

Replicabis cũ difficultate.

Replicare tamen poteris, & quidem difficulter, Species nostræ intentionales de facto pendent vt excitentur ab eo quòd in præcedenti instanti fuerit aliqua alia cognitio de obiecto, vel simili, vel simul memoriæ mandato, cum eo cuius species excitatur: quando enim memoriter repeto psalmum vnum v. g. non occurrit mihi sequens versus, nisi immediatè postquam repetij præcedentem: non enim dici potest, quòd in eodem instanti, in quo primum verbum profero, occurrat mihi secundum: alioquin etiam in eodem instanti, quo secundum, deberet mihi occurrere ter- 21
tium. & sic de omnibus aliis: vnde totus simul psalmus occurreret mihi in eodem instanti, quod repugnat manifestæ experientiæ: ergo ea excitatio specierum non fit in eodem puncto temporis; ergo excitantur species à præcedenti actu; ergo species intentionales sunt de facto tales, vt pendeant ab aliquâ re præcedenti, etiamsi ea actu non existat; ergo sufficiens habemus fundamentum ad dicendum, in Angelis species intentionales, vt excitentur, necessariò indigere eo, quòd non præcesserit aliqua volitio de non intelligendo; aut, si plus aliquid volumus, etiam pendere ab eo quòd positiuè voluerit eas excitari, vt sic dicamus, habere directum dominium in tales actus pro instanti sequenti.

Obiectio difficilis, & quæ sine dubio persuadet, quod paulò antè dixi, in tali dependentia nulla esse contradictoria; nihilominùs tamen non cogit nos ad deserendam nostram conclusionem. Respondeo prout paulò antè, non debere eam *Respondeo.* doctrinam, quia nobis difficilis est, aliò transferri, vbi nec experientia, nec ratio nos cogit; licet autem in ordine ad eam excitationem specierum (quæ est è maximis naturæ mysteriis) experientia cogat dicere, species pendere à præcedenti cogitatione de obiecto, vel simili, vel simul memoriæ mandato; nobis tamen nullo modo constat, si in hoc instanti dicamus, Nolo in sequenti cogitare, sufficere id, vt cessetur in sequenti ab omni cognitione, imò potiùs nihil nos efficere per similes volitiones, manifestè experimur; ergo non possumus eam vim tribuere volitioni præcedenti, & iam non existenti, quidquid de eâ
excitatione specierum sit. In Angelis autem, ne- 22
que quoad memoriam, neque quoad cessationem habemus vllam experientiam, nec ratio nos ad id cogit; ergo non debemus eam difficultatem ibi admittere.

Probabilius est, Angelum necessariò semper esse in actuali cognitione sibi adæquata. Ratio conclusionis est.

Quo ad secundam difficultatis partem, respondeo, probabilius multò esse, Angelum necessariò semper esse in actuali cognitione sibi adæquata: v.g. potest naturaliter cognoscere centum obiecta simul, dico semper debere centum cognoscere, siue hæc, siue illa, pro quâ electione tantùm habet libertatem. Ratio huius est, quia intellectus est potentia necessaria, quæ, positis omnibus, prærequisitis ad operandum, non potest non operari. Quod etiam omni potentiæ cognoscitiuæ & materiali conuenit; & ne id videatur prouenire ex imperfectione sensus, etiam intellectus diuinus id habet: neque enim potest obiectum à se cognoscibile non cognoscere, sicut obiectum amabile potest non amare; vt in materia de scientia Dei latiùs dixi; ergo intellectus angelicus habens in actu primo virtutem ad cognoscenda centum obiecta, & species etiam de illis, ceteráque requisita non poterit non centum cognoscere.

Quomodo Angelus possit impediri à cognitione ex imperio voluntatis.

Hinc intelliges vlteriùs, quomodo possit impediri à cognitione eorum centum ex imperio voluntatis: nam dum applicatur ad alia centum, deest illi virtus in actu primo ad priora, vnde per accidens impeditur à voluntate. si autem non applicaretur ad alia centum, haberet omnia requisita in
actu primo ad priora, & consequenter non posset 23
à priorum cognitione cessare.

Conclusio vlterius explicatur.

Dixi hoc esse probabilius; quia, si aliquis vellet dicere, determinationem voluntatis esse vnum

ex

ex prærequisitis in actu primo ad intelligendum, ideóque non posse intellectum cognoscere, nisi stante eâ determinatione, & contrà, eâ cessante, necessariò debere cessare, licet non cognosceret omnia centum: si, inquam, hoc quis diceret, difficulter redargueretur, nisi fortè, quia videtur discurrere contra experientiam, quam de omnibus potentiis cognoscitiuis habemus, siue illæ perfectæ sint, siue imperfectæ, vt & paulò antè obseruaui, discurreret etiam contra communem sententiam Philosophorum aientium, voluntatem non posse pro solo suo libitu impedire operationem potentiæ cognoscitiuæ, nisi eam alio applicando.

Obiectio contra conclusionem. Obiicies contra nostram conclusionem, Si Angelus semper noscit quantum potest; ergo numquam poterit audire eum qui de nouo loquitur: iam enim præsupponitur adæquatè occupata potentia cognoscitiua. *Respondeo.* Respondeo negando sequelam: nam eo ipso quòd in eius intellectu producatur noua species, tenetur eam cognoscere, & aliquid remittere circa cognitionem aliorum obiectorum; & sic non solùm potest, sed & necessariò audire tenetur, vt infrà fusiùs declarabitur.

Quâ occasione addo, mihi esse probabilissimum, posse Angelum pauciora aut plura obiecta pro libitu cognoscere; ita tamen, vt, quando plura noscit, minorem adhibeat intensionem, quàm si pauciora; & sic semper exerat omnes suas vires, siue in numero obiectorum, siue in intensione actuum.

SECTIO QVINTA.

Vtrùm Angelus possit cognoscere plura vt plura.

24 *Primus sensus quæstionis est affirmatiuus & certus, scilicet, Angelū posse simul habere duos actus circa duo obiecta.* DVplicem sensum habere potest hæc difficultas. Primus est, an possit Angelus simul habere duos actus circa duo obiecta. In quo sensu mihi omnino certa videtur affirmatiua sententia; neque video, quid contra illam possit obiici vllius momenti: nam etiam sensus nostri passim habent diuersos actus; visus enim diuersos colores simul intuetur, quod sine dubio fit per actus diuersos, vt suo loco ostendi, & phantasia eodem modo percipiens obiecta sensuum externorum, etiam habet diuersos actus. quod à fortiori de intellectu dicitur; ergo eodem modo habebit Angelus tales actus distinctos, quibus plura cognoscat. *Tannerus hāc nostram suppositionem limitat; sed conclusio probatur.* Pater tamen Tannerus quæst. 3. dub. 8. limitat hanc suppositionem, vt non possit duos actus elicere simul ab eadem specie, quia esset imperfectio efficere duos, cùm posset per vnum idem noscere. Verùm adhuc in suâ latitudine debet doctrina nostra retineri: nam etiamsi sit minor perfectio eos duos actus habere, non tamen ideò repugnat Angelo, qui multarum imperfectionum capax est, & miror, quòd non eodem argumento voluerit probare, etiam diuersarum specierum obiecta debere vnico actu cognosci: nam sine dubio posset: nulla enim in hoc est repugnantia, vt statim dicam; & aliunde esset maior perfectio; ergo debet Angelo tribui; sed de hoc fusiùs paulò post.

25 *Secūdus quæstionis sensus est, an Angelus vno indiuisibili actu multa obiecta* Secundus ergo sensus & difficilior esse potest, vtrùm Angelus vnico indiuisibili actu multa obiecta distincta & disparata inter se cognoscat. Hoc negatur à multis, quia vnicus actus vnicum debet habere obiectum specificans. Hæc tamen ratio parum vrget: nam principium, quod assumit vt verum sit, intelligi debet præcisè de vnico obiecto totali specificante, siue illud ex multis realiter, siue ex vnico indiuisibili constituatur: in omnibus enim rebus respectiuis est eadem difficultas, quia etiam vnica relatio, vna caussa, verbi gratia, debet habere vnicum specificatiuum: constat autem, eamdem caussam respicere diuersos effectus, & oppositos; sic voluntas odium & amorem, intellectus assensum & dissensum; ergo potest idem actus essentialiter respicere duo obiecta distincta, & à quolibet inadæquatè specificari. *ea distincta & inter se disparata noscat. Negāt multi. Contrà est.* Specialiter autem id probo in ipso intellectu: quando enim iudicio negatiuo dico, *Equus non est homo*, ille actus tangit equum & hominem vt plura, id est, vt distincta inter se; & tamen est actus indiuisibilis. *Responsionis probatio specialis.* Præterea possumus etiam & nos vnico actu dicere, *Centum homines currunt*; vel pro nostro libitu actibus distinctis eos attingere, *Vnus currit, alter currit, tertius currit*, &c. ergo potest Angelus plura vt plura cognoscere.

Difficultas hæc communis est, non solis Angelis, sed etiam nobis; ideò de eâ fusè egi in libris de Anima, & affirmatiuam sententiam efficaciter probaui: neque occurrit iam aliquid dicendum. 26 *Sententia affirmatiua est probabilior.*

Vt verò specialiter aliquid in hoc puncto circa Angelos moueamus, illud potest in dubium vocari, an queant pro libitu combinare diuersas species ad cognoscenda illarum obiecta vnico actu, verbi gratia, possunt Angeli simul centum obiecta cognoscere; quærimus, an sit in eorum potestate, velle decem homines, decem leones, decem equos, &c. vsque ad centum obiecta, & omnia vnico actu.

Nō repugnat, Angelum pro libitu posse cōbinare diuersas species, ad noscenda illarū obiecta vnico actu. Ego sanè non video vllam in hoc repugnantiam, imò, quæ immediatè antè dixi, probant id esse possibile: nam quando vnico actu indiuisibili dicit, *Homo non est equus*, vtitur duabus speciebus impressis distinctis. Potest ergo pro suo libitu specie vniuersali se ad omnes equos extendere velle inadæquatè vti, vt mediam partem noscat, & similiter de specie leonum; & sic ex vtraque in vnicum actum prodire repræsentantem mediam partem leonum, & mediam equorum, vt suprà notaui.

Nōnulli opinantur, non posse ab Angelo simul nosci plura obiecta, quàm per vnicam speciem repræsententur. Nonnulli opinantur non posse ab Angelo simul cognosci plura obiecta, quàm per vnicam speciem repræsententur, quia putant illas species esse adæquatas virtuti cognoscitiuæ. Sed hoc suprà refutatum est, vt his ipsis contrarium, quia etiamsi dentur species vniuersales, non ideò quælibet est adæquata actiuitati Angeli. Si verbi gratia, de qualibet specifica natura rerum existentium detur vnica species, oportet vt aliquæ non sint adæquatæ, & aliæ sint superexcedentes: nam 27 in ipsis rebus specificis est magna diuersitas, si verbi gratia, species repræsentans aliquod animal, quod in numero & perfectione exiguum est, est adæquata virtuti cognoscitiuæ; ergo altera repræsentans aliam speciem numerosiorem & perfectiorem, necessum est vt sit superexcedens. Facere autem in speciebus æqualitatem & compensationem, vt quælibet sit adæquata actiuitati intellectus, est prorsus gratuitum, & sine fundamento vllo, aut experientia: nullam enim nos de speciebus angelicis habemus, nec item vllam auctoritatem: vix enim aliquis id docet, non ergo debet vllo modo asseri id; sed dicendum omnino, posse Angelum eo modo partialiter vti vnâ specie, supplendo ex altera, quod deest virtuti adæquatæ cognoscitiuæ

scitiuæ ipsius, siue vnicum actum ex vtraque efficiendo, siue duos.

Alia obiectio.

Obiectionem autem quamdam inde desumptam, quòd neutra species possit concurrere ad eam cognitionem, eò quòd neutra continet repræsentationem aliorum obiectorum, verbi gratia, species leonis non continet repræsentationem equorum, & è contrario species equi non continet repræsentationem leonis; caussa autem debet continere effectum, alibi dissolui, ostendens, non requiri continentiam adæquatam effectus in qualibet ex caussis seorsim sumptis, sed in ipso complexo, vt passim omnes fatentur: nam neque species vlla seorsim continet vitalitatem & rationem intellectionis, nec è contrario intellectus continet ex se repræsentationem huius obiecti; ergo non posset neque hic cum specie, neque species cum intellectu concurrere ad cognitionem, quod est absurdum. Cùm ergo ambæ species contineant eam repræsentationem, possunt ambæ simul illum actum efficere. 28

Solutio.

Idem etiam specialiter vrgetur ex principiis horum cum quibus ago, qui docent, accidens simul cum substantia concurrere ad productionem illius; cùm certum sit, accidens non continere substantiam; ergo species leonis, licet non contineat cognitionem equi, poterit tamen ad eam concurrere, si coniungatur cum specie altera eam continente.

An eadē specie infusa repræsentante cētum leones v.g. possit Angelus, si omnes eos velit nosse, habere distinctos actus circa illos, an verò teneatur omnes eos vnico actu nosse. Hoc vltimū Vasquez apud Suarez affirmat, sed sine fundamento.

Pro huius puncti complemento potest quæri, an eadem specie infusa, repræsentante, v.g. centum leones, possit Angelus, si omnes eos velit noscere, habere actus distinctos circa illos; an verò teneatur omnes eos vnico actu noscere. Hoc vltimum affirmat Pater Vasquez apud Suarez cap. 37. Nullum tamen video pro eâ doctrina fundamentum: quòd enim per vnicam speciem omnes illi centum repræsententur, non probat ideò per vnicam expressam debere repræsentari. Quod ostendo euidenter exemplo habituum tam naturalium quàm supernaturalium: licet enim vnicus habitus sit, qui me inclinat ad dandam, verbi gratia, eleemosynam, & huic & illi, & illi pauperi; & licet velim in actu secundo illis omnibus eleemosynam dare, non est necessum vt id velim vnico actu; sed pro meo libitu possum vel vnico actu velle omnibus tribus dare, vel tribus distinctis actibus, per vnum Petro, per alterum Ioanni, &c. idem ergo erit in speciebus impressis: neque enim illæ magis sunt vox, quàm habitus, neque hic minùs respicit multa obiecta, quàm species; non est ergo maior necessitas in speciebus ad eliciendum vnicum actum, quàm in habitibus. Hoc idem benè ostendit Suarez suprà aliter ad hominem contra Vasquez, quia, si Angelus posset noscere solùm quatuor equos, verbi gratia, & reliquum obiectorum complete ex aliis diuersis, cur, postquam semel in instanti A, nouit eos quatuor equos vnico actu, & alio quatuor leones, & sic de aliis vsque ad numerum adæquatum, non poterit in instanti B, sequenti, retentis ceteris omnibus quos primò habuit, cognitionem mutare quatuor leonum in aliam de quatuor equis, & ita noscere octo equos per duos actus distinctos? Certè in hoc nulla potest esse vel apparens difficultas.

Idem benè ostendit Suarez contra Vasquez.

Fortè cum P. Tannero obiici posset, quòd hi actus essent minùs perfecti. At hæc ratio suprà abundè reiecta est.

SECTIO SEXTA.

De comprehensione angelica.

SVBSECTIO PRIMA.

Certiora præmittuntur.

Disp. 13. de visione à num. 1. ostendi ad comprehensionem naturaliter loquendo requiri Primò, quidditatiuè obiectum cognosci; Secundò, in eo etiam vlteriùs cognosci omnes effectus, quos naturaliter saltem habere potest; Tertiò, vt ea cognitio oriatur per se à potentia æquè perfecta cum obiecto. quod vltimum ibi latè ostendi ex D. Thoma, Scoto & aliis. Vtrùm autem requiratur cognitio eorum quæ de facto etiam sunt in obiecto contingenter, dubium est, sed de nomine: in quo probabiliorem puto negatiuam partem, quia nullus videtur requirere, vt Angelus me comprehendat hic & nunc, illum scire, an hic & nunc moueam manum, vel pedem. & ex secretis cordium manifeste constat: communiter enim tribuitur Angelo comprehensio de inferiori se, & de homine; & tamen non ideò tribuitur cognitio actuum liberorum, quòd scilicet homo aut Angelus inferior libere velit; ergo ex communi acceptione vox *comprehensio* non extenditur ad ea quæ actu cōtingenter eueniunt, &c, vt benè obseruauit P. Suarez, duo videntur confundi ab his, qui ad comprehensionem requirunt cognitionem actuum liberorum, qui in comprehenso sunt; vnum est comprehensio substantiæ Angeli, v.g. alterum est comprehensio illorum quæ illi insunt. fatemur ergo ad hanc secundam comprehensionem necessariò requiri, vt etiam noscantur actus liberi, & alia, quæ talis res quomodocunque etiam contingenter habet: at non ideò ad comprehensionem substantiæ requiritur secunda hæc comprehensio.

30 *Ad cognitionem comprehensiuam requiruntur tres conditiones.*

Probabilius est, ad cōprehensionem nō requiri, vt ea noscantur quæ in obiecto cōtingēter sunt.

Fortè adhuc aduersarij vrgebunt. Ad comprehensionem substantiæ requiri etiam cognitionem eorum actuum, quia illi sunt aliquid existens in eâ, seu pertinens ad eam substantiam. Verùm iam hic iterum fit quæstio de nomine: extenditur enim nimiùm ea significatio, si præter communem acceptionem, vt etiam obseruaui eo loco de visione.

31 *Ad comprehensionē substantiæ, quā etiam requirūt cognitionem actuum liberorum, fuciūt quæstionem de nomine.*

Iuxta communem ergo significationem Primò mihi certum est, naturaliter loquendo Angelum inferiorem non posse comprehendere superiorem, quia non est æquè perfectus ac ille, prout ad comprehensionem requiri iam supposui, siue possit cognoscere omnia quæ sunt formaliter & eminenter in superiori, siue non, de quo statim. Dico *naturaliter*, quia diuinitus potest suppleri ea imperfectio, Deo eleuante Angelum inferiorem ad eliciendam tam perfectam visionem de superiori; quàm potest naturaliter ipse superior elicere, prout eo loco de visione dixi.

Primò ex cōmuni acceptione certum est, Angelum superiorē ab inferiori naturaliter non comprehendi.

Aliam rationem reddit P. Granadus tract. 4. ideò enim ait, inferiorem non posse comprehendere superiorem, quia non cognoscit species impressas superioris, & obiecta illarū specierum: quod requiritur ad cōprehensionem, eò quòd tales species sunt passiones Angeli superioris. Verùm hæc ratio tangit difficultatē statim examinandā. Nūc solùm aduerto, haud satis cōsequenter hæc à Granado doceri: cùm enim alibi doceat, omnia obiecta naturalia à quolibet Angelo cognosci; illæ autem species etiam superiorum Angelorum, & obiecta quæ per illas repræsentantur, sint naturalia; non video quomodo iam neget, eas ab Angelo inferiori cognosci.

Granadus dat aliā rationem pro nostra cōclusione.

Respondeo Primò, Granadū minùs consequenter esse locutum.

32 *Respondeo Secundò Ad Granadum.*

cognosci. Secundò, illud principium Granadi, quòd species sint passiones Angeli, & ab eo effectiuè dimanent, satis à nobis suprà reiectum est.

Secundò certum est, Angelum seipsum & alias creaturas inferiores naturaliter posse comprehendere, si prima & tertia comprehensionis conditio requisita consideretur.

Secundò certum est ex dictis, Angelum se ipsum, aut sibi æquales aut inferiores, siue Angelos, siue creaturas alias, posse naturaliter comprehendere, si prima & tertia conditio ad comprehensionem requisita suprà consideretur: nam etiam cognoscit omnia ea quidditatiuè, & est illis æqualis in perfectione. Imò Granadus addit, quemlibet Angelum comprehendere omnes alios possibiles inferiores se. quod etiam de creaturis materialibus affirmat. Quæ doctrina, quantum ad eam conditionem in comprehensione à me requisitam, quòd scilicet detur æqualitas cognoscentis cum obiecto cognito, & quo ad alteram etiam conditionem, vt cognitio comprehensiua sit quidditatiua, videtur extra omnem controuersiam; quia si Angelus est eis obiectis perfectior, ergo adæquat illa. Præterea videtur etiam clarum, quòd possit omnia ea obiecta seorsim sumpta quidditatiuè noscere: sunt enim naturalia, & ipsò inferiora, cur ergo non poterit habere species quidditatiuas illorum? video tamen non omnino certò inferri ex æqualitate perfectionis, quòd possit etiam quidditatiuè cognoscere illud obiectum, vt statim dicam. Verùm, licet inde non inferatur, certè absolutè non est cur negemus Angelo, posse quidditatiuè cognoscere quodlibet obiectum se inferius. de quo rursus subsect. 3.

SVBSECTIO SECVNDA.

Punctum præcipuum discutitur.

33 *An Angelus se vel alium comprehendat, difficultas magna est propter secundam comprehensionis conditionem.*

MAxima ergo præsentis materiæ difficultas consistit in secunda conditione, an scilicet Angelus possit, naturaliter loquendo, penetrare in se ipso, in inferiori & superiori omnes effectus, quos naturaliter potest producere; & consequenter, an absolutè possit comprehendere, inferiorem quidem in omni sententia de significatione vocis *comprehensio*; superiorem verò etiam in eorum principiis, qui dicunt, ad comprehensionem non requiri æqualitatem cognoscentis cum obiecto cognito. *Ratio difficultatis est.* Rationem difficultatis tetigi eo loco de visione Dei, & eam breuiter insinuo hîc, quia Angelus dicit de facto ordinem ad infinitos actus cognitionis & volitionis specie diuersos, quos potest circa infinita obiecta naturalia specie diuersa in diuersis statibus exercere; continentia autem eorum omnium simul est de facto in ipso Angelo. Præterea continet infinita indiuidua intra quamlibet speciem cognitionis; ergo si omnia, quæ actu continet, debent cognosci in comprehensione ipsius, debebunt actu cognosci infiniti actus specie diuersi, & intra quamlibet speciem infinita indiuidua. quod multum valdè est.

Primò, recentiores quidam huic argumento respondent.

Graues aliqui recentiores videntur huic argumento duobus modis respondere. Primò, negando Angelum continere categorematicè infinitos actus, quia non tot continet, quin plures. Hanc

34 *Contrà est.*

solutionem, vt ex terminis implicatoriam, reieci fusè suprà, vbi probaui his actibus, v.g. quos hodie continet Angelus, non posse vllum ampliùs addi, vnde hodie tot continet, quin plures in posterum; ergo illi determinatè & categorematicè sunt infiniti, nisi velis esse finitos & determinatos, quod non concedis. vide paulò antè dicta.

Secundò alij respondent.

Aliter ergo respondent Secundò, infinita indiuidua in nulla caussa creata contineri; quia Deus debet ad indiuiduationem determinare, vnde consequenter inferri videtur, in nulla caussa creata posse indiuiduū aliquem effectū cognosci.

Verùm hæc etiam doctrina non potest sustineri: aliud enim est, caussam creatam non posse se ad indiuiduationem determinare: aliud, eam non continere indiuiduationem; imò, quia omnes indiuiduationes, seu omnia indiuidua, æqualiter continet, & nihil habet, quod eam magis ad vnum indiuiduum, quàm ad alterum determinet propterea indiget determinatione Dei. Adde, Angelos fortè cognoscere in particulari indiuidua actuum, quos possunt elicere, & consequenter posse se liberè determinare ad hoc præ alio: & idem esset in homine, si Deus illi infunderet cognitionem indiuiduorum. In aliis autem caussis necessariis, quid mirum, si non se determinent ad indiuiduationem; cùm nec ad speciem possint se determinare? Et miror, quòd non hi intulerint, calorem non contineri in igne, quia ignis non se determinat ad calefaciendum, sed debet ab alio determinari, nempe ab approximatione passi, aut à concursu connaturali Dei. *Contrà est Primò.* 35

Porrò, indiuiduationem contineri in caussis, est certo certius, vt alibi ostendi. Et nunc breuissimè insinuo, quia in veris principiis, quæ ex Logica suppono, non est à parte rei alia ratio specifica, quàm omnia indiuidua confusè cognita: atqui caussa continet rationem specificam effectus, ergo & indiuiduationem, quæ est idem: nam ea diuersitas cognitionis claræ aut confusæ non se tenet ex parte caussæ continentis, vt per se est certum.

Secundò hoc ipsum suadetur, quia, vt dixi in Physicis, Deus non aliter determinat ad indiuiduationem, quàm negando concursum ad alia indiuidua, hoc vno excepto: ergo supponitur, hoc contentum in ea caussa. Patet, quia, si non contineretur, non fieret ea caussa potens per hoc, quòd Deus illi negaret concursum ad alia indiuidua: ergo signum est, eam non indiguisse aliquo superaddito, vt contineret; sed potius debuisse coarctari ad vnum, quia nimis multa continebat. Vnde hinc probatur, quod & paulò antè notaui, potiùs nimis magnam esse continentiam, quàm defectum illius caussæ; ergo ex hoc capite non potest saluari, quomodo non sit necessarium, in Angelo comprehenso cognosci infinita indiuidua. *Secundò.*

Tertiò denique reiicitur ea solutio, quia Angelus non solùm infinita indiuidua intra vnam speciem, sed etiam infinita obiecta specie distincta cognoscere potest; ergo de facto habet continentiam infinitorum actuum specie diuersorum, quidquid sit de infinitis indiuiduis. *Tertiò.*

P. Suarez cap. 31. non reputat durum, concedere Angelo se aut alium comprehendenti cognitionem infinitorum actuum: imò omnino vt certum docet, inferiorem posse cognoscere quæcumque in superiori continentur. Addit tamen id non per vnicum, sed per duos actus fieri: quod ad comprehensionem putat non sufficere; debet enim esse vnicus actus: quoad seipsum verò & inferiores omnino certum putat, etiam vnico actu id fieri posse, eò quòd se & inferiorem adæquet in perfectione. Disparitas tamen hæc ex adæquatione perfectionis sumpta non est solida; quia (vt sæpè insinuaui) non sequitur benè, *Hæc potentia est perfectior suo obiecto, ergo potest illud omnino quidditatiuè cognoscere*, vt patet in potentiis materialibus, quæ sunt perfectiores suis obiectis, 36 *Obiectio. Suarez.* *Contrà est.*

obiectis, v.g. calore, colore, & tamen valdè absunt à cognitione perfectè quidditatiua, à comprehensiua verò multò magis. Similiter non repugnat diuinitus vna substantia spiritualis incapax ad comprehendendum obiectum, imò & ad quidditatiuè cognoscendum; capax tamen abstractiuæ cognitionis: quæ enim in hoc repugnantia?

Sententiam Suarez, ob communem auctoritatem, censeo esse probabilem.

Aliam rationem pro hac sententia non adducit Suarez; communis tamen auctoritas valdè illi fauet, propter quam ego etiam puto illam esse probabilem, neque vllum reputo absurdum, si concedatur posse simul ab Angelo infinitos eos actus cognosci, de quibus in ratione dubitandi agebatur: sæpè enim dixi, eam cognitionem infinitorum esse finitam.

37 *In contrarium adhuc formari potest hæc obiectio.*

Dico *probabilem*; nam potest in contrarium adhuc sic vrgeri ratio suprà facta: Angelus dicit ordinem essentialem & transcendentalem ad omnes cognitiones, quas potest naturaliter in omni statu diuisiuè facere; hæ autem sunt cognitiones determinatæ & explicitæ de omnibus obiectis possibilibus & naturalibus: hæc enim omnia sunt obiecta naturaliter cognoscibilia ab Angelo; & etiam de supernaturalibus, quæ saltem, postquam fuere, cognosci possunt actu naturali ab Angelo; ergo ille actus de facto continetur in Angelo, vt quid naturale; ergo Angelus cognoscens in se omnes has cognitiones naturaliter possibiles, necessariò debet cognoscere omnia obiecta possibilia distinctè & clarè, eo modo quo in visione distincta albedinis potest Angelus distinctè albedinem cognoscere, licet non quidditatiuè; ergo & naturaliter poterit cognoscere vt possibilia, etiam antequam sint, entia supernaturalia, quæ per eos actus cognoscerentur, postquam de facto existerent; hoc autem est absurdum, ergo.

Hoc argumentum Suarez omisit, vtpote quo eius principium redarguitur.

P. Suarez omisit hanc obiectionem, qua euidenter redarguitur ipsius principium, scilicet Angelum naturaliter non posse, neque quoad *an est* res in substantia supernaturales cognoscere. cuius contrarium ex hoc argumento euidenter sequitur: nam etiam Angelus potest habere actum naturalem (supposita iam reuelatione obiecti supernaturalis) quo cognoscat tale obiectum supernaturale, sicut de facto hæretici habent circa mysteria gratiæ; ergo Angelus
38 cognoscens in se omnes actus naturales, quos potest habere, cognoscit inter illos distinctè actum naturalem; quo, supposita reuelatione, cognoscit obiectum supernaturale, etiam quoad substantiam; ergo rursus in eo actu cognoscit ipsum obiectum: iam ergo naturaliter potest cognoscere obiectum supernaturale, quoad *an est*, etiam antequam existat aut reueletur: nam hæc comprehensio non pendet ab vlla reuelatione; licet actus ille naturalis, in quo cognoscitur obiectum supernaturale, pendeat postea in sua existentia à reuelatione præuia.

Primò respondeo obiectioni suprà factæ.

Quid sit comprehensio strictissima.

Difficilis obiectio, quam disput. 13. de visione num. 5. tetigi, & ob quam, dixi valdè probabilem esse sententiam negantem, posse ab Angelo naturaliter creaturam aliquam in prædicto sensu comprehendi: num. verò 2. duas distinxi comprehensiones; vnam *strictissimam*, quæ omnino penetrat quidquid est in obiecto formaliter & eminenter, seu terminatiuè, id est, omnes terminos, quos obiectum comprehensum respicit essentialiter, inter quos etiam comprehenduntur termini potentiæ obedientialis; quam potentiam ibidem supposui esse essentialem subiecto: &, iuxta hanc acceptionem comprehensionis, ibi negaui, naturaliter loquendo, Angelo comprehensionem perfectissimam alicuius obiecti. in quo conueniunt ferè omnes auctores, & argumentum suprà factum de terminis supernaturalibus satis id conuincit. Aliam ibi distinxi comprehensio- 39
nem minùs rigorosam, vocatam tamen comprehensionem communiter; quando in obiecto comprehenso cognoscuntur omnes effectus solùm naturales, item & naturales termini. Et in hoc sensu dico, in præsenti propter communem auctoritatem posse Angelo concedi cognitionem comprehensiuam sui, & Angelorum inferiorum.

Quid sit comprehensio minùs rigorosa.

Respondeo Secundò obiectioni.

Ad obiectionem verò num. 37. respondendum est, Angelum non continere adæquatè cognitiones naturaliter in se possibiles: hæ enim maiori ex parte in speciebus impressis continentur. quod licet non impediat, ne Angelus in se cognoscere possit eas cognitiones, quandoquidem illas respicit transcendentaliter (vt eo numer. 2. de visione contra aliquos recentiores ostendi;) sufficit tamen, vt non possit Angelus in se ipso quantumcumque comprehenso perfectè cognoscere eas cognitiones, sed solùm quoad *an est*. Vlteriùs, cùm cognitiones non contineant obiecta, fit vt in cognitione tamquam in medio nequeat obiectum perfectè cognosci; ergo Angelus deueniens ad cognitionem obiectorum per duo media valdè imperfecta in ratione continentium obiectum, necessum est vt imperfectissimam de obiectis possibilibus cognitionem habeat. Hanc autem non est absurdum naturaliter illi concedere de omnibus rebus possibilibus. Quòd si comprehendat alias caussas, quæ adæquatè suos effectus continent, vt ignem verbi gratia respe- 40
ctu caloris; cognoscere poterit ibi quidditatiuè infinitos calores, aut luces infinitas in sole, & sic de similibus caussis. Non est autem inconueniens, Angelum naturaliter cognoscere quidditatiuè infinitum aliquod numero in vno aut altero genere.

Vlterior ratio respondentis est.

Roboratur.

Replicabis.

Respondeo.

Quòd si contra dicta obiicias, etiam in Angelo cognosci species ipsas possibiles de omnibus obiectis, ideóque in ipso simul & specie tamquam in caussa adæquata, posse quidditatiuè cognosci omnes cognitiones possibiles. Respondeo facilè, species illas cognosci quidem in Angelo, non tamen quidditatiuè, quia non continet illas eminenter, sed purè est subiectum illarum, sicut materia respectu formæ, vt suprà contra P. Granadum docui: vnde cùm in Angelo non cognoscantur perfectè species, non cognoscitur perfectè cognitio, quæ est effectus eius speciei: quia vt effectus cognoscatur quidditatiuè, non sufficit quæcumque cognitio caussæ, sed debet esse quidditatiua.

SVBSECTIO TERTIA.

Duæ illationes ex præcedentibus.

Hinc Primò infertur, & contra Granadum ex ipso Granado ostenditur, Angelum non posse se, vel alium inferiorem comprehendere naturaliter.

Ex his colliges Primò contra P. Granadum suprà relatum, non esse tam manifestum quàm ipse iudicat, posse quemlibet Angelum comprehendere se, & omnes quascumque creaturas, diuinitus possibiles, se inferiores. Imò meo iudicio contrarium est probabilius: & quidem ex ipsius Granadi sententia facilè id probo: nam cùm species omnes, quibus Angeli cognoscunt, sint proprietates dimanantes ab essentia Angeli; sequitur, Angelum in se ipso comprehenso cognoscere actu quidditatiuè & perfectè omnes species

species intentionales de omnibus obiectis etiam inferioribus se, & consequenter vnico actu cognoscere clarè & distinctè omnes actus cognitionis possibiles, quos circa omnia obiecta inferiora diuisiuè posset facere. Est autem procul dubio valdè durum, concedere actu Angelo cognitionem quidditatiuam & comprehensiuam tot specierum intentionalium, & actuum infinitorū, tam quoad indiuidua intra quamlibet speciem atomam, quàm quoad infinitas species, imò & genera subalterna cognitionum, quæ fieri possunt circa infinitas creaturas specie & genere subalterno diuersas, quæ sunt possibiles infra quemlibet Angelum.

Granadus fortè dicet.

Dicet fortè, solas species de rebus huius vniuersi esse proprias passiones Angeli, ideòque has solas debere cognosci quidditatiuè in Angelo. Sed

Contrà est.

contrà, quia, cùm supponat Angelum posse naturaliter comprehendere omnia alia possibilia, etiam non contenta in hoc vniuerso se inferiora; gratis dicet, harum rerum species esse proprias passiones, non verò species de aliis rebus: non est enim vllum argumentum, vt dicamus species angelicas de iis rebus eius esse passiones, nisi quia naturaliter potest cognoscere has res: atqui alias etiam potest cognoscere naturaliter, vt supponimus: ergo etiam illarum species sunt passiones Angeli. Respondebit adhuc, Angelo cognitionem huius vniuersi non solùm esse possibilem, sed etiam deberi, ideòque species de illo esse Angeli passiones. Sed contrà, quia vltra naturalem capacitatem noscendi res huius vniuersi nullum

Respondebit adhuc Granadus. Contrà est.

42 aliud fundamentum esse potest, vt adstruatur tale debitum. Certè ego nec inuenio, nec in vllo auctore aliquod fundamentum vidi, pro eâ speciali exigentia, ergo.

Primam illationem suprà positam probo.

Absolutè autem probo illationem suprà positam, siue tales species sint passiones, siue non, quia possibile est aliquod obiectum in perfectione inferius potentiâ cognoscitiuâ, quod tamen ab ea potentia cognosci nequeat; ergo non benè infertur, *Angelus est perfectior omni alio infra se, ergo poterit illa omnia quidditatiuè cognoscere.* Consequentia videtur bona; antecedens est certum, quia potentia visiua leonis perfectior est in entitate, quàm sonus; & tamen non potest vllo modo cognoscere sonum. Idem è contrario de pœnitentia auditiua respectu lucis, aut etiam respectu aliorum accidentium materialium, quæ non percipiuntur per sensus. Nec sufficit dicere, id verum esse in potentiis materialibus, non autem in spirituali intellectiua. Hoc, inquam, non sufficit, quia sicut se habet spiritualis potentia ad obiectum spirituale, ita materialis ad materiale: neque vlla in hoc potest

Obuiatur replica.

assignari disparitas; ergo, sicut non est de ratione potentiæ materialis cognoscitiuæ, posse cognoscere omnia obiecta materialia se inferiora, ita neque de ratione spiritualis est cognoscere omnia spiritualia se inferiora. Quo argumento alibi vsus sum ad probandum, non esse de ratione potentiæ cognoscitiuæ spiritualis se extendere ad omnia obiecta possibilia.

Roboratur illatio.

43 Constet ergo, non esse positiuum argumentum ad tribuendam Angelo vim cognoscendi quidditatiuè omnia possibilia se inferiora; ergo non est certum, ea omnia ab Angelo quolibet posse nosci, quid dicam comprehendi? Fortè in re multi, fortè etiam omnes, possunt, quia ad talem vim comprehensiuam non requiritur infinita perfectio; at nobis non ideò licet eam omnibus tribuere, quia etiam non sequitur ex natura intellectuali creata, vt sic. Quod si non sequitur, probabilius videtur aliquas esse possibiles tales naturas, siue existant actu, siue non, quæ ab Angelis non possint comprehendi; licèt quoad cognitionem quidditatiuam non ita exactam, probabilius putem eos posse omnes substantias se inferiores noscere, vt dixi subsectione primâ.

Secundò infertur contra P. Suarez. eum malè explicare cur Angelus inferior non comprehendat superiorem.

Secundò infero, Patrem Suarez non bene explicasse, cur Angelus inferior non possit comprehendere superiorem: est autem eius ratio, quòd inferior, licèt possit cognoscere omnes species, quas superior habet, & quæ in illo continentur eminenter; non tamen per vnicum actum, sed per multos. id quod ad comprehensionem ait non sufficere: perinde ac si quis vno actu nosceret omnes creaturas possibiles in se ipsis, alio verò Deum; videret sine dubio illum, non comprehenderet; ergo nec Angelus inferior superiorem. Infertur, inquam, id non solidè dici, quia, licèt, quando non cognoscitur in causâ effectus, non comprehendatur causa, etiamsi noscantur duobus actibus causa & effectus (quod probat exemplum allatum de visione Dei;) at si effectus videatur in causâ, & 44
media pars effectuum vno actu videatur, altero verò actu altera media pars; non video, cur duo illi actus non sint futuri comprehensio causæ, quandoquidem iam penetratur causa, quantum penetrabilis est ex parte obiecti. Vnde, nisi recurratur ad æqualitatem in perfectione, quam nos requirimus; non potest eis cognitionibus negari ratio comprehensionis; ergo, si Angelus habet virtutem cognoscendi in superiori substantiam, & effectus eius substantiæ in ipso, licèt id non præstet vnico, sed duobus actibus, sanè illum comprehendet.

Tertiò infertur, non rectè etiam alios negare, ab inferiori posse propriè comprehendi superiorem Angelum. Probatur. Primò.

Tertiò infertur, non rectè etiam alios negare, ideò ab inferiori posse propriè comprehendi superiorem Angelum, quia, si semel posset comprehendere hos existentes se superiores, posset, etiam omnes possibiles, quantumuis perfectiores. quod videtur absurdum. Infertur, inquam, hoc non solidè dici. Primò, quia consequentia hæc nulla est, *Potest Gabriel comprehendere Michaëlem vno gradu se superiorem; ergo poterit alterum Angelum mille gradibus se superiorem*: est enim argumentum à minori ad maius affirmatiuè, quod haud dubiè

Secundò.

non concludit. Secundò, quidquid sit de comprehensione, cùm hi auctores admittant, saltem duobus actibus inferiorem posse cognoscere omnia quæ ad superiorem spectant: rogo, an ibi habeat vim ea consequentia, *Inferior saltem per duos actus potest noscere quæ ad superiorem spectant,* 45
ergo quæ spectant ad omnes possibiles, quantumuis perfectos, an non? Si non valet consequentia in ordine ad noscendum, multò minùs valebit in ordine ad comprehendendum: si verò valet, & non reputatur consequens illud absurdum, nec debebit absurdum reputari in ordine ad comprehensionem.

Absolutè censeo, non posse comprehendi quemuis ex superioribus à quouis ex inferioribus.

Absolutè putarem non posse comprehendi quemlibet ex superioribus à quolibet ex inferioribus: quia, si adhuc in præcedentibus dixi, dubium esse, an possit quemcunque ex inferioribus; à fortiori erit incertum de superioribus, vbi ob excessum in perfectione maior est difficultas; maximè, si vera est sententia asserens; possibilem esse substantiam aliquam naturalem, cui sit connaturalis visio Dei, gratia habitualis, &c. Si enim Angeli talem substantiam possent comprehendere naturaliter, possent etiam quidditatiuè cognoscere naturaliter dona gratiæ vt possibilia.

quod tamen meritò à meliori parte Doctorum
negatur.

Hactenus dicta adhuc explicantur.

Hoc autem intellige de comprehensione, oon
solùm iuxta meam acceptionem pro cognitione
procedenti ab æquali principio: nam in hoc sen-
su certum est, oaturaliter oon posse, nec quidem
vnicum ex superioribus comprehendi ab infe-
46 riore; sed in omni senteotia, etiam eâ, quæ solùm
requirit pro comprehensione cognitionem cla-
ram eorum quæ sunt formaliter & eminenter in
tali re: de hac enim sola cognitiooe procedit ar-
gumentum à me paulò antè factum. Quomo-
do autem diuinitus etiam inferior possit com-
prehendere superiorem, dixi alibi, fieri posse
Deo supernaturaliter eleuante inferiorem ad tam
perfectam cognitionem habendam de superiori,
quàm poterat habere ipse soperior natoraliter
de se, in quâ eleuatione nollum sine dubio appa-
ret absurdum.

Angelus inferior potest diuinitus cōprehendere superiorem.

SECTIO SEPTIMA.

De compositione seu iudicio.

Quid sit iudicium.

IVdicium dici solet in nobis, *compositio* aut *diui-
sio*, non quia constet ex multis actibus realiter
inter se distinctis (soppono enim ex libris de Aoi-
ma esse qualitatem simplicem) sed qoia ad illam
præcedunt duæ appreheosiones distinctæ, vna, quâ
subiectum secundùm se, altera, quâ prædicatum; &,
si vis, etiam tertia, quâ copula apprehendator: quæ
omnia posteà intellectus cooiungit per vnicum
actum affirmatiuum, qui dicitur compositio;
disiungit verò per negatiuom, qoi diuisio dicitur.
Iam ergo, supposito in Angelo iudicio iodiuisibili,
quo asseotitur Deum esse, seipsum existere, &c.
dubitatur, an ibi sit compositio.

Duplex iudicij compositio esse potest.

Vt aotem in hac materia clariùs procedamus,
aduertendum est, duplicem posse in præsenti com-
positionem excogitari, vnam quasi realem, quæ
47 in eo præcisè consistit, qoòd io intellectu præ-
cesserit apprehensio, & posteà secutom fuerit io-
dicium. qui duo actus videntur quamdam inter
se compositiooem constituere, siue inter se vnian-
tur, siue non; sed vnus tantùm prærequiratur ad
alium, à quo iam abstraho: spectat eoim aliò. Vn-
de difficultatem hanc ooo propono sub terminis
compositionis, sed clariùs, no Angelus ante iodi-
cium debeat habere apprehensionem eius obiecti.

Prima iudicij compositio.

Secunda.

Altera compositio magis intricata in ipso iudicio
reperitur, noo ratione sui; quia, vt dixi, soppono il-
lud esse iodiuisibile; sed quasi ex parte obiecti, eò
quòd obiectum videtur diuidere, & quasi in ipso
compositionem ugnoscere, aliquid per modum
prædicati, aliquid per modum subiecti cognoscen-
do, & tertium per modum copolæ connectentis
ea duo extrema, licet id per vnicum præstet actum:
quando enim dico, *Petrus est animal*, aliquam vi-
deor inter ea duo distinctionem agnoscere, aut
saltem per modum distinctorum videor ea duo
cognoscere: ideò eoim *τὸ est* vocatur copula pro-
positionis, quæ extremum connectit; copola au-
tem semper dicit ordinem ad duo. Est autem val-
dè difficilè explicare, in quo is modus concipiendi
consistat, seu quid illud sit, nec potest cum funda-
mento ab Angelo ea compositio excludi, nisi in se
priùs benè explicetur, alioqoin negabimus illi
quod oescimus.

Dicet quis, eā compositionē esse ratione nostra.

Dicet quis, eam compositionem esse ratione
nostra, qoia per rationem prædicatum distinguit
à subiecto. Sed cootrà, quia in multis iudiciis af-
firmatur identitas etiam per rationem inter præ- 48
dicatom & subiectum, vt verbi gratia, quando di-
co, *Homo est animal rationale*, etiam ratione nostra:
non enim potest dici, quòd simul ipso iudicio ea
duo distinguam ratiooe; & tameo simoi dicam,
ea esse idem ratione; in eo autem iudicio est tota
difficultas: nam etiam vtor ibi eo verbo *est*, seu
copula propositionis, quæ eo ipso videtur deoota-
re duo extrema.

Contrà est.

Probabilius ea compositio non est aliud, quàm ordo quidam ad præuias duas & distinctas apprehēsiones de prædicato, & de subiecto.

Crediderim, eam compositionem oihil aliud
esse, quàm ordinem quemdam ad præcedeotes
duas & distioctas apprehensiones, voam de præ-
dicato, alteram de subiecto: quas ad iudicium ne-
cessarias esse diximus, vt sensus illius iudicij sit,
ea, quæ per duos actus, ac si esseot distincta, con-
cepi, sunt vnum qoid seo realiter idem inter se.
Vnde illud iudicium facit compositionem, qua-
tenus relationem dicit ad illod obiectum, vt priùs
cognitum duobus actibus distinctis: ideóque si
semel dicamus non præcedere duas apprehen-
siones distinctas prædicati & subiecti, ooo po-
test dubitari, quio non sit talis compositio in
actu iudicij.

Obiectio Prima.

Dices Primò, siue præcedant, siue non, tales
apprehensiones, semper Angelus verbi gratia di-
cit, *Homo est animal rationale*; ergo semper debet
facere eam compositionem. Conseqoentia est bo-
na; aotecedens verò probatur, quia non potest vllo
modo percipi, quomodo ille cognoscat eam enti-
tem, & non eognoscat esse animal rationale; ergo
semper debet coniungere ea duo. Respondeo, ne-
gando antecedens: non enim dicit Angelus, *Ho-
mo est animal rationale*; quia dum formalissimè 49
noscit hominem, noscit animalitatem & rationa-
litatem: quæ idem omnino sunt inter se; sicut
qui ex parte subiecti dicit *albedo*, non ponit eam-
dem rursus deinde ex parte prædicati, *albedo est
albedo.* duo ergo illa nomina, seu voces, *homo &
animal rationale*, sunt distinctæ respectu nostri,
qoia per vnam uoscimos eam entitatem in ordi-
ne ad accidentia ista externa; per alteram verò in
ordine ad discursum & sensationem; vnde eas
posteà inter se coniungimus: at si intuitiuè &
quidditatiuè illa res conciperetur, vnicus tantùm
esset conceptus, vna vox, neque ibi esset prædica-
tum & subiectum.

Respondeo.

Confirmo.

Confirmo & explico: Visio, quia intoitioa est,
etiamsi videat duo, albedinem v. g. & eius vbica-
tionem (vt fusè alibi ostendi, quia uon sola vide-
tor albedo, sed & vbi sit) non tamen facit vllam
talem compositionem, *albedo ibi est*; sed indiuisi-
biliter totum videt per modum vnius, nec præce-
dit visio albedinis secundùm se, & posteà vbicatio-
nis, ac tandem vtriusqoe coniunctio: vode dixi
alibi, Deum non cognoscere per modum compo-
sitionis & diuisioois, sed indiuisibiliter ad mo-
dum, quo potentiæ nostræ externæ sua percipiunt
obiecta, & eorum vbicationes.

Qui Deus cognoscat per iudicium.

Obiectio Secunda.

Dices Secuodò, Saltem in iudiciis negatiois ne-
cessariò debet esse, non quidem compositio, sed
ordo ille ad duo: nam qui dicit, *Homo non est equus*,
iam ibi dicit doo, hominem, & equum. Respondeo,
in his nullam esse difficultatem: cùm enim homo
realiter distinguatur ab equo, quòd coocipiantur 50
vt duo, & non vt identificata inter se, non inclu-
dit vllam repugnantiam. An autem ille actus pro-
cedat à duabus speciebus, vna de homine, altera
de equo, dictum est suprà, & res est à præsenti dif-
ficultate aliena.

Respondeo.

Ex his ergo constat, punctum præsentis dubij
totum reduci ad primā difficultatem soprà positā;
ideò

ideò si ostenderimus, Angelum non indigere præuiis iis inadæquatis apprehensionibus, simul ostendemus, nec primam nec secundam compositionem in eorum iudiciis inueniri.

Concluditur Primò, Angelum in his, quæ clarè & immediatè noscit, non prærequirere apprehensiones distinctas, ideóque non noscit componendo aut diuidendo.

Conclusio ergo prima sit. Angelus in his, quæ clarè, euidenter & immediatè cognoscit, non prærequirit apprehensiones distinctas, ideóque non cognoscit componendo aut diuidendo. Ita D. Thomas quæst. 58. artic. 4. & Thomistæ ibi, Ægidius, Durandus, & alij, quos refert P. Suarez suprà cap. 32. qui sine distinctione, & vniuersaliter negant Angelis omnem compositionem; ipse verò Suarez num. 6. conclusionem hanc nostram defendit. Ex dictis verò à nobis paulò antè facilis ratio deducitur: cùm enim Angeli intueantur clarè & quidditatiuè res, ac prout sunt in se, non requirunt vllo modo præcedentes apprehensiones, vt determinentur; sed indiuisibiliter cognoscunt eo modo, quo paulò antè de visu diximus: video enim immediatè librum illum supra asserem, nec affirmat oculus, Liber est supra asserem, nec vllam facit compositionem, nec præuias requirit apprehensiones, vnam de libro, alteram de assere, & tertiam de vbicatione suprà.

Ratio conclusionis.

51

Conclusio hæc ampliùs declarabitur aliquarum obiectionum, quæ fieri possunt contra illam, solutione.

Obiectio Prima.

Primò ergo obiicitur, Intellectus noster semper facit eiusmodi compositionem, etiam in his quæ immediatè intuetur: nam licet visus non dicat, *Albedo est supra asserem*; si tamen id quod oculis intuemur, velimus mente declarare, debemus ad eam compositionem recurrere; *Albedo est vbicata ibi.* quo actu fit formalissimè compositio.

Respondeo.

Respondeo, verum quidem esse, sæpè fieri à nobis etiam in talibus casibus compositionem, quia vtitur intellectus cognitionibus abstractiuis & imperfectis, illa, verbi gratia, quam de albedine secundùm se habebat, & quam de vbicatione in tali loco, abstrahendo ab hac albedine, vel alio quolibet corpore: & tunc operatur, quasi non videret immediatè eam vnionem: at Angelus cùm habeat eas omnes cognitiones claras & immediatas, numquam recurrit ad formanda iudicia tali modo, sed vel in primo iudicio, vel in altero omnino simili perseuerat. Quòd si etiam nos in primo eo iudicio intuitiuo perseueraremus, numquam circa tales res haberemus eiusmodi compositionem: nam actus ille intellectus, quem de albedine vbicata ex præsenti visione habuimus, non fuit magis compositus, quàm ipsa exterior visio.

Obiectio Secunda.

Obiicitur Secundò, hanc doctrinam veram quidem esse, quando Angelus noscit prædicata identificata rei, v. gr. hominem & animal rationale: tunc enim, sicut in obiecto nulla est compositio, ita nec in actu: at quando Angelus noscit hominem v. g. habentem aliquod accidens, maximè quando de nouo illud habet, vt hominem esse album aut calidum, qui antè non erat, non posse sine compositione rem declarari, quia debet coniungere seu componere conceptum illum, quem anteà habebat de homine, cum alio nouo conceptu albedinis, eodem prorsus modo ac nos, ergo facit tunc compositionem. Respondeo, eo casu non vti Angelum prima specie, quam de homine habebat, sed albedinem illam v. gr. in se, & hominem ac vnionem intuitiuè cognoscere nouo conceptu independenti prorsus à priori, quem de homine habebat: ac si diceret, Video hominem, albedinem, & vtriusque vnionem.

52

Respondeo.

Replicabis.

Quòd si vrgeas, Ergo tunc prior ille conceptus erit impertinens, quia secundus cognoscit hominem, sicut prior, & prætereà albedinem sibi vnitam; respondet P. Suarez, negando consequentiam, quia per secundum conceptum homo solùm in obliquo cognoscitur. Solutio hæc dura alicui videtur, quia si Angelus dicit, *Petrus est albus*, ergo hominem noscit in recto, non verò in obliquo, eodem planè modo quo nos. Nihilominùs defendi adhuc potest doctrina Suarij, & responderi, hominem in obliquo ideò tunc ab Angelo nosci, quia non dicit tunc Angelus, *Homo est albus*, vt contendit obiectio; sed, *Albedo est in homine*, intuendo clarè vnionem albedinis cum homine, vt dixi. Secundò potest obiectioni secundæ responderi, nullam esse difficultatem, etiamsi tunc concedamus, eumdem hominem duplici actu cognosci, & vtroque quidditatiuo, vno solum hominem, & altero cum albedine simul: neque enim ideò sequitur, esse otiosum aliquem ex illis, quia quando diuerso modo obiectum cognoscitur, nulla est in intellectu otiositas, vt alibi sæpè dixi. & necessariò hoc debet admittere Suarius, omnésque benè sentientes: nam quando Angelus noscens quidditatiuè Petrũ vnico actu verbi gr. & alio leonem, posteà autem tertio actu, iudicio scilicet negatiuo dicit, *Petrus noster est leo*; necessum est vt in isto secundo iudicio in recto cognoscat iterum quidditatiuè aliquod ex obiectis, quæ per alios actus distinctos nouit, etiam quidditatiuè. nec potest dici, eum teneri tunc actus priores deponere; id enim sine fundamento diceretur.

Respondet Suarez.

Solutio Suarij durior est.

Respondeo tamen cum Suario ad replicam.

Respondeo Secundò.

53

Conclusio Secunda est, Angelum facere compositionem, dum rem abstractiuè & obscurè quasi discurrendo cognoscit. Suarez probat.

Secunda conclusio. Quando abstractiuè & obscurè, & quasi discurrendo Angelus cognoscit aliquod obiectum, necessum est vt componat non secùs ac nos. Id quod rectè declaratur à P. Suarez suprà in actibus fidei, siue humanæ, siue diuinæ: nam priùs quàm isti propositioni, *Deus est trinus & vnus*, assentiatur Angelus, oportet vt apprehendat terminos, imò & motiua ad credendum hoc; quibus adhuc positis, est in potestate ipsius assentiri aut dissentiri. Et ad hoc facit, quod docet D. Paulus; *Quomodo credent, si non audierint?* (quod idem est in Angelis ac in hominibus;) illa autem auditio est apprehensio, quia per illam formaliter non iudicat Angelus, sed solùm apprehendit terminos, quibus posteà vel assentitur credendo, vel non credendo dissentitur: atqui suprà ostendi, totam compositionem in nobis fieri propter eam dependentiam à præuiis apprehensionibus; ergo erit etiam in Angelis, vnde in hoc sunt Angeli nobis omnino pares. Idem est, quando non certò, sed opinando ex variis coniecturis Angelus aliquam veritatem deducit circa actus v. g. liberos, quos immediatè non intuetur, vel circa futura; & denique respectu omnium eorum, quorum non habet certam quidditatiuam immediatam cognitionem. 54

Roboratur.

Obiicies.

Fortè dices, Angelus habens aliunde quidditatiuam notitiam actuum eorum, saltem vt possibilium, cùm primùm dantur sufficientia motiua ad iudicandum, poterit habere talem cognitionem affirmatiuam sine compositione, qualem habuisset, si non præcessissent eiusmodi apprehensiones; ita vt diuersitas se solùm teneat ex parte prærequisitorum, non autem ex parte iudicij secuti. Respondeo, id omnino repugnare: nam cùm actus ille sit necessariò abstractiuus, non potest Angelus illum facere intuitiuum, & consequenter nec potest illi dare eam formalem & intrinsecam

Respondeo.

intrinsecam iodependentiam ab apprehensionibus præuiis; sed necessariò actus ille dicet ordinem intrinsecum ad eas, noo aliter ac oostri omnes actus, quos ob eum otdinem dixi suptà facere talem compositionem.

SECTIO OCTAVA.

De discursu Angelorum.

55 *Triplex est discursus. Primus discursus est, dum vno actu vnum obiectum in alio noscitur.*

SVpponendum est, triplicem posse esse discursum. Primus est, quando voico actu reali cognoscitur vnom obiectum in alio, verbi gratia cognoscens caussam oosçit ibi contineri effectum, ideo effectum vt possibilem in eo cognoscit. Discutsus hic dicitur virtualis, quia formaliter ex patte cognitionum noo transit intellectus ex vna ad aliam, licet per vnicam cognitionem transeat ex vno obiecto ad aliud. De hoc autem dubiom oon est, quin possit Angelo conuenire: est enim perfectissimus actus, quia in suo obiecto primariò penetrat terminos, quos tale obiectum respicit. Vode & ipsi Deo oon repugnat, imò oecessariò ei eoooenit, dum in se creaturas, & se in creatutis cognoscit.

Secundus discursus est, dum ex vna cognitione ad aliam pergitur occasionaliter.

Secundus ergo discutsus est, quando ex vna cognitione pergimus ad aliam occasionaliter; quia per illam excitator species de alio obiecto: quo sensu etiam noo oegatur Angelo discutsus: nam propter similitudinem obiectorum inter se, potest ex cognitione vnius excitari ipsi species de altero, vt in nobis sæpè eootingit. Verùm hic non est propriè discutsus.

Aduerte tamen contra nonnullos, io eo etiam discursu requiri prioritatem natoræ vnius cognitiooís respectu alterius: licet enim non sit formaliter consequentia inter illas; ea tamen, quæ excitat speciem pro altera, debet esse sine dubio
56 natura prior altera. Vtrùm autem debeat in eodem iostanti reali existere, an sufficiat præcessisse priùs tempore, vt videtur contingere in memoria nostra, dixi hac disp. num. 20. vbi tamqoam probabilius hoc vltimum docui.

Tertius & proprius discursus quis sit.

Tertius ergo & proprius discutsus est, qoando ex aliqoo medio cognito infertur coniunctio duorum extremorum inter se, qoæ cognita sunt vt identificata illi medio; vel è contrario negaotur inter se, quia cognoscuntur vt diuisa in medio. Hic autem fit per actus distioctos realiter in nobis: oam in Deo aliquando posse inueniri per distinctos solùm ratione aut virtualiter, dixi in materia de scientia Dei.

SVBSECTIO PRIMA,

Prima pars nostræ sententiæ.

Prima conclusio est, Angelum circa obiecta euidenter & quidditatiuè cognita non discurrere. Ratio conclusionis.

COnclosio sit. Circa ea obiecta, quæ quidditatiuè & euidenter cognoscit, non admittit per se Angelus discursom. Hæc est communis inter Thomistas, de quâ P. Suarez cap. 33. Ratio est, quia io his, quæ euidenter & quidditatioè cognoscit vnico indioisibili actu, noscit caussam & effectum in ea conteotum, & contrà in effectu caussam ab eo respectam; noo ergo potest tunc vlteriùs discurrere. Dixi *per se*, propter limitationem in secuoda conclusione ponendam.

Obiectio Prima. Respondent Vasquez & Suarez.

Obiicies Primò, Aliquæ sunt veritates per se mediatæ, id est, quæ à oullo intellectu cognosci possunt, nisi in aliquo medio, ergo respectu illarum discurrit Angelus. Vasquex ocgat antecedens: P. Suarius illud distinguit, & benè: si enim, ait, veritas sit existens, oulla erit quæ immediatè nequeat cognosci, quia in se potest videri, etiamsi non videatur eius caussa, à qua essentialiter peodet, si verò veritas sit adhuc in statu
possibilitatis, aliquæ sunt, quæ neque ab Angelo possunt cognosci, nisi in aliquo medio. V.g. eclipsis futura non potest in se cognosci, debet ergo cognosci io motu solis & lunæ vsque ad oppositionem ioter se, qui motus est caussa eius eclipsis. 57
Dixi, hanc distinctiooem esse bonam; debet tamen intelligi naturaliter loquendo, quia diuinitus posset iofundi Angelo species intuitiua eclipsis futuræ in se, & non io caussa, sicut de aliis obiectis futuris.

Limito responsionem.

Respondendum ergo est obiectiooi, admittendo antecedens pro præsenti quæstione, negando tamen consequentiam: quia ea veritas licet cognoscatur mediatè, cognoscitur tamen eodem acto quo medium ipsum, & consequenter sine discurso formali. Et hinc respondetur etiam alij obiectiooi, quæ posset fieri ex rebus futuris, v. g. circa eclipsin solis, quæ sine discursu non videtur posse ab Angelo cognosci. Respondetur, inquam, eodem actu quo Angelus noscit motum solis & lunæ, noscere etiam ex eodem motu secuturam eclipsim; vnde nullus est ibi formalis discutsus, sed cognitio effectus in sua caussa per vnicum actum.

Respondeo absolutè ad obiectionem.

Hinc & alij obiectioni respondetur.

58 *Obiectio Tertia.*

Obiicies Tertiò, io materia de scientia Dei à me dictum, ex cognitione Dei comprehensiua sui & creaturarum in se, oriri aliam ratione nostra cognitionem, qua creaturæ noscuotor in se ipsis, & in recto; ergo Angelus etiam si noscat quidditatiuè calorem in igne, poterit inde aliom actum realiter distinctom elicere, qui calorem in se seu in recto cognoscat; ille autem erit discorsus formalis, ergo. Respoodeo, actum illum omnino posse haberi ab Angelo. Qood sufficienter probatum est à me loco citato de Deo. Et videtur esse eadem ratio pro Angelis, cum hac tameo differentia, quòd Deus ob simplicitatem summam non potest illum actum habere realiter distinctum; at in Angelo, vtpote realis compositionis, & plurium actuum inter sa etiam realiter distinctorum capaci, potest etiam realiter esse distinctus; nego tamen illum esse discursum formalem, de quo agimus: nam hic necessariò debet oriri ex præmissis, in quibus duo extrema identificantur cum vno medio, & inde deducuntur vnita inter se; oihil autem tale habet prædictus actus, qoi non infert cognitionem nouæ identitatis, sed circa idem prorsus obiectum anteà in obliqoo cognitum, nouam cognitionem eiusdem in recto. Quòd si adhuc velis insistere, & dicas eam cognitionem vocandam discorsum, quæstio erit de nomine, in qua, re intellecta, non
ero tibi contrarius. At in conclusione nostrà non negamus Aogelo talem discursum, sed illum qui sine controuersia ab omnibus iudicatur verus discursus. 59

Respondeo.

Quarta obiectio difficilior.

Quartò difficiliùs obiicies, Potest aliquando res futura (alioquin cognoscibilis naturaliter ab Angelo) peodere à coocursu duarum caussarum, cum vna alia tertia. scit Angelus eras v.g. futoram eclipsim, scit etiam alium planetam habiturum concursum cum altero: ex quibus duabus caussis, eclipsi scilicet, & altero concursu, pendet pluuia, aut ventus, aut quilibet alius effectus, ita vt vna ex illis caussis cessante, talis noo sequeretur effectus: tooc si argumentor, In tali casu eclipsis futura cognoscitur ab Angalo

P. Suarez ait Angelum, non posse vno actu noscere obiecta inter se disparata.

Angelo per diuersum actum ab eo, quo diuersorum planetarum concursus: cùm enim sint obiecta inter se disparata, non video cur debeant vno actu necessariò nosci. imò P. Suarius diceret, non posse vllo modo vnico nosci, quia non repræsentantur eadem specie: ergo tunc necessariò debet habere tertium actum, quo inferat, *Ergo erit pluuia.* Patet consequentia, quia neuter ex illis actibus prioribus noscit pluuiam: cùm enim quælibet ex illis caussis seorsim sumptis non inferat pluuiam, repugnat, vt cognitio vnius caussæ dicat, *Pluuia erit*: cognitio enim seu comprehensio eclipsis solùm dicit, *Hæc eclipsis, si accedat altera coniunctio, caussabit pluuiam*; alia verò cognitio

60 solùm dicit, *Erit talis coniunctio*: necessarium ergo est, vt tertia cognitio sequatur, quæ dicat, *Ergo erit pluuia.* Potest ergo discurrere circa hæc futura etiam naturalia, & quorum caussas necessarias cognoscit euidenter.

Respondebit aliquis Primò.

Responderet fortè aliquis, in eo casu post duas illas cognitiones resultare tertiam aliam in Angelo, quæ secundò cognoscit eum concursum vtriusque caussæ, & simul in obliquo secuturam inde pluuiam. & sic non dari locum vllum discursui. Similem responsionem tetigi disp. 10. de visione Dei à num. 44. eámque reieci Primò, quia gratis omnino ponit tertium illum actum, iterum cognoscentem indiuisibiliter caussarum concursum, cùm sufficiat tertius solùm illatiuus pluuiæ. Secundò, quia intellectus angelicus informatus duabus illis præmissis, vna, qua noscit futuram eclipsim talem esse, vt, si concurrat cum altera aliorum planetarum coniunctione, necessariò sit illatura pluuiam; & alia, qua noscit futuram eam coniunctionem, non potest non inde determinari ad inferendum, *Ergo erit pluuia*, siue semel habeat alium actum indiuisibilem, quo noscat ea omnia, siue non. Et certè magis necessariò cogitur intellectus ad eam illationem, quàm ad cognoscendum rursus vnico actu id quod priùs per duos nouerat. Ad hoc enim nihil videtur cogere, ad alterum verò cogit ipsa vis consequentiæ. Nec dubitandum est, si Angelus videret Petrum euaginato gladio è cubiculo egredientem, & paulò pòst alio actu distincto videret in cubiculo Antonium occisum; magis tunc determinatum fore intellectum illius ad inferendum, Ergo Petrus hunc occidit, quàm ad habendum vnicum actum, quo rursus nosceret Petrum exiisse, & Antonium esse occisum, ergo non potest ibi negari discursus.

Responsionem hanc reycio Primò. Secundò.

61 Respondebis Secundò, Angelum esse incapacem discursus, & ideò in eo casu non posse habere illationem illam, sed debere per alterum actum indiuisibilem totum illud cognoscere.

Respondebis Secundò.

Contrà est.

Sed contrà, quia in hac solutione petitur principium: argumentum enim probat, non solùm esse capacem, verùm & debere necessariò habere discursum: solutio autem dicit, illum non habere, quia non potest.

Nota, vnde præcisè possit Angelis negari discursus.

Vis obiectionis quartæ manet.

Et vt magis de ea petitione principij constet, aduerto, ideò præcisè negari posse Angelis discursum, quia cùm semper habeant quidditatiuam caussæ cognitionem, eo ipso vnico actu cognoscunt ibi effectum. At, vt in obiectione probatum est, quando effectus pendet à duabus caussis, quarum quælibet distincto actu noscitur, neuter actus habet virtutem cognoscendi secuturum absolutè effectum, quomodocumque accipiantur, siue seorsim (vt sic enim est res certissima) siue copulatiuè: quia, si neutra cognitio asserit, *Pluuia erit*, etiamsi simul accipiantur, vtraque cognitio non dicet, *Pluuia erit*, quia per coniunctionem duarum cognitionum non potest formaliter cognosci nouum obiectum, quod per neutram illarum tangebatur, vt per se constat: ergo cùm illi actus non dicant futuram pluuiam, tunc cessat ratio, ob quam Angelis poterat negari discursus, & consequenter obiectio posita benè concludet, ibi debere dari.

SVBSECTIO SECVNDA.

Duæ vltimæ partes sententiæ.

Conclusio Secunda tuetur quartam obiectionem.

Sit ergo secunda conclusio. Per accidens circa ea obiecta, quæ Angelos non intuetur in se vt existentia, sed in caussa cognoscit, potest habere discursus, quando ex duabus diuersis caussis procedit illud obiectum, & cuiuslibet caussæ positio distincto actu cognoscitur. Hæc videtur sufficien- 62 tissimè probata obiectione quarta præcedentis sectionis; nullus tamen video singulariter hæc obiecta excipere, sed solùm ea de quibus in tertia conclusione. si tamen res benè consideretur, est eadem ratio de his, & de sequentibus, de quibus sit

Conclusio Tertia est, Angelum posse discurrere circa res occultas, quas naturaliter certò non noscit.

Pro hac Suarez varios auctores refert.

Tertia conclusio. A fortiori circa res occultas, siue præsentes, siue futuras, quascumque naturaliter non cognoscit certò & euidenter, potest Angelus discurrere. Hanc tenet Pater Suarez suprà, pro ea multos referens auctores, & benè illam suadens. Probatur eodem exemplo suprà allato de assensu fidei, siue diuinæ, siue humanæ, vbi necessariò Angelus discurrit: ex duobus enim istis actibus, *Deus* aut *Petrus*, verbi gratia, *verax est in suis dictis, & hoc de facto dicit* (quæ obiecta sunt prorsus disparata, & possunt nosci distinctis actibus) infert necessariò, *Ergo hoc verum est.* Similiter circa res futuras liberas aut secreta cordis ex aliquibus coniecturis cognitis infert, *Ergo talis res erit*, vel, *Talem & talem actum habet Petrus*, &c.

Dices, eodem actu, quo Angelus nouit coniecturas, noscere etiam ipsum effectum posteà secuturum, sine vllo tamen discursu, sicut suprà dicebamus de eclipsi futura ex motu solis & lunæ. *Obiectio.*

63 Contrà Primò.

Sed contrà Primò, quia sæpè vna coniectura vel altera, quæ per vnicum actum cognoscitur, non ostendit sufficienter futuritionem, vel existentiam obiecti; tunc autem oportet, vt ex omnibus coniecturis simul sumptis & cognitis per diuersos actus inferatur posteà tertius, quo asseratur, *Ergo obiectum erit*, quia id non erat cognitum, imò neque poterat vllo ex actibus prioribus.

Contrà Secundò, quia, licet vnico actu ea omnia cognoscantur, id est, omnes coniecturæ, & per illum actum etiam cognoscatur, illas ostendere probabiliter futurum effectum; tamen per illum actum non dicitur illum futurum absolutè, quod longè diuersum est, ergo quando Angelus absolutè se determinat, motus iis rationibus ad dicendum, *Ergo erit*, id debet facere per actum distinctum, & consequenter per discursum. Confirmatur: quia iste secundus actus, quo Angelus concludit, *Ergo erit*, potest esse falsus; primus autem semper est verus, licet obiectum non ita futurum sit: nam primus solùm dicit, *Hæ coniecturæ ostendunt probabiliter esse talem & talem rem*: secundus absolutè dicit *esse*. Vnde si res non sit, hic est falsus, primus verò verus, quia vt coniecturæ *Secundò.* *Confirmatur.*

sint probabiles, non sequitur obiectum ita esse absolutè.

Differentia inter bonos & malos Angelos quoad punctum præsens.

Hinc intelliges differentiam inter bonos & malos Angelos, quoad punctum præsens, quòd mali ex talibus præmissis inferunt sæpissimè consequentiam de *inesse*, id est *ergo erit*, vel *ergo est*; vnde sæpè falluntur, vt diabolus sæpè circa Christum Dominum: iam enim inferebat, *Ergo est Deus*, ex præmissis probabilibus;
64 iam verò ex aliis pro contraria parte inferebat, *Ergo non est Deus*. Boni verò, quia statui beatitudinis, quem habent, fallacia repugnet, & in discurrendo non ducuntur passione aut affectu, sed prudenter omnia perpendunt; fortasse numquam inferunt consequentiam de inesse, sed de modo, id est, *Hæ coniecturæ probabiliter ostendunt rem futuram, ergo probabiliter erit.* Quæ consequentia semper est bona, & consequens verum, etiamsi absolutè postea obiectum non sit extiturum.

Aduerto, aliquando coniecturas & præmissas omnes vnico momento ab Angelo cognosci, eò quòd simul veritates illæ occurrant, aliquando verò successiuè vna post aliam; in vtroque tamen casu eo instanti, quo infertur conclusio, debere eius vtriusque præmissæ cognitionem existere simul, quia (vt in libris de Anima probaui) cùm præmissæ concurrant illuminando intellectum, non possunt in conclusionem influere, nisi ambæ existant eo planè momento, quo conclusio infertur.

Obiicies cum Tannero, Angelos in nullo casu discurrere posse.

Verùm ad probandum, non posse Angelos in vllo casu discurrere, obiicies cum Tannero quæst. 3. dub. 8. quia si Angeli possent discurrere, sequeretur *rationale* seu *discursiuum*, quæ est vltima & propria differentia hominis, esse etiam communem Angelis. quod est absurdum: nam duo genera diuersa non possunt habere eamdem differentiam. Respondeo Primò, negando sequelam: nam rationale, prout est differentia hominis, denotat eum non vtcumque, sed per se esse discursiuum; at Angelus non est nisi per accidens discursiuus. quod sufficit vt, non dicatur eadem Angeli & hominis differentia. 65 *Respondeo Primò.*

Secundò respondeo, concedendo sequelam; negando verò in ea vllum esse absurdum. Ad probationem nego, duo genera non posse habere easdem differentias. Et ne longiùs abeamus, quis negabit animal etiam rectè diuidi non solùm per rationale, sed etiam per intellectiuum? hoc modo, Animal aliud est intellectiuum, aliud non intellectiuum; & tamen τὸ *intellectiuum* in omni sententia est commune Angelo, Deo & homini, qui sunt sub diuersis generibus. Item cognoscitiuum est differentia corporis, quod diuiditur per non cognoscitiuum, & per cognoscitiuum: omne enim sensitiuum est cognoscitiuum; vnde, mutatis terminis sensitiui in cognoscitiuum, tradi potest ea diuisio; eadem autem differentia est contractiua substantiæ vt sic. benè enim substantia diuiditur in cognoscitiuam, & non cognoscitiuam. Quòd si, vt alibi ostendi posse fieri, admittatur possibilia substantia materialis intellectiua, quis neget, τὸ *intellectiuum* esse differentiam & generis materialis, & substantiæ vt sic? Ratio est, quia, etsi differentiæ videantur esse eædem, dum coniunguntur cum diuersis generibus, constituunt simpliciter diuersas species; nec est ratio, cur duæ species debeant & in genere, & in differentia esse dissimiles, & non sufficiat, si in vno ex illis differant. *Secundò. Ratio est.*

DISPVTATIO DVODECIMA.

De locutione angelica.

1 *Exponitur difficultas, an & qui loquantur Angeli.*



Ost actus intellectus, quibus quodammodo nobiscum interiùs loquimur, iure merito succedit locutio exterior, qua aliis nostros manifestamus conceptus. De hac difficultate fusè disputant auctores in præsenti, maximè autem Pater Suarez à c. 26. Consistit autem in hoc tota difficultas, quandoquidem Angeli non possunt, eò quòd purè sint spirituales, vti vocibus aut sonis materialibus, alia autem signa spiritualia non videntur possibilia; non apparet, quî possit vnus cum altero loqui; cùm tamen omnino certum sit ex Scriptura & ratione, eos posse inter se loqui: pertinet enim ad perfectionem angelicam, & ad rempublicam politicam, quam constituunt, vt possint inter se conuersari, non minùs quàm homines. Vnde & Paulus 1. Corinth. 13. linguas agnoscit Angelorum: *Si linguis hominum loquar & Angelorum*, &c. ergo eis tribuit vim loquendi. Et licet fortè quis dicat hinc non inferri eos inter se loqui, sed nobiscum per verba materialia; nihilominùs non debet ita limitari locus Pauli, maximè cùm ex multis aliis locis eos inter se loqui manifestè constet. Vide Suarium suprà num. 1.

S. Paulus tribuit Angelis vim loquendi.

SECTIO PRIMA.

Quid de sententia aiente, eos loqui per signa.

2 *Primò, Durandus apud Suarez ait, Angelos inter se loqui per signa materialia. Hic Durandi modus, licet sit possibilis, meliùs tamen reijcitur.*

DVplicia possunt signa constitui, per quæ Angeli loquantur, vel spiritualia, vel sensibilia, seu materialia. Durandus apud Suarium suprà cap. 26. asseruit, Angelos per eiusmodi signa materialia loqui inter se, ea verò formari in aëre, vel in alio corpore Angelis vicino. Iste modus loquendi possibilis est inter illos, & de facto in corporibus assumptis ita loquuntur inter se, & cum hominibus. In nostra verò sententia aiente à re materiali posse Angelum, aut aliam substantiam purè spiritualem ex se accipere species; certius est talem modum loquendi possibilem esse, illum tamen ponere tamquam necessarium & vnicum in Angelis, omnino improbabile est, quia existentia & communicatio Angelorum inter se, non pendet à productione alicuius corporis, ergo nec loquela eorum potest pendere à prædictis signis corporeis.

Argumentum quorumdam pro confirmatione contra Durandum omitto, vtpote facilè solubile.

Omitto argumentum quorumdam desumptum ex eo quòd talia signa non possint immutare Angelum non habentem phantasiam, sicut nos habemus; & consequenter non possint

cogere

cogere ad audiendum, prout necessarium est ad propriam loquelam. Hoc, inquam, argumentum omitto, quia facilè aduersarij dicerent, vel eam vim cogendi ad audiendum non esse necessariam ad propriam loquelam, vel eam esse in talibus signis, eo ipso quò existerent. Poséetque hæc sententia satis plausibiliter ita defendi: vt, sicut de facto dæmones & Angeli sciunt perfectè linguas nostras, & possunt etiam non assumendo corpus, si velint inter se Latinè, Græcè, aut alia quacumque lingua loqui, ita Deus ab initio eis infuderit species de vna ex illis linguis, vt sic inter se loqui possint, vt dicemus de signis spiritualibus ad placitum. Et certè si modus alius facilior non esset, haud dubitarem hunc cum Molina nostro aliísque defendere.

Alij secundam sententiam docentem, Angelos loqui per signa spiritualia, impugnant.

Sit ergo secunda sententia, docens eam locutionem consistere in signis quibusdam spiritualibus productis per volitionem loquendi: quæ sententia sic proposita, non declarat in particulari, quæ & qualia sint ea signa; dat autem optionem, vt qui velit eam defendere, possit eligere quem iudicet optimum eius defendendi modum. Eam reiiciunt multi, inter quos est P. Suarez suprà, qui improbabilem & inexplicabilem eam reputat; discurrit autem per omnes modos, quibus posset explicari, eruditè quidem, dubito tamen an efficaciter. Et, vt verum fatear, mihi videtur hæc sententia quoad possibilitatem locutionis eiusmodi omnino certa, vt iam ostendo solutione omnium difficultatum, non tamen ideò de facto censeo defendendam; habemus enim faciliorem viam. Nec quæcumque admittimus diuinitus possibilia, continuò de facto cogimur ponere. Videamus ergo quid

Prima eorum ratio est.

contrà obiiciatur. Primò, hæc signa debent esse qualitates reales, non quidem vitales (aliàs etiam essent occultæ, sicut ipsi actus mentis) ad modum quo Theologi de charactere discurrunt. vnde oritur difficultas, quia videtur inintelligibilis talis qualitas: characterem enim ponimus, coacti auctoritate fidei, etiamsi perfectè non intelligamus quid sit. In præsenti autem gratis & sine fundamento ponere similem qualitatem inexplicabilem, non videtur probabile.

Contrà est.

Hæc ratio non vrget: nam licet nos non videamus res spirituales, idcóque earum essentias non possimus explicare; non tamen ideò debemus iudicare in ordine spirituali non esse possibiles varias qualitates & accidentia, sicut in ordine materiali, quæ pertineant ad ornatum, & perfectionem substantiæ spiritualis: sicut colores, & alia accidentia materialia pertinent ad pulchritudinem & ornatum substantiæ materialis: neque enim vlla est ratio, cur debeamus res
4 spirituales magis steriles facere quàm materiales: impenetrabilitas enim, quæ constituit materialitatem, non videtur per se magis conducere ad plurium rerum productionem, quàm penetrabilitas, nec in præsenti videtur deesse ratio ad ponenda hæc signa, vt scilicet per ea explicetur Angelorum locutio.

Secunda eorum ratio est.

Secundò contra hæc signa obiicitur. Non possunt ea esse per modum speciei impressæ aut cognitionis, quæ formaliter repræsentent, vt & eorum auctores fatentur, debent ergo esse signa instrumentalia, quæ primò cognita ducant in cognitionem obiecti: tunc sic, neque possunt ea signa esse ad placitum. Primò, quia ad hoc fuisset necessarium ipsos Angelos priùs inter se conuenisse & locutos fuisse, vt talem significationem eis signis imponerent; tunc autem est difficultas, quomodo illi locuti fuerint inter se. quæ ratio in homine non vrget: nam ostendendo manu, vel alio modo rem repræsentatam, potuerunt homines primò significationem verbis imponere, quod in Angelis non habet locum.

Contrà esse potest.

Respondeo, neque hoc argumentum vrgere, vt & eius auctores tandem notarunt: possent enim dicere aduersarij, Deum Angelis infudisse ab initio notitiam eorum signorum, ad modum quo infudit Adamo notitiam linguæ Hebrææ, qua locutus est cum vxore Heua; idque in Angelis exigi propter mutuam eorum communicationem inter se.

Secunda ratio vrgetur Secundò.

Secundò, contra ea signa ad placitum sic ar- 5
gumentantur, quia hic modus loquendi est imperfectus.

Contrà est

Verùm aduersarij dicunt, non posse dari alium meliorem.

Tertiò vrgetur ratio secunda.

Tertiò, quia sequitur, eam locutionem non posse esse secretam inter duos. quod est absurdum.

Respondeo.

Respondeo, illa signa non caussare species nisi in Angelo vicino, idcóque ab absentibus non posse audiri; si autem alius sit præsens, non est inconueniens quòd non possit cum vno solo loqui, vt contingit etiam in hominibus.

Quartò vrgetur ratio secunda.

Quartò obiiciunt, hæc signa non sufficere ad excitandam speciem.

Respondetur:

Verùm id negatur ab eorum propugnatoribus; quia si producunt speciem sui, per eam sufficienter excitabunt audientem.

Vlterius secunda ratio vrgetur.

Quòd si dicas, ea signa esse naturalia, insurgunt etiam iidem auctores, quia tunc deberent ea signa habere similitudinem aliquam naturalem cum actibus, ratione cuius eos repræsentarent; hæc autem similitudo videtur omnino ficta, nec potest explicari in quo consistat; vel si similitudo negetur, deberent illa signa se habere per modum effectus, aut caussæ actuum, quos repræsentant: neutrum autem habere possunt: nam in primis, cùm actus illi sint independentes à locutione ipsa non possunt esse effectus illius. Neque è contrario sunt caussa eius locutionis: nam actus solùm producunt habitus & species. Denique nec sunt ea signa connexa per modum relationis, quia ea connexio non sufficeret: in vno enim correlatiuo non cognoscitur alterum.

Contrà est.

Neque hæc ratio conuincit; nam facilè signorum auctores dicent, actus angelicos habere alios
effectus, præter habitus & species: tribuunt enim 6
illis etiam hæc signa, quomodo iam probabitur ab eis actibus ea non prodire? Deinde, quòd dicitur in vno correlatiuo non posse cognosci alterum relatiuum, falsum est in relationibus transcendentalibus, vt & ipsi argumentantes passim alibi docent; ea verò signa esse possent transcendentaliter relatiua, ergo non ostenditur non posse esse signa naturalia.

Tertia impugnantium ratio.

Tertiò tamen adhuc contra eadem signa aliqui argumentantur: Talia signa non possunt liberè ab Angelo produci (prout supponitur debere fieri, quandoquidem locutio est illis libera) quia, iuxta communem doctrinam, Angelus per suum velle nullas potest efficere qualitates transeuntes.

Contrà est.

Verùm hæc impugnatio est contra ipsius auctores, qui (vt infrà videbimus) admittunt talem liberam efficientiam specierum transeuntium; cur ergo non admittent ex hoc capite & signorum immanentium in ipso Angelo, qualia ponunt hi auctores?

Quartò argunnt.

Quartò contra ea signa obiicitur, quia ea non possunt in solo Angelo loquente produci, aliàs non excitaretur audiens, quandoquidem nihil in se reciperet. Prætereà, si in solo loquente produ-

cerentur, quilibet allus ea posset videre, & consequenter non possei vni soli loqui, etiamsi vellet: neque item possunt produci in audiente, quia ibi etiam possent ab omnibus vlderi, & consequenter non essent seereta voi soli.

Neque hac vrgent.

7 Sed neque hæc vrgent. Primò, quia fortè ad loquendum non requiritur actualia excitatio in audiente, sed vt possit, si vellt, audire. Deinde, etiamsi requiratur, facilè dicent aduersarij, tunc vel à Deo debere infundi species eorũ signorum, vel ipsum Angelum eas accipere (iuxta diuersas sententiaa de acquisitione specierum) & per eas speciea excitari Angelum. Quod autem secundo loco obiicitur de secreto, facilè admittent aduersarij, Angelum in præsentia aliorum non posse vni soli seeretò loqui; in quo non videtur inconueniena, vi non est inter homines.

In quo subiecto immediatè recipiantur ea signa spiritualia, casu quo dentur.

Quòd si rogea, in quo subiecto immediatè recipienda essent ea signa; Responderi posset, in sententia non distinguente potentias ab Angelo, recipi in substantia, seu in potentiis, quia hæ idem sunt cum substantia; si verò eas distinguas, dic vel in substantia, vel in intellectu, prout volueris, quia neutrum videtur repugnare.

Quintò obijcitur.

Quintò obiicitur, Ista signa deberent esse perpetua, quia non habent contrarium; vnde vlteriùs fieret, Angelum fore oneratum omnibua locutionibus quas aliquando habuit, & quotidie se ita nouisset nouis onerare, vt tandem non sit sufficiens tot signa gestare, nec alij Angeli possent in eo cognoscere & distinguere quæ sunt noua, & quæ antiqua.

Respondeo Primò.

Respondeo (quod & in libris de Anima, & suprà fusè probaui) falsum esse, omnia accidentia non habentia contrarium debere esse perpetua: & in nostra locutione patet, quæ non habet contrarium, & tamen non est perpetua; & res est clarior in actionibua liberis, quæ pro ar-
8 bitrio producentis possunt cessare, sicut actus voluntatis, & omnes actiones, quæ ab ipso procedunt; & tales essent hæ qualitates seu signa.

Respondeo Secundò ex Suario.

Secundò respondeo, sicut non est inconueniens in sententia Suarij, Angelum esse onustum omnibus speciebus distinctis, quas, vt ipse fatetur, audiendo recipit; ita neque inconueniens esse, eum onustum esse suis locutionibus, cùm præsertim incomparabiliter multò plura, regulariter loquendo, vnus audiat ab omnibus, quàm vnus loquatur.

Obiectio Sexta.

Obiicitur tandem contra ea signa, quia non posset quidditatiuè actus internus per illa cognosci. quod videtur durum.

Respondebit aliquis.

Huic argumento fortè aliquis responderet, eos actus liberos cognosci quidditatiuè vt possibilea; tunc autem in nostra sententia etiam ipsam existentiam quidditatiuè cognosci, licet non affirmetur, posteà verò accedente quocumque medio, ex quo potest affirmari ea existentia, cognitionem esse quidditatiuam, quia nil noui, nihil clarius aut expressiua per scientiam visionis cognoscitur, quàm per scientiam simplicis intelligentiæ; sed differentia in eo præcisè consistit, quòd per vnam affirmatiuè, per alteram apprehensiuè idem noscatur.

Hæc solutio optima esset, nisi falsum supponeret.

Hæc solutio optima esset, si supponeremus, Angelum quidditatiuè noscere aliorum actus in esse possibili. Hoc tamen non videtur facilè posse admitti, quia in substantia Angeli, quandoquidem non continet adæquatè eos actus,
9 non possunt quidditatiuè cognosci, vt suprà dixi. Dicere verò, infusas fuisse species proprias eorum actuum vt possibilium, videtur repugnare secreto de eis actibus futuris: nam ex illis possent discurrere Angeli ad futuritionem hoc modo, Non habeo species infusas, nisi de actibus futuris, & habeo de his & de illis; ergo hi & illi futuri sunt; nisi diceres de omnibus possibilibus habere species. quod licet non sit improbabile, est tamen valdè incertum.

Respondeo sextæ obiectioni. Locutionem fieri per signa spiritualia, non est improbabile; reijcitur tamen, quia datur melior modus explicandi illam.

Hac ergo solutione omissa, responderi posset, concedendo sequelam, negando verò in ea esse absurdum aliquod: imò id videtur pertinere ad locutionem, vt fiat per medium solum instrumentaliter & abstractiuè repræsentans rem de qua est locutio. Hinc constat, hanc locutionem per signa spiritualia non esse improbabilem, eámque facilè posse defendi, nisi aliunde, vt infrà dicemus, clariùs hæc locutio posset explicari.

SECTIO SECVNDA.

Quid de sententia Scoti & Vasquez.

Tertia sententia Scoti, &c.

SCotus in 2. dist. 9. quæst. 2. §. *Ad quæstionem istam.* Bassulis ibi ad 1. & Scotistæ passim docent: Angelum, dum loquitur, producere immediatè cognitionem in intellectu audientis.

Primus sententia huius sensus impugnatur.

Hæc sententia à ceteris omnibus meritò reiicitur, quia vel loquuntur hi auctores de productione totali, & sic improbabiliter discurrunt; quia intellectus vt productiuus cogniti-
10 onia non operatur in extraneo subiecto, sed in proprio, & immanenter: tribuere illi autem virtutem producendi adæquatè in alieno subiecto intellectionem, omnino est contra conceptum communem de potentiis intellectiuis & volitiuis, & sine vllo fundamento.

Secundus huius sententia sensus impugnatur Primò Secundò.

Si verò loquantur de productione partiali, reiiciuntur Primò, eo quòd sine vllo etiam fundamento tribuunt intellectui eam virtutem inadæquatam operandi eum alieno intellectu per modum potentiæ intellectiuæ. Secundò, quia difficulter per eam virtutem inadæquatam declarari potest, quomodò determinet alterum ad audiendum, aut vt velit liberè audire: nam, vt velit liberè, iam supponitur aliquid sciens de ea locutione; quod tamen est falsum, quia primò post eum concursum scit secum loqui Angelum.

Tertiò.

Necessariò item non videtur determinari: nam cùm intellectus Angeli audientis sit occupatus adæquatè in suis actibus, & Angelus qui loquitur non habeat dominium in eos actus, non apparet, quomodo coget illum ad omittendum aliquem ex actibus antiquis, & nouum producendum.

Quartò.

Quomodo verò per speciem nouam ea determinatio fiat, dicetur suo loco. Denique, si loquantur de productione per modum obiecti, tunc non ipse intellectus Angeli, sed actus manifestatus deberet concurrere, prout dicit quinta sententia infrà impugnanda; quia tunc non cognoscitur de nouo intellectus, sed eius actus, aut actus voluntatis, species autem debet ab ea re produci, quæ cognoscitur vt obiectum.

Quintò.

Aduerte, hanc Scoti sententiam ideò com- 11
muniter reiici, quia actus intellectus est vitalis, & consequenter debet prodire physicè ab ipso intelligente; ergo non potest immediatè produci ab altero Angelo.

Impugnationi huic responderi posset.

Quod argumentum ego omitto: responderet enim quis, hinc solùm probari Angelum loquentem non posse totaliter producere eum actum; partialem verò concursum non impugnari, quia ad rationem vitæ sufficit, vt ipsum viuens sit partiale operationis principium. Secundò, iuxta dicta in libris de

Anima,

Anima, non est de conceptu actus vitalis intellectioi alia vitalitas quàm intentionalis, quæ non requirit concursum physicum, vt ibidem ex Deo viuente per intellectionem manifestè ostendi.

Molinæ Scotus reiicitur.

Præcisè ergo reiicienda est hæc sententia quia sine vllo fundamento eam virtutem tribuit, vt ostensum est.

Quarta sententia est P. Vasquez, asserentis, Angelum loqui cum altero per actum reflexum. Ratio huius quarta sententia est. Confirmat ex SS. Patribus.

Quarta ergo sententia est P. Vasquez disput. 211. vbi docet, Angelum loqui cum altero solùm per actum reflexum, quo cognoscit, se habere hunc vel illum actum liberum; vel (vt alij dicunt) quo cognoscit, se velle manifestare suos actus alteri; fundatur in eo quòd omnis locutio est cognitio; ergo quando cognoscit se aliis manifestare suos actus, loquitur cum illis de eis actibus. Quod confirmat aliquibus locis Patrum docentium, linguam Angelorum esse eorum intellectum.

Impugnat Suarez.

12 *Pro Suario vrgeo Primò.*

Hanc fusè, & meritò, impugnat P. Suarez c. 27. à num. 2. Ego vnum vel alterum argumentum Suarij vrgebo, addam & aliud efficax. Primò ergo sic argumentor, quia actus intellectus licet dicatur locutio, non tamen est locutio cum altero subiecto, sed cum seipso; alioquin, quandocumque aliquid intelligeremus, loqueremur cum aliis. quod est apertè falsum; & hoc modo reiicitur fundamentum Vasquez, innitentis ei verbo *locutio* malè accepto & extenso.

Secundò.

Secundò, quia ex hac sententia sequitur, non posse Angelum vel hominem cognoscere se amare, aut odio habere, nisi eo ipso idem aliis manifestet. quod euidenter est contra experientiam, imò & videtur esse contra ea, quæ ex Scriptura & Patribus de secretis cordium diximus suprà: ostendimus enim, eos actus esse notos ipsi habenti, occultos autem aliis. & duas has partes docet sententia communis de secretis cordium: semper enim respectiuè ad alium, non ad ipsum habentem, loquuntur auctores; & ipsemet Vasquez proponens disputat. 209. num. 5. sensum quæstionis, de secretis cordium expressè ait, ab aliis Angelis non posse nosci, ergo ab habentibus illos possunt: atqui, iuxta præsentem eiusdem Vasquez sententiam, tam sunt ij actus occulti ipsi eos habenti quàm aliis: nam eo ipso, quòd ille eos cognoscat, etiam & alij eos cognoscunt; & alij tunc præcisè eos ignorant, quando & ipse non scit se eos habere, ergo.

Tertiò.

Argumentor Tertiò, quia vel Angelus habens actus voluntatis, necessariò cognoscit se illos habere, vel non, sed debet voluntate libera reflexè se determinare ad cognoscendos illos:

13 si dicatur primum, sequitur euidenter, actus nostros liberos numquam esse aliis secretos, quia ex ea reflexa cognitione, quæ necessariò sequitur, sequitur in aliis Angelis cognitio eorumdem actuum, ergo necessariò & per se sunt noti. quo destruitur veritas Catholica de secretis cordium. Si verò dicatur liberè excitari voluntas ad volendum illos per intellectum noscere, rogo, vt voluntas id velit, qua cognitione dirigitur? debet enim aliquam habere, quia nihil volitum quin præcognitum, ergo priùs noscit se habere tales actus; hoc autem non potest dici, quia iam supponeretur notitia illorum ante libertatem, & consequenter non liberè, sed

Confirmo.

necessariò eos nosceret. Nec potest præcedere scientia aliqua confusa, quòd habeat aliquos; nesciat tamen qui illi sint: hoc, inquam, non potest dici, tum quia iam eo ipso alij Angeli scirent illum habere aliquos actus in communi, & consequenter non essent perfectè occulti actus liberi; tum quia in Angelis non potest ea confusa notitia dari; est enim experimentalis, ideóque debet esse distincta. Et videtur planè incredibile, dicere, Angelum noscere se amare, non tamen quid amet, vel quid odio habeat; ergo illa cognitio debet esse distincta; & tunc redit difficultas prima, necessariò scilicet eos actus nosci ab ipso, & consequenter ab omnibus aliis. Si verò dicatur, ad eam volitionem de cognoscendis propriis actibus, non intelligi cognitionem neque distinctam, neque confusam de eis vt existentibus, sed præcisè vt possibilibus; tunc clariùs reiicietur, quia ex eo solo quòd homo sciat se posse amare, non potest efficaciter se determinare ad volendum scire suum amorem vt existentem, quia fortè nullum habet.

14 *Dices. Contrà est.*

Dices, Vult efficaciter scire, an habeat necne, & hoc potest efficaciter velle, etiamsi nullum habeat. Sed contrà, quia tunc non posset se determinare, nisi cæco & casuali modo; vnde sæpè nullum actum inueniret in se, sæpè etiam nesciret quid faceret; præterquam quòd hîc maximè habet locum inconueniens suprà allatum, quòd scilicet non posset se determinare ad sciendum quid vellet, nisi eo ipso se aliis proderet. quod planè est absurdum. Vnde omnino putarem, in hoc sensu eam sententiam esse improbabilem, si formaliter eo ipso, quòd quis suos actus noscat, dicant eius auctores, illos aliis esse notos.

Replicabis cum recentioribus quibusdam. Contrà est.

Quòd si prætereà dicas cum aliquibus recentioribus; non quamcumque reflexionem supra suos actus, sed eam, qua cognoscit se velle eos manifestare, esse locutionem; adhuc reiicieris, quia vel ea voluntas manifestandi est per se occulta, antequam cognoscatur ab ipso habente, vel non: si non est occulta, ergo impertinens est actus reflexus, quo cognoscatur; si verò est occulta, iam redit secundum argumentum, scilicet, non esse in potestate habentis actum occultum eum cognoscere, nisi eo ipso ab aliis cognoscatur, & consequenter tam erit occultus ipsi habenti quàm aliis. quod per se est manifestè falsum. Sequela verò probatur, quia non potest quis noscere suam occultam voluntatem de manifestandis actibus, nisi eo ipso & actus & eam voluntatem manifestet. 15

Quartò principaliter reiicio Vasquez.

Quartò principaliter reiicitur Vasquez, quia (vt suprà dixi, agens de secretis) non solùm voluntatis actus, sed etiam cognitiones mentis sunt secretæ natura sua, ergo etiam illa cognitio reflexa erit occulta.

Quintò reiicitur ob sensum triplicem. Primus sensus reiicitur.

Quintò, quia vel hæc cognitio reflexa physicè producit speciem sui in Angelo audiente, vel Deus illam producit ad præsentiam illius, vel tandem nihil producitur post eam cognitionem. Si hoc vltimum dicatur, contrà manifestè, quia Angelus audiens non habebat speciem de ea cognitione reflexa, neque erat completus in actu primo ad eam cognoscendam; ergo si, posita ea reflexione, adhuc nihil noui accepit, tam impotens erit iam ad eam cognoscendam, quàm anteà. Si verò dicatur, à Deo produci species de ea cognitione reflexa, non erit necessarium ad cognitionem recurrere; sed dicere, à Deo produci, speciem de ipsa voluntate manifestandi, prout infra nos docebimus. Tandem, si dicatur ipsa cognitio reflexa producere speciem de se, in primis videtur Vasquez sibi contradicere, dum ait, Angelum non accipere species ab obiectis; iam verò hîc docere videtur,

Secundus reiicitur. Tertius sensus reiicitur, in quo Vasquez sibi ipsi contradiceret.

ex eo actu dimanare species in audiente. Secundò, si hoc semel esset verum, posset idem dici de voluntate manifestandi eos actus, non recurrendo ad eam cognitionem reflexam, scilicet ex ea volitione produci species, & per illas manifestari obiectum ante omnem reflexionem.

Sextò reycitur sententia Vasquez.

16 Sextò & vltimò, quia rogo, quid ea voluntas, dicens, *Volo manifestare*, habeat pro obiecto: non se ipsam, aut cognitionem reflexam supra se, quia non potest, iuxta probabilem sententiam, se ipsam habere pro obiecto, & multò minùs aliquid supra ipsam reflexum, nec potest habere pro obiecto productionem specierum in audiente; quia inde sequeretur, quando volens mentiri, vellet manifestare actum quem non habet (prout hi dicunt posse fieri) haberet pro obiecto ea voluntas productionem specierum fallentium, & quidem à solo Deo producendarum: ac si diceret, *Volo vt Deus fallat illum Angelum, dando illi species rerum quæ non sunt.* Certè Deus non potest annuere tali petitioni: est enim annuere mendacio. sicut licet Deus per se possit, tamquam Dominus, quemcumque occidere; tamen id non potest facere annuendo iniustæ petitioni alicuius, qui ex odio petit à Deo mortem alterius: hoc enim esset annuere peccato; ergo, licet Deus absolutè species rerum non existentium posset mihi infundere, & ipsum errorem, vt cum Vasquez sentio; non potest tamen id facere, vt annuat desiderio alterius volentis mihi mentiri, prout deberet fieri in isto casu; aliud autem obiectum talis voluntatis non potest inueniri, ergo.

Ad loca SS. Patrum, quæ Vasquez pro se citat, respondes Theophyl. pro nobis est.

Ad illa loca, quæ pro se Vasquez citat, facilè respondetur, in eis omnibus à SS. Patribus solùm intendi, Angelos non habere potentiam aliquam naturalem distinctam ad loquendum, qualem nos habemus, vt expresè loquitur Theophylactus in 1. ad Corinth. 3. vel fortè etiamsi doceant, intel-
17 lectum esse potentiam ad loquendum; de actu tamen illo reflexo à P. Vasquez posito nihil dicunt: Suarez enim docens actus ipsos intellectus producere speciem sui, & per eos Angelum loqui, rectè explicat, intellectum esse potentiam loquentem; non tamen recurrit ad actum vllum reflexum.

Ex Suarez addo.

Adde denique, quod benè obseruauit Suarez, eos Patres valdè in communi locutos: tantùm enim aliqui docent, linguam esse intellectualem, seu Angelorum linguas intelligentia percipi. quod sanè valdè est procul à sententia Vasquez. Quod verò Beda dicat de illis, *Quod volunt, subitò enuntiant*; apparet non esse ad rem de actu reflexo: aliunde enim ea celeritas explicatur faciliùs quàm in sententia P. Vasquez.

SECTIO TERTIA.

Sententia P. Suarez examinatur.

Quinta sententia est Suarez, docentis, ipsos actus liberos producere de se species, modò persona eos habens consentiat. Fundamenta eius sunt.

QVinta sententia est P. Suarez docentis cap. 27. numer. 32. actus liberos, & cogitationes cordis esse de se productiuas specierum, casu quo id permittat ipsa persona eos actus habens: vnde, cùm primum illa vult se manifestare, statim actus, qui manifestandus est, producit speciem sui in Angelo audiente; & hinc explicat, in quo consistat excitatio ad audiendum, scilicet in receptione physicæ speciei productæ in audiente. Hanc probat Primò ab impugnatione ceterarum opinionum. Secundò, quia nihil in ea includitur vllo modo rationi contrarium; aliunde autem omnia quæ ad perfectam loquelam requiruntur, saluantur facilè,
ergo ita dicendum est. Citat pro ea Alensem, 18
Bonauenturam, Aureolum, Richardum, imò conatur etiam ad se attrahere Scotum, Ockamum & Gabrielem. Verùm verba, quæ ex Bonauentura refert, non explicant ipsam efficientiam, sed facilè possunt ad quamcumque sententiam trahi (vt legenti patebit:) quòd enim dicat, speciem protendi ad alteram, vbi efficientiam innuere videtur; hoc, inquam, non vrget, quia etiam potest applicari pro sententia Scoti docentis, eam speciem producere in audiente immediatè cognitionem. Dein non explicat Bonauentura, an sit ea protensio per modum obiecti cognoscibilis, an per caussalitatem. Ockam autem & Gabriel, cùm negent species distinctas, malè pro hac sententia afferuntur, vt tandem ipse Suarez fatetur; & potiùs ad sententiam Scoti accedunt, docentis, posse loquentem immediatè producere cognitionem in audiente.

Varios pro se auctores citat; qui tamen facilè refelluntur.

Recentiores hanc Suarij sententiam impugnant Primò.

Quorumcumque verò ea sententia sit, displicet aliquibus recentioribus valdè ob argumenta aliqua non magni momenti, quæ examinanda sunt, vt meliùs de ea sententia iudicium ferre possimus. Primum sit, quia ex ea sequitur, nos posse ita de facto loqui cum Angelis, & illos nobiscum: anima enim separata ita potest & debet loqui; corpus autem non potest nostros actus impedire, ne in Angelis producant sui speciem, aut ne actus angelici in nostra anima: hoc autem est contra experientiam, ergo. Argumentum hoc leue est: omnes enim tenentur ei respondere: nam anima separata potest se ipsam quidditatiuè cognoscere, & etiam Angelos, vel per species infusas à Deo, vel ab ipsis Angelis da-
tas, à quo iam abstraho; neutrum autem ex his vi- 19
detur impediri per corpus non magis, quàm in actibus nostris productio specierum; ergo sicut inferebatur contra Suarium, eos actus etiam de facto posse producere speciem sui, ita inferri debet, animam de facto posse se quidditatiuè cognoscere; imò & Angelos, & quæcumque alia obiecta, quæ potest separata quidditatiuè noscere.

Argumentum hoc leue est, vtpote cui respondere omnes tenentur.

Omnes ergo debemus respondere experientiæ. Dico igitur esse nobis notum, animam impediri à corpore in ordine etiam ad operationes purè spirituales. Rationem autem huius à priori vix possumus reddere, neque ad hunc locum pertinet, sed supponenda est ex omni sententia. Vnde facilè P. Suarez dicet, impediri etiam, ne possimus eo modo cum Angelis loqui, illique nobiscum.

Secunda impugnatio est.

Secundum sit. Productio specierum non est libera, ergo, si actus secreti habent virtutem producendi species, eas semper debent producere.

Respondet Suarez.

Respondet Suarez, aliquas potentias naturales subiici imperio voluntatis, qualis est potentia locomotiua: cur ergo non subiicientur & ipsi actus quo ad hanc virtutem? Hanc tamen solutionem impugno efficaciter, quia potentia locomotiua ideò subiicitur animæ, quia ipsa anima influit in motum immediatè, & consequenter, si ipsa non velit, nequit ea potentia operari. At si motus ille adæquatè à sola potentia prodiret, difficulter valdè posset intelligi, quo pa-
cto subiaceret imperio voluntatis. Vnde com- 20
muniter contra Durandum ab ipso etiam Suario obiicitur, quòd, si Deus non influeret immediatè cum caussis creatis, non posset intelligi, quo pacto ex sola Dei voluntate possent impediri caussæ, ne operarentur; ergo etiam in præsenti, cùm solus amor producat speciem sui, non

Responsionem hanc efficaciter reycio.

Suarez contra Durandum.

non potest intelligi, quomodo voluntas eum actum possit impedire, ne operetur; etiamsi dicat, *Nolo vt opereris*; quia nec ille actus audit tale præceptum, nec illud percipit, & extrinsecè ab illo non potest impediri.

Confirmatur ad hominem contra Suarez.

Confirmatur ad hominem contra P. Suarez, quia ipse fusè impugnat eos, qui docent volitionem Angeli loquentis esse conditionem, vt species impressa in altero existens operetur cognitionem: quia, inquit, non potest intelligi quomodo volitio illa possit conducere, vt species excitetur ad operandum. Vnde sic ego argumentor, Ergo etiam in eodem subiecto non poterit intelligi, quomodo vnus actus sit conditio, vt alter operetur. Probo consequentiam, quia, quòd sint in eodem subiecto, parum conducit, quandoquidem nec vnus actus concurrit cum altero, nec illum erudit aut detinet magis, quàm si vnus esset Romæ, alter apud Indos, maximè cùm subiectum vtriusque non concurrat cum illo actu ad productionem specierum. Quòd autem dicantur radicari in eodem subiecto, parum etiam iuuat: nam hæc radicatio in re nihil est aliud, quàm esse in

Argu. Primò. *Secundò.*

21 subiecto, licet explicetur per vocem *radicatio*; quæ quia obscurior, videtur in se includere aliquod mysterium. Suprà autem ostensum est, existentiam in eodem subiecto parum conducere, quando subiectum non concurrit cum vtraque, vel cum vna ex illis potentiis.

Effugium.

Vt hoc argumentum effugias, fortè etiam dices, ipsam voluntatem concurrere ad productionem specierum de suis actibus, eò quòd actus de se sint indifferentes ad producendam in omnibus Angelis speciem, debet ergo esse vna concaussa quæ ipsos determinet; hæc autem est ipsa voluntas. Sed contrà, quia etiam ex hac parte ipsa voluntas est indifferens, vt producat species in omnibus Angelis, non ergo rectè coarctantur per illam alij actus. Præterea si ille actus continet adæquate species de se ipso, vt videtur necessariò eas continere, sicut albedo continet species de se, & sonus de se, &c. non est cur debeat concurrere cum illo voluntas magis, quàm non concurrit subiectum albedinis cum albedine ad productionem specierum albedinis; sed debet ille actus tamquam caussa necessaria adæquata in omnibus, vbi potest, producere speciem, sicut eam producit calor existens in nobis & alia accidentia, vnde nos non possumus illa impedire, aut limitare quoad hanc productionem.

Contrà est. *Roboratur.*

Hoc argumentum habet magnam vim contra Suarez. Simpliciter tamen non puto id esse efficax.

Hoc argumentum magnam habet vim contra P. Suarium ex ipsius & communibus principiis; simpliciter autem non puto illud esse efficax, quia potest probabiliter dici, sicut, vt quis producat in instanti B vbicationem suam in loco A, debuit in instanti præcedenti extitisse in loco vicino; & illa præcedens vbicatio, licet iam non duret, præerequiritur vt conditio; ita meliùs posse ad hoc, vt operentur actus illi speciem sui, requiri vt conditionem, quòd existat consen-

22 sus voluntatis. Neque hoc magis difficulter videtur intelligi, quàm in approximatione, & aliis conditionibus, quibus passim indigent caussæ ad operandum.

Tertiò, arguitur Suarez.

Tertiò à recentioribus obiicitur contra Patrem Suarez, quia sequitur ex eius sententia Angelum numquam posse alteri mentiri. Consequens reputatur ab ipso pro absurdo. Probatur verò sequela, quia non potest producere speciem, nisi de illo actu, quem vere habet; ergo non potest illi mentiri. Hoc argumentum obiecit sibi P. Suarez, sed solutionem distulit in alteram quæstionem, & ad finem libri, imò & totius tomi; posteà tamen oblitus fortè, nihil de ea dicit. Ego difficilem illam iudico in eiusdem P. Suarij principiis: reputat enim consequens pro absurdo. Vnde ad hominem contra ipsum efficax videtur obiectio. Absolutè autem non vrget (quia, vt paulò pòst dicemus) non videtur absurdum dicere, vnum Angelum alteri mentiri non posse.

Quartò absolutè reijcitur Suarez.

His ergo argumentis omissis, absolutè reiicitur ea sententia, quia sequitur ex illa, non posse alterum Angelum loqui, nisi sibi intimè præsenti. quod est absurdum. Sequela verò probatur, quia Angelus non potest habere actionem physicam in distans. Respondebis, Angelum bene posse operari in distans, quia non debet diffundere actionem per medium, & quia est actio spi- 23

Respondebis. *Contrà est.*

ritualis, secùs verò agentia physica. Sed hîc manifestè petitur principium quia, nî fallor, diffundere actionem per medium, & producere aliquid in medio, idem est; ergo dum dicitur, *Non debet operari in medio, quia non debet actionem diffundere per medium*; idem est, ac dicere, *Non debet operari per medium, quia non debet operari per medium.* Quod de spiritualitate actionis additur, non satisfacit: nam cùm ea actio sit per generationem rigorosam in passo, non minùs quàm materialis, non video, cur in materiali debeat magis requiri per medium transmitti, quàm in spirituali. Quòd si semel ea virtus operandi in distans non operando in medio, conceditur alicui, certè non negatur consequenter agentibus materialibus, quia & negandi ratio omnibus est communis. vt autem multis rebus materialibus tribuatur, plus vrgent experientiæ aliquæ de magnete, &c. de quibus in Physicâ, quàm pro locutione angelica. Adde, inferri etiam consequenter in infinita distantia (quam saltem diuinitus possunt habere inter se duo Angeli, vt ex Physicis suppono) posse naturaliter Angelum physicè producere qualitatem, id est, speciem. quod valdè durum est. Probatur verò sequela; quia, si semel admittitur posse in distans operari, nihil operando in medio, parum est illam distantiam esse maiorem vel minorem, aut infinitam; & ideò sequela conceditur à Suario, mihi tamen dura videtur.

Quarta impugnatio roboratur.

Respondebis.

Faciliùs fortè huic argumento responderetur, concedendo non esse inconueniens, Angelos non posse inter se loqui, nisi quando sunt simul: cùm enim habeant capacitatem occupandi simul magnum locum, poterunt se extendendo ad totum illum loqui inter se. Nihilominùs tamen non placet hæc solutio, quia valdè per eam limitatur vis angelica ad loquendum; vnde cùm possimus commodè rem aliter explicare, non est cur ad has angustias redueamur.

Contrà est.

Secundò absolutè reijcitur Suarez.

Secundò ea sententia reiicitur, quia non est valdè consentanea ipsius P. Suarij principiis: dum enim agit, vtrùm Angeli recipiant species ab obiectis, vtitur rationibus, quæ eodem ferè modo impugnant species productas ab actibus, quàm ab ipsa substantia Angeli, quale est illud de illapsu, & de inæqualitate perfectionis, vt inferior producat speciem in nobiliori. quæ eodem modo vrgent contra species ab ipsis actibus productas. Et licet nos hæc principia ibi non approbauerimus, ideóque ex hoc capite sententia illis contraria reiici à nobis non debeat; tamen, quia saltem sine fundamento tribuit omnibus actibus liberis Angelorum eam virtutem physicam

Sententia Suarez. posset tamen saltem pro aliquibus actibus possibilibus admitti.

physicam producendi species sui io qoocumque alio Aogelo, sine dubio potest probabilissimè reiici, licet furrè aliquibus actibus possibilibus ea vittus non repugnet. Vnde formo atgumeotum hoc: Concedere virtuiem physicam omnibus actibus tam intellectus, qoàm voluntatis umnium Angelutum, ad productionem physicam, non debemus sine experientia, aut ratione aliqua vrgeuti, quæ io præsenri non sunr: nam loqoelam eam angelicam faciliori modo explicabimus, vt paulò pòst apparebit; ergo non debemus absolutè concedere talem virruiem physicam.

SECTIO QVARTA.

Vera sententia.

Concluditur, in quo propriè consistat locutio angelica.

HVius difficultatis explicatio non meliùs meo iudicio potest intelligi quàm recurrendo ad rationem, cnr actus tam intellectus quàm voluntatis, qui per locutionem manifestaotur, secreti sint. Diximus enim suprà, boc prouenite ex
25 defectu specierum à Deo iofusarum, natnrámque eorum actuum esse talem, vt petant, oe ab ipso Deo infundantnr de se, propter rationes morales ibi positas, nisi casu quo ipse habens eos actus, velit illos manifestare. Hinc iam è cootrario dicimus, eo ipso quòd ille Angelus eos velit manifestare, Deum vt auctorem natoræ, non ampliùs quasi prohiberi à productione specierum; sed potiùs teneri eas naturaliter producere, non secùs ac de ipsa substantia Angeli, aut aliis obiectis ex se non secretis. Erit ergo locutio, volontas manifestandi suum actum, ad cuius intuitum Deus producit ipeciem de eo actu iu Angelo, cui altec vult illum maoifestare. Hanc nostram sententiam quo ad substantiam defendit P. Tannerus disputat. 5. qoæst. 4. dub. 3. licet ex suo principiu generali, quòd omoes scilicet species de rebus futuris & secretis dicat fuisse congenitas Angelis ab instanti creationis, non cequitur nouam in locutione produci speciem; sed dicat volitionem Angeli se habere vt conditionem ad hoc, vt queant ea secreta intelligi, sicut nos dicimus se habere vt coditiooem ad hoc, vt Deus alteri Angelo infundat species, quibus intelligat. Punctum autem boc, in quo à nobis differt, post explicatam nostram sententiam meliùs reiicitor. Pro hac refert D. Thomam, quatenus sæpè locutionem io ordioatione per volunratem constituit; item Caietanum, Capreolum, Valentiam, multósque alios, quos tamen puto valdè obseurè in hac re locutos, quia oou declararont satis, quid sit ea ordinatio, vel quomodo vltimò com-
26 pleatuc Angelus ad audiendum per solam altetios voluntatem.

Rationes conclusionis.

In hac sententia declarantur multa, quæ ad locutionem requirantur. Primò quomodo fiat excitatio in audiente. Secundò quomodo possit Angelus vni soli loqui.

Nostra tamen explicatio fit Primò probabilissima ex impugnatione aliarum sententiarum. Secuodò, à claritate ipsius, & qoia nec leue in ea appatet inconuenieos. Tertiò, quia pulchrè declarantur multa, qoæ ad locutionem requiruntor. Primò enim intelligitur, quomodo fiat excitatio in audiente, qnia scilicet io eo producituc species à Deo, qua posita, statim tenetur Angelus eam cognoscere, iuxta dicta à nobis suprà de necessitate actualiter cognoscendi omnes species quas habet. Secuodò intelligitur, qnomodo vnus Angelus possit vni soli loqui, etiam in præseotia alterius, quia scilicet vni soli vult manifestare suum secretum, & ideò Deus illi soli iofundit species. Tertiò intelligitur, quomodo inferioc Angelus possit loqui cum superioci, quia scilicet non ipse inferior producit speciem, sed Deus, etiamsi (vt paolò antè insinuaui) non sit improbabile, posse actos Angeli inferioris producere immediatè speciem sui, etiam adæquatè, in Aogelo superioti, sicut obiecta omnia materialia imperfectiora producunt speciem sui, in poteotia perfectiori. Quartò intelligitor, quomodo possit Aogelus cum altero loqui in quacumque etiam distantia, quia, cùm non ipse producat speciem sui, sed Deus ad voluntatem ipsius; Deus aotem vbique sit præsens, potest vbique eas producere.

Tertiò, quomodo possit inferior Angelus loqui cum superiori. Quartò, quomodo possit Angelus alteri loqui etiam in quanis distantia. Quintò, vbi & argumento P. Suarez. satisfit.

Quintò, hoc modo soluitur difficultas, quam P. Suarez obiicit contra auctores, qui dicont, Angelum loqui cum altero solùm per ordinationem extrinsecam: ait enim non posse intelligi, 27
quomodò hæc ordinatio extrinseca conducat ad productionem cognitiooìs in audiente: nos eoim facilè dicimus, eam volitionem mediatè conducere, quateuus Deus ex eius visiooe determinatnc ad infundendas species in Angelo audiente, sicut in aliis exemplis physicis Deus determinatur ad hoc vel illo modo concotrendum, ex eo quòd videt hæc vel illa accidentia, aut dispositiones in cceaturis: & licet difficultec intelligatur (vt & notatum est à nobis) qoomodo agentia physica & non cognoscitiua determinentor à conditione extrinseca & distanti ad operandum; at in caussis operantibus per intellectum, qualis est Deus, nullam penitus habet difficultatem, quòd scilicet cognita volitione manifestandi, videnſque iam ablatum impedimentum, vt daret species de eis actibus, velit eas dare seu infundere, sicut videns hominem benè operantem, vult illi dare præmium: vnde constat argumeotum P. Suarez inde desumptum, quòd ea cognitio sit extrinseca, oon esse contra nos.

Sextò, quomodo possit Angelus simul cum multis loqui.

Sextò intelligitoc, qnomodo possit Angelus simul cum mnltis loqui: nam tam facilè potest dicere, *Volo loqui his centum*; seu, *Volo manifestare his meum actum*, quàm dicere, *Volo his quatuor*; cùm enim non ipse, sed Deus sit productorus species, ipse ooo magis laborat, si in infinitis producantur, quàm si in vnu aot in nullo; licet Deus plus in vno casu quàm in alteru operetur: in Deo autem nun est periculum defatigationis.

Notandum.

Adoerte tamen si Angelus vellet clarè & distioctè, omnes com quibus loquitor, numerare, 28
fortè nuo posse æquè velle luqui cum multis quàm cum paucioribus, quia oon posset vnico iostanti ita distinctè eos iaogere per intellectum, propter virtutem limitatam ipsius; hoc tamen non habet locum, quando ad omoes confusè per modum vnius multitodinis intentio dirigitur.

Septimò, quomodo audiens discernat loquentem.

Septimò & vltimò intelligituc ex nostra sententia, qnomodu audiens discernat loqnentem, id est, sciat qnis loqnator: quod requiritur ad perfectam communicationem inter ipsos, aliàs esset magna imperfectio, non posse scire, qnis cum illo loquecetut. intelligitur, inquam, quomodo hoc fiat: nam per talem speciem de alieoo actu productam in audiente, audiens videt intoitiuè actum alterius, & vnionem cum subiecto, vnde videt, in quo ille actus sit, & consequenter quis cum illo loquatur.

* *

SECTIO QVINTA.

Respondetur obiectionibus.

Obiectio Prima.

OBiicies Primò, sequi ex hac sententia, vnum Angelum alteri mentiri non posse. Concedo sequelam per se loquendo, neque in hoc video vllum absurdum. Dico *per se loquendo*: nam si in corporibus assumptis loquantur, vel per signa aliqua in corpore facta, poterunt se inuicem fallere non minùs quàm homines.

Respondeo.

Replicabis.

Replicabis, Lucifer in cælo seduxit malos Angelos, ergo illis mentitus est, quo argumento conuincitur Suarius, ad affirmandum, eos omnino posse mentiri.

Suarez. hac replica conuictus est.

29 *Respondeo Primò contra P. Suarez.*

Verùm (vt suprà dixi) difficiliùs longè in eius sententia explicari potest, quo pacto vnus alteri mentiatur. Addo, ipsum inferiùs, dum agit, vtrùm in intellectu Angeli fuerit aliqua ignorantia, negare absolutè fuisse vllum errorem. Vnde miror quòd hîc supponat Luciferum mentitum ceteris Angelis, multósque seduxisse: quod nisi caussando in illis errorem, sine dubio fieri non potuit.

Respondeo Secundò replica.

Ideò respondeo, eam seductionem non fuisse per mendacium propriè, sed persuadendo aliis Angelis illud idem, quod ipse apud se indignè ferebat, vel iudicabat, siue ipse falleretur, siue non. quod longè abest à mendacio: hoc enim consistit in eo quòd dicat aliis aliud, quàm sentiat in se.

Obiectio Secunda.

Obiicies Secundò, illa species in altero Angelo producta est cognoscibilia etiam ab aliis; ergo non poterit esse secreta ea locutio pro vno tantùm aut altero.

Respondeo.

Respondeo, eam speciem, quia est de actu libero, esse etiam secretam, non minùs quàm alia quæ in habente actus liberos relinquitur ex illis in memoriâ, etiam quando eos alteri non manifestauit: quæ in omnium sententia etiam dicenda est secreta. vnde concludo, nisi ille, qui eam habet, velit manifestare illam, non posse cognosci ab aliis.

Obiectio Tertia.

Confirmatur ex Scriptura.

Tertiò obiicies, iuxta hunc nostrum modum loquendi non tam Angelum loqui cum altero, quam Deum ad voluntatem ipsius infundere species, cùm in Scriptura passim dicatur vnus Angelus clamare ad alterum, vt Isaiæ 6. & Apocalyp. 7. quod sine dubio denotat aliquam efficientiam, dum loquuntur.

30 *Respondeo Primò.*

Respondeo hîc posse esse quæstionem de voce, quid significetur nomine locutionis, an scillcet requiratur, vt ipse loquens producat aliquid immediatè in altero, an verò non. Ego dico in primis teneri mecum loqui omnes, qui negant Angelos à rebus vllas accipere species, sed eas à Deo infundi, siue ea locutio fiat per signa, siue per actum reflexum cognitionis, siue alio modo; semper enim Deus ad præsentiam eorum signorum infundit species in audiente; ergo est difficultas communis.

Secundò.

Secundò addo, in omnium sententia argumentum hoc eamdem difficultatem habere: nam in multorum sententia obiecta etiam sensibilia, albedo, verbi gratia, sonus, &c. non producunt speciem sui, nec immediatè concurrunt ad notitiam sui, sed sunt præcisè conditio, quâ existente, potentia determinatur ad cognitionem; & tamen in hac sententia nullus negauit me loqui posse cum altero. Licet enim ea sententia aliunde reiiciatur, & meritò; nemo tamen inde probauit sonum & voces, quibus cum alio loquor, producere speciem sui: quia si id non faceret, etiamsi alter audiret eas voces, ego tamen non loquerer cum illo. Tale enim argumentum ad vnum omnes dicerent esse nullum, quia punctum locutionis non pendet ab ea quæstione de productione specierum. quod ipsum ego in præsenti affirmo, & sic facilè me expedio ab hoc argumento.

31 *Ad confirmationem ex Scriptura respondeo.*

Ad confirmationem è Scripturâ, vbi Angeli dicuntur vnus clamare ad alterum. Respondeo, non denotari ibi nisi vnum alteri locutum, in quacumque re ea locutio consistat. Vnde, sicut in nobis; eò quòd dicatur vnus ad alterum clamasse, non licet inferre, Ergo efficienter concurrit ad auditionem alterius; ita neque licet in Angelo. sed an detur efficientia, an non, aliunde decidendum est.

Obiicies Quartò cum Molinâ.

Quartò obiicies cum P. Molinâ quæst. 57. artic. 4. hinc sequi multiplicandas in Angelis innumeras species infusas, singulorum conceptuum ac volitionum, quas aliis vellent manifestare. quod est absurdum.

Respondeo Primò.

Respondeo Primò, obscuram videri obiectionem: nam species non debent multiplicari in eo qui vult loqui, sed in audiente: nam loquens suos actus per ipsos cognoscit, debuit ergo dicere in audiente.

Secundò.

Hinc autem respondeo Secundò, difficultatem esse ipsi communem, quia, etsi loquantur per signa (vt credit probabilius) debent multiplicari species in audiente, eodem modo, quo si à solo Deo infundantur.

Tertiò.

Respondeo Tertiò, eos non audire infinita: verùm autem aliquæ talea species destruantur aliquando, tangam infrà.

Obiectio Quinta.

Quintò denique & vltimò obiicies, Loquela est proprius actus intellectus, ergo non potest fieri per solum actum voluntatis dirigentis, seu volentis reuelare alteri secretum.

Respondeo.

Respondeo, antecedens esse falsum, etiam in nobis; quia ipsa

32 externa locutio non est aliud, quàm actio potentiæ loco motiuæ, quæ immediatè à voluntate imperatur, non ab intellectu; licet debeat in intellectu præcedere cognitio modi, quo debeat loqui; ergo in Angelo tam erit propria locutio, quàm in nobis: tam enim requirit præcessisse actum intellectus cognoscentem, quo modo obiectum illud debeat manifestari, quàm requiritur in nobis, & tam non habet intellectus immediatum influxum in verba, sed sola voluntas in nobis, quàm non habet in Angelis; ergo est eadem omnino ratio. Vnde miror ex hoc capite specialem difficultatem in ea locutione repertam ab aliquibus. Et tandem ipse P. Suarez cap. 28. num. 31. ponens locutionem in ipso actu immanente Angeli loquentis, docet eam aliquando esse actum voluntatis, aliquando intellectus: voluntatis, quando manifestantur actus voluntatis; intellectus verò, quando actus intellectus producunt speciem sui.

Licet alia obiecta essent productiua suarum specierum, adhuc esset ratio id negandi de actibus liberis & secretis.

Hæc dicta sint circa locutionem & auditionem Angelorum, casu quo non accipiant species ab obiectis aliis, sed per infusas cognoscant; si verò ab obiectis accipiant species (quod, vt suprà dixi, nobis dubium est) aliter potest locutio Angelorum explicari, dicendo, etiamsi alia obiecta sint productiua specierum, actus tamen secretos voluntatis & intellectus non esse earum productiuos, propter rationes morales,

33 propter quas suprà diximus, Deum non esse infusiuum, vt sic dicam, specierum de his secretis; licet sit de aliis obiectis; actum tamen voluntatis, quo Angelus vellet manifestare alicui suum secretum, esse ex se productiuum specierum, quia in eo cessant rationes morales, quæ in aliis militant, licet ceteri actus omnes etiam

sint

fint voluntatis: vnde per speciem ab ipso actu productam Angelus audiens cognoscit obiectum, quod manifestatur, saltem abstractiuè. Et consequenter dicendum esset, per locutionem ooo acquiri ab audiente cognitionem quidditatiuam de aliis actibus, sed solùm de ea voluntate illos manifestandi. neque hoc esse inconueoiens, imò fortè de ratione locutionis id esse, vt, licet de ipso verbo proptiam habeamus cognitionem, non tamen de re significata. Prætereà iuata hanc sententiam posset eaplicari, quomodò vnus Angelus alteri mentiterur: si enim haberet voluntatem manifestandi se habere talem actum, alter Angelus cognoscens eam voluntatem putaret illum habere talem actum, etiamsi illom in re non baberet.

Si actus voluntatis essent productiuus specierum, posset explicari, quomodo Angelus, alteri mentiatur.

Quodnam foret obiectum voluntatis, casu quo Angelus alteri vellet suum amorem manifestare.

Quòd si roges, quod esset obiectum voluntatis, *Volo manifestare meum amorem*; posset respooderi, esse vel cognitionem secutam in audiente, vel productionem ipsam specierum, quæ fit per eum actum, quam sine dubio ipsemet actus potest habere pro obiecto, quasi diceret, *Volo producere de me speciem in illo aut illo Angelo.*

Hic modus dicendi differt à sententia Patris Suarez, quòd ille actibus omnibus tribuit virtutem producendi species, posita bac voluntate ma-
34 nifestandi, quod suprà vt difficile reiecimus; nos autem solùm ipsi voluntati manifestaodi virtutem eam producendi species tribuimus, vnde productionem specierum non facimus liberam vel depeodentem à conditioobus extrinsecis, sed necessariam: ille enim actus licet potuerit non existere, cùm tamen primùm eaistit non spectata alia conditione, oisi quæ communis est omnibus caussis, scilicet approaimatione passi, hoc est Angeli, recepturi species (ne fine fundamento dicamus eos operari immediatè in distans) producit speciem sui, qua se prodit necessariò alteri, cui vult suos actus manifestare.

SECTIO SEXTA.

Nostra sententiæ explicatio ab aliis tradita reijcitur.

In quo Tanneri diuersa à nostra explicatio displiceat Primò.

DIxi suprà, post stabilitam meam sententiam, ostensurom me, io quo displiceat P. Tanneti diuersa à nostra explicatio. qood iam breuiter ostendo. Primò ergo io eo displicet, quòd species rerum futurarum liberarum, quales sunt actus voluntatis, & etiam actoum intellectus (de quibua est locutio) ponat fuisse inditas ab instanti ereationis. quod fusè à me suprà reiectum est, eò quòd inde sequatur, potoisse ab Angelis per eas cognosci futura libera.

Secundò displicet.

Secundò, nam, licet demus, de fururis liberis ad se pertinentibus debuisse eos habere species à puncto ereationis; non tamen de actibus, qui futuri erant occulti, etiam quando extiterunt, nisi reuelarentur.

Ratio est.

Ratio est, quia, licet eaistentia ipsius obiecti dicatur eondirio ad hoc, vt
35 possit videri res aliqua, ideóque vtcumque explicari queat, quo pacto etiamsi Aogelus habeat, quidquid ea parte principij requiritur; noo tamen potuerit cognoscere obiectum ea defectu eaistentiæ; certè eo iam existente, difficulter valdè intelligitur, quomodo si intellectus habet & existentiam obiecti, & complementum totum ex parte principij, quia habeat species, nihilominùs ea solo illo defectu eatrinseco consensus, ea species prodire non possit in actum. Suprà enim diai, non debere nos facilè ad eiusmodi conditiones eatrinsecas & distaotes concurrere. Quod iam ampliùs vrgeo: nam per hoc tollitur omnis ratio ad probandam necessitatem distinctæ speciei: dicam enim ego, etiam potentiam visiuam esse completam ex se, nec indigere specie superaddita; pendere tamen ab hoc, vt exeat in actum ab approaimatiooe subiecti, à luce & careotia corporis opaci præcisè, vt à conditione, nullo verò modo à caussa producente species: sicut dicis, Angelum peodere à consensu alterius, non vt à dante species, & per se concurrente, sed vt à pura conditione.

Vrgeo contra aduersarium.

Fundamentum à priori, cur in nobis dari species admittatur.

Certè nos aliud fundamentum à priori oon habemus pro eis speciebus distinctis ponendis (vt diai in libris de Anima) nisi eam dependentiam, quam ad videndum habet Angelus ab obiecto, quam etiam habet Angelus pro secretis cordis ab alterius coo- 36
sensu; ergo si semel eas dependentias saluate volumus per solas conditiones eatriosecas, sine dubio cessat fundamentum ad ponendas species distinctas, quas tamen ipse Taunerus admittit. Meliùs ergo, & multò consequentiùs discurrimus, si eas species tunc primò, quando manifestantur secreta, dicimus produci, & ex defectu illarum negamus Angelo aliorum secreta posse nosci; quomodo autem in nostra sententia respectu Dei, possit esse conditio ad productionem speciei voluntas Angeli de actu suo manifestando, dixi suprà. Denique, cùm non omnia secreta deinde manifestentur, multæ species essent in Angelo, quæ numquam possent reduci ad actum. id quod absurdum est.

Tertiò displicet Tannerus.

Etiam displicet, quod ait Tanneros, speciem de substantia Angeli esse speciem de omnibus illius operationibus, eo ipso quòd hæ ponantur; hoc, inquam, etiam displicet: nam sicot in volontate Angeli, vt in medio, non potest cogoosci libera operatio vt futura, aot vt eaistens, eò quòd substantia vt talis non magis habet connexionem cum operationis futuritione, quàm cum carentia illius, ac proptereà nec posita ipsa actuali operatione determiuatur ea substantia, vt sit medinm ad operationem cognoscendam determinatè vt futuram: ita pari ratione dico de specie repræsentante ipsam substantiam: per hoc enim quòd ipsa species dicat, *Homo* verbi gratia *est animal*
37 *rationale potens amare aut odio habere*; non habet maiorem cooocexionem cum actuali amore vt eaisteote, qoàm cum carentia illius, aut maiorem quàm babeat ipsa substaoria hominis, quam repræsentat; ergo, sicut ob defectum eius conneaionis non potest substantia esse medium, in quo noscatur actus vt futurus, ita ob eumdem defectum nec species repræsentans substantiam vt talem poterit esse medium, etiamsi ponatur de facto ea existentia actus liberi.

A simili.

Ratio à priori est.

Ratio à priori inde desumitur, quòd positio obiecti non immutat essentiam speciei, ergo vt hæc efficiat cognitionem, qua potiùs dicat *existit*, quàm *non existit* (quod fine dubio denotat magis connecti eam speciem cum existentia, quàm cum carentia obiecti) per accidens omnino se habet boios existentia relinquens speciem ea se æquè independentem; ergo debet esse species distincta & propria de ipsa futuritione aut existentia libera, vel saltem modificatio aliqua realis: si autem ad modificationem nouam tealem recurrimus, melius est recurrere ad oouam speciem.

Respondebis.

Respondebis, posse intelligi speciem de se talem esse, vt, si sit operatio, eam repræsentet,

licet

licet contingenter existat, si verò non sit, repræsenter eius carentiam. Sed contra, quia (vt dixi hucusque) difficulter valdè id intelligitur, & dat occasionem negandi omnes species distinctas in potentiis, si dicamus eas ex se esse tales, vt sine nouis speciebus, si ponatur obiectum, valeant illud videre, audire, &c. Contrà Secundò, cur eodem modò non dicis etiam ipsam substantiam, quando ponitur actus liber, esse medium, vt hic in ipsa cognoscatur; illo verò non existente, esse medium, vt cognoscatur carentia eiusdem actus? nec enim video, cur connexio determinata 38 magis requiratur in medio quod, seu cognito, quàm in medio ex quo, seu incognito, possitque existentia obiecti esse conditio in specie, & non in ipsa Angeli substantia. Certè qui rem benè considerauerit, inueniet eamdem esse vtrobique rationem.

Contrà est. Primò.

Secundò.

Quartò displicet Tannerus.

Vltimò denique displicet Tannerus, quia non explicat, quomodo fiat auditio: cùm enim per eam licentiam non immutetur Angelus, nec sciat se iam noscere posse actus alienos; ad audiendum autem non teneatur in sententia ipsius: potest enim esse, ait, distractus ad alia obiecta, ergo tunc non tenebitur audire. Cùm hæc, inquam, ita sint, rogo, quo pacto vnquam audit? non necessariò, vt supponis; non liberè, quia ad hoc deberet scire alterum loqui, vt possit se determinare ad audiendum, ergo nullo modo poterit audire: quod si dicat, eum audire, quando non est distractus ad alia obiecta; Contrà euidenter Primò, quia semper est distractus: semper enim est in adæquato actu intellectus. Contrà Secundò, rogo, an tunc temporis audiat liberè, an necessariò: si necessariò, ergo tenetur audire, si aliunde non sit impedimentum, quod videbatur negatum; si liberè, per quid, quæso, nouit se posse iam audire? non enim potuit liberè velle se determinare hîc & nunc ad audiendum, si non priùs nouit se posse
39 de facto hunc Angelum audire. Ideò censeo semper debere aliquam cognitionem nouam excitari necessariò in audiente, alioquin non scit Angelus se posse iam audire, &c. ea autem cognitio fit in Angelo ex noua receptione speciei, quam eo ipso cognoscere debet, & in eâ confusè obiectum reuelatum, vt sic possit se determinare ad cognoscendum per eam speciem obiectum ipsum, vt vniuersaliter dicemus infrà de determinatione ad omnem cognitionem. Hinc constat, clariorem & bonis principiis magis cohærentem explicationem esse, quam nos suprà posuimus.

Effugium. Contrà Primò.

Secundò.

SECTIO SEPTIMA.

Dubia aliqua expenduntur.

OMnia ferè quæ ad Angelorum locutionem pertinent, inter explicandum & probandum nostram sententiam explicata sunt, quæ desiderantur, hîc fusiùs explicabimus.

SVBSECTIO PRIMA.

Inter quos possit esse locutio, & in quo illa formaliter consistat.

An inter quoslibet Angelos possit esse mutua locutio.

PRimò ergo dubitari potest, an inter quoslibet Angelos possit esse mutua locutio, inferioris ad superiorem, & è contrario. Dixi suprà, ab aliquibus ideò reiici sententiam Suarez, quia sequeretur, non posse inferiorem in superiori producere speciem. Quod argumentum est etiam contra secundum nostrum modum declarandi locutionem angelicam, quod scilicet ipsa voluntas manifestandi producat speciem sui in alio. Verùm hæc ratio ibi soluta est: non enim video, cur, sicut anima siue se solâ, siue cooperante phantasmate accipit species ex obiectis adeò se inferioribus, non possit etiam Angelus 40 eas accipere ab inferiori Angelo: gratis enim & sine vllo, vel in experientia, vel in ratione fundamento recurritur ad eam æqualitatem ordinis inter caussas speciei, & subiectum, in quo producuntur; imò ex hoc capite (si materialitas non obstaret) non viderem, cur à re materiali non posset etiam Angelus immediatè accipere species.

Quidam eodem argumento & P. Suarez & nostram sententiam impugnant. Contrà est.

Adde pro secunda eius difficultatis solutione, si inferior Angelus est improportionatus ad eius speciei productionem, facile Suarium & nos responsuros, eum non solùm posse, sed debere iuuari concursu ipsiusmet Angeli recipientis, qui sine dubio maximè est sibi proportionatus ad eum modum, quo phantasma iuuatur ab anima in productione speciei spiritualis. Neque est inconueniens, dicere, Angelum superiorem necessariò accedente inferiore & volente manifestare suum actum, teneri simul cum illo ad productionem speciei concurrere; quia, vt dixi alibi, productio aut receptio speciei non debet necessariò esse libera, vt in nobis constat.

Iuxta sententiam nostrâ potest esse mutua locutio inter quoslibet Angelos.

Hæc dicta sint circa sententiam Suarez & nostram secundam: nam in primâ nostrâ res multò est facilior; non enim Angelus loquens producit species in superiore, sed Deus ad voluntatem ipsius. Vt autem velit eas produci à Deo, sine dubio habet sufficientem proportionem Angelus inferior, item Deus, vt producat, est satis completus; ergo in nostra sententia clarè explicatur, quomodo omnes inuicem loqui possint. Porrò eam communem locutionem petit respublica angelica & 41 politica, vt, quandoquidem superior Angelus non ideò omnia scit, maximè secreta inferiorum (tam enim ea ignorat, quàm è contrario) oportuit, vt, sicut superior potuit suos actus inferiori manifestare, & ea quæ aliunde scit; ita è contrario inferior superiori: alioquin peioris conditionis esset superior quàm inferior. Vtrùm autem ea locutio sit dicenda illuminatio, nec ne, quæstio erit de nomine: propriè non dicitur, quia illuminatio est ad res maioris momenti. sed de hoc infrà.

Quæ requiruntur ad locutionem.

Secundò quæri potest, an locutio sit formaliter in audiente, an verò in loquente, & in quo ea formalissimè consistat. Difficultas hæc solùm pertinet ad modum loquendi: de re enim, hæc ibi dictum est intercedere, actum manifestandum, voluntatem manifestandi, productionem speciei à Deo in intellectu Angeli audientis, & denique huius cognitionem. Hæc ibi in nostra sententia reperiuntur. Quid autem illorum formaliter dicendum sit locutio, quæstio est de nomine, in quâ nonnulli putant, ipsum actũ internum qui manifestatur, esse locutionem; voluntatem verò manifestandi, solùm esse conditionem. Hic tamen modus loquendi, qui relabitur in connotata extrinseca sæpè à me euidenter reiecta, etiam in præsenti displicet: rogo enim, an tota essentia locutionis consistat in eo actu manifestando, vt condistincto ab ipsa volitione, an verò non? Si tota essentia ibi consistit, ergo, eo solo manente, & ablatâ eâ conditione seu volitione, manet tota essentia locutionis, & consequenter manet locutio; quia tota essentia

Nonnulli putant, locutionem formaliter esse actum internum, qui manifestatur; voluntatem verò manifestandi, solùm esse conditionem. Contrà est.

locutionis, & locutio idem est formalissimè: improbabiliter autem dicitur manere tota essentia alicuius totius, & tamen ex defectu conditionis non manere totum, cùm totum à totâ essentiâ nec ratione distinguatur; vnde hac manente,
42 illud debet manere. Quòd si ille actus vt condistinctus à voluntate manifestandi, non est tota essentia locutionis; ergo ea voluntas est pars eius essentiæ, seu aliquid illius (quod idem est) vnde suprà dixi, omne id, quo præcisè & formaliter ablato, aufertur totum aliquod, necessariò esse partem illius totius. Dico formaliter, quia efficienter ex defectu caussæ cessat effectus; at non quia formaliter caussa cessat, sed quia perit alia entitas distincta, quæ ab ea pendebat, & quæ entitas dicebatur, eratque verè effectus: atqui in præsenti, solâ ablatâ eâ voluntate, cæteris remanentibus, perit totum, siue denominatio totius: ergo ea voluntas erat aliquid componens illud totum; ergo non erat conditio extrinseca & condistincta ab essentia illius totius.

Concluditur, in quo formaliter consistat locutio. Dicendum ergo, locutionem formaliter consistere in duobus his, & in voluntate manifestandi, & vlteriùs in productione specierum à Deo in intellectu audientis, quia quolibet ex his ablato, cessat locutio: licet enim vellem, si tamen Deus non daret species, non loquerer actu. Præterea si Deus me non volente daret species, etiam non esset locutio; positis autem his duobus, etiamsi alter non audiat, aut etiamsi re ipsa nul-
43 lus in me esset actus manifestandus, esset propria locutio, sicut est in eo qui mentitur; ergo formaliter locutio in his duobus solis consistit. Quod dico in mea sententia de productione specierum à Deo, debet in sententia Suarez dici de productione earum ab ipso Angelo.

Ideò reiiciendus est Vasquez, qui ipsum actum intellectus aut voluntatis producentem speciem, dicit esse locutionem; productionem verò specierum esse effectum illius. cuius eam reddit rationem, quòd in nobis locutio non consistit in pro- *Vasquez reijcitur.* ductione specierum, sed in prolatione verborum, à quibus species producuntur. Reiiciendus, inquam, quia incidit in idem argumentum suprà factum contra præcedentem modum: nam quando est solus ille actus sine productione speciei, non est formalis locutio; ergo ille solus non est tota essentia locutionis. Exemplum autem allatum ex nostra

Exemplum à Vasquez citatum non est ad rem. loquela non esse ad rem, inde quis suaderet: nam locutio externa etsi diuinitus impediretur à producenda specie, adhuc esset locutio: nam ex se formaliter est publica, id est petens nosci, adeóque ex se est manifestatio in actu primo, licet hîc & nunc impedita per accidens. At actus nostri natura sua sunt occulti, vnde non possunt per se soli dici manifestatio; debent ergo compleri

Replicabis. per ipsam productionem. Replicabis, Esto cæteri actus nostri natura sua sint occulti, volitio manifestandi est ex se non minùs publica, quàm verba nostra externa, esto per accidens impediatur à productione specierum. Vnde non recurrendo ad

Obiectio. eam productionem, poterimus inuenire totam essentiam locutionis, si dicamus, voluntatem esse etiam ex se manifestam, quia ex se saltem mediatè est productiua specierum in audiente, sicut nostrum verbum externum est locutio, etiamsi actu impediat Deus eam specierum productionem. Respondeo; id satis esse probabile, dummodò

44 tunc temporis etiam dicatur Angelus loqui, eo *Respondeo.* ipso quòd velit, licet nihil foris producat, ne relabamur in præcedens absurdum illatum num. 41. contra aliquos, scilicet tota essentia locutionis manente, non manere locutionem tamen. Ideò ad instantiam Vasquez meliùs respondetur, casu quo Deus nollet produci species à nostris verbis, non futura ea actualem locutionem; quia essent actu secreta, sed summum in actu primo, & radicaliter. quod idem de volitione angelica dicimus.

Hinc colligo Primò, locutionem inadæquatè *Colligitur Primò.* esse in loquente, quatenus dicit volitionem manifestandi; inadæquatè verò in audiente, quatenus in eo est productio speciei; quæ est altera pars locutionis, iuxta dicta.

Colligo Secundò, locutionem inadæquatè esse *Secundò.* actum voluntatis, illum scilicet qui vult manifestare; inadæquatè verò esse actum diuinæ virtutis producentis speciem, iuxta nostram sententiam. vel si dicamus cum Suario, ipsum actum manifestatum producere speciem sui, tunc dicendum erit, inadæquatè loquendo, locutionem esse actum intellectus, quando scilicet ille manifestatur; aliquando verò voluntatis, quando hic manifestatur; semper tamen, præter voluntatem manifestandi, inadæquata locutio est actus voluntatis. Vnde si actus manifestatus sit voluntatis, ex vtro- 45 que capite locutio erit actus voluntatis; si verò manifestetur actus intellectus, tunc inadæquatè ad intellectum, & inadæquatè pertinebit ad voluntatem. Contrarium sentit nonnullus, qui locu- *Cõtraria eiusdẽ opinio.* tionem in actu intellectus, ordinante secretum ad alium, locutionem constituit. Verùm facilè reii- *Contrà est.* citur, quia ad loquendum v. g. de amore secreto, nullus alius actus intellectus interuenit, quàm quòd noscat Angelus, se posse, si velit, manifestare; in hoc autem procul dubio non consistit actualis loquela. Post illum verò sequitur voluntas manifestandi eum amorem, nec necessarius est actus alius intellectus, qui sit imperium aut ordinatio; ergo quando manifestatur solus actus secretus voluntatis, nec quidem inadæquatè potest locutio in actu intellectus consistere, multò minùs adæquatè, prout volebat hoc auctor.

SECTIO SECVNDA.

An per locutionem res manifestentur abstractiuè: vbi, de quibus rebus esse possit locutio.

Tertiò quæri potest, an manifestetur Angelo *Actus manifestatus potest intuitiuè nosci ab altero, cui manifestatur.* res intuitiuè, an verò abstractiuè. Duo possunt Angelis manifestari per locutionem. Vnum est actus intellectus aut voluntatis ipsius loquentis, aliud verò obiectum illius actus: si de primo loquamur, non videtur dubium, quin intuitiuè noscatur ab audiente: vt enim hucusque dictum est, vel Deus, vel ipse actus manifestatus, pro- 46 ducunt speciem sui. Hæc autem est immediata & intuitiua, ergo intuitiuè noscitur actus.

Obiicies, De ratione locutionis est, vt solùm *Obiectio.* fundet cognitionem nitentem authoritate dicentis; ergo non debet fieri per speciem immediatam. Respondeo facilè, id solùm esse de ratione *Solutio.* locutionis humanæ, non verò vniuersaliter de omni locutione. Ideò suprà dixi, in locutione Angeli non posse esse respectu Angeli alterius fallaciam aut mendacium. Hæc verò omnia intellige quoad actus ipsos, qui tunc manifestantur: de *De obiectis actuum non videtur posse esse locutio inter Angelos.* obiectis enim actuum iam dico.

De his ergo non videtur posse esse inter Angelos locutio: nam omnia alia ab actibus distincta quilibet Angelus nouit, ergo non potest esse de

de eis loquela : vt quid enim alteri dicam, id quod ipse scit, & ego scio illum scite? Vrgetur, loquela fit producendo species; Atqui Angeli non accipiunt ab aliis species rerum: has enim vel à Deo infusas, vel à se acquisitas habent: ergo de eis non est loquela, ergo neque ea obiecta ex locutione alterius noscere non possunt, neque abstractiuè, nec intuitiuè.

Huic difficultati respõdet Suarez. Primò. Secundò.

47 Huic difficultati benè respondet Suarez Primò, multa esse quæ Angeli ignorant, de quibus potest esse locutio : nam in primis omnes actus liberi præteriti, quando extiterunt non manifestati, possunt iam de nouo manifestari, & de eis loqui potest cum altero Angelo. Secundò, etiam de aliis rebus præteritis: neque enim necessariò omnes Angeli omnia noscunt quando sunt; sæpè enim ad alia distracti occupantur. Tertiò, eodem modo de præsentibus, ad quas alij vel alius non attendit. Item circa futura potest dicere ea quæ coniectando nouit, de quibus forte alter non cogitarat.

Tertiò.

Respondeo ad primum argumentum Suarez.

Circa hoc tamen aduerto, in sententia Suarez concedentis species in Angelis de omnibus rebus futuris, exceptis actibus liberis, dicendum esse, locutionem illam de præteritis eis distinctis ab actibus, magis esse excitationem specierum ad operandum, quàm propriam locutionem : ostendi enim suprà, contra ipsum Suarez, etiamsi Angelus non nouerit rem quando extitit; si tamen habeat speciem de illa, posse posteà ex vi illius speciei eam immediatè in se noscere, vt suo tempore præteritam; ergo eo ipso quòd Angelus excitet alterum per speciem pugnæ v.g. præcedentis, audiens noscit intuitiuè & in se eam pugnam, vt præcedenti tempore existentem, ideóque impertinens planè erit narratio illius.

Hinc in nostra sententia oritur dubiũ.

48 Hinc tamen poterit quis dubitare, an in nostra sententia docente à Deo in locutione produci species; an, inquam, si Angelus loquatur de suis actibus præteritis nondum manifestatis, Deus producat speciem immediatam de eis actibus præcedentibus, an verò solùm de voluntate præsenti manifestatiua illorum. Respondeo, licet ad loquendum sine dubio sufficeret sola species de volitione præsenti, probabile esse, Deum de præcedentibus actibus etiam infundere species immediatas, ideóque illos cognoscere quidditatiuè & intuitiuè in se, vt pro sua differentia temporis existentes.

Respondeo.

Rogabis, cur Deus debebit in hoc casu infundere species quidditatiuas de actibus præteritis, non verò de obiectis aliis distinctis, de quibus loqui possunt Angeli? Respondeo facilem esse disparitatem : etenim quòd Angelus audiens non habeat species immediatas quidditatiuas aliorum obiectorum, non stat per ipsum loquentem; ergo, esto ipse loquens velit, non propterea alter accipiet eiusmodi species. At quòd species de actibus secretis ipsius loquentis non acceperit, prouenit præcisè ex eo, quòd loquens non permisit manifestari eos actus: sola enim ratio cur non sint publici, est ipse qui illos habet, & illos non vult manifestare; ergo, hac ratione cessante, & data, vt sic dicam, licentia ab illo, iam Deus tenetur de illis species quidditatiuas infundere ei cui vult alter eos manifestare. Quod intelligendum est cum hac limitatione, nisi ipse loquens diceret, *Solùm volo illi manifestare hanc meam volitionem immediatè, actum autem internum solùm mediatè in hac volitione:* eo enim casu non videtur Deus infusurus species, nisi de sola ea volitione, in quà mediatè alter cognoscet actus, erga quos ea versatur; quia tunc non deteguntur illi actus directè à loquente.

Ad secundum argumentum Suarez respondeo.

Secundò benè docet Suarez, etiam de rebus alioquin Angelis notis, posse inter ipsos esse locutionem, verbi gratia, dicendo, *Ne facias hoc vel illud*, vel, *veni huc*, &c. quam dicit esse locutionem practicam; ergo possunt de aliis rebus, & à suis actibus distinctis, loqui. Addo ego etiam, non petendo, aut iubendo, sed per se posse de aliis rebus loqui. Sic in nobis, licet duo intueantur eamdem rem, hortum verbi gratia vel pictutam, potest vnus dicere alteri, vel per modum admirationis aut ponderationis, vel alio modo, *O quam hic hortus amœnus! quanta florum varietas! quanta colorum pulchritudo?* &c. Sic etiam 49
passim de facto alterius malo, vtrique loquenti noto, longa solet esse sermocinatio : ergo eodem modo poterunt Angeli inter se de morte, verbi gratia, Christi Domini loqui; etiamsi vtrique sit nota, loqui quidem cum admiratione, tam Christi amorem ponderando, quàm è contrario Iudæorum duritiem.

Ad tertium argumentum Suarez respondeo, scilicet obiecta actuum ab altero Angelo non nosci quidditatiuè, sed abstractiuè.

Vltimò docet, & benè, Suarez, quando fit locutio de talibus rebus, eas tunc formaliter non nosci quidditatiuè, sed abstractiuè, in medio scilicet imperfectiori in actu intellectus & voluntatis: qui licet dicant ordinem ad obiecta, ideóque ducant in eorum cognitionem, vt fusè probaui in materia de visione Dei; non tamen ducunt in quidditatiuam obiecti notitiam, vt ibidem dixi. In hoc autem casu habet locum assensus nitens auctoritate dicentis, quia obiectum tunc ex vi eius loquelæ non in se, sed in alio noscitur : at non propterea potest falsitas esse, quia actus ipsi existentes in intellectu angelico tunc noscuntur intuitiuè; qui autem intuitiuè cognoscit quod alter habet in mente, non potest ab eo decipi, nisi & ipse decipiatur quod non est propriè per mendacium falli. de quo iam hîc.

Quartò dubitari potest, an audiens teneatur audire. sed de hoc fine sect 4.

Quo Angelus audiens discernat loquentem.

Quintò potest dubitari, quomodo Angelus audiens discernat loquentem. Verùm etiam de hac re dixi suprà.

SVBSECTIO TERTIA.

An Angelus possit quoscumque simul aut successiuè audire.

P. Suarez requirit duo in auditione.

50 Pater Suarez eo cap. 28. num. 55. distinguit in auditione duo. Vnum est receptio specierum; alterum cognitio per illas facta. Si de receptione sermo sit, ait Angelum quoscumque posse audire, siue quorumcumque species recipere; quia nec agentia producendo se impediunt, nec intellectus est incapax illarum specierum, ergo illas potest recipere. Si verò sermo sit de ipsis actibus eliciris per speciem, ait, non posse quoscumque audire, quia non habet virtutem infinitam se extendentem ad eliciendos simul quoscumque actus intellectus.

Respondeo ad Suarez.

Ego in hac quæstione censeo, verum quidem esse, minorem ceteris paribus requiri virtutem ad recipiendas species, quàm ad eliciendas cognitiones, ideóque plures posse species recipere, quàm cum eis actus elicere; non tamen propterea dici posse, in virtute receptiua non esse terminum : nam certum est, maiorem virtutem requiri ad recipiendas simul mille species, quàm ad duas

vel tres; & creaturas communiter non solùm habere terminum in agendo, sed in recipiendo, vt in intensionibus naturalibus ab omnibus dici solet, & meritò; ergo non potest ita absolutè asseri, quemlibet Angelum habere virtutem recipiendi quascumque species loquentium simul. Quòd si infiniti existerent, & omnes simul ad vnum loquerentur, habeténe vim naturalem recipiendi eas species infinitas, an non? certè mihi valdè proba-
51 bile est, vel nullum Angelum tot posse, vel saltem multos, maximè è minoribus, tam amplam non habere virtutem receptiuam naturalem; ergo sicut ex finita virtute infert Suarez, Angelum non quocumque actus posse elicere, ita etiam posset ex eadem limitatione inferre, non posse simpliciter quascumque species recipere.

Respondeo ad quæstionem propositam.

Secundò & vltimò censeo dicendum, licet virtus etiam receptiua specierum finita sit & limitata; probabile tamen esse, Angelos de facto existentes tam amplam habere, vt se extendat ad omnes Angelos præsentes; ita vt, etiamsi omnes illi simul loquerentur, recipere possent eorum species, quia etiam hi finiti sunt; & non fuisset pro politica & perfecta eorum republica, esse creatos aliquos ita limitatos, vt non possent omnium etiam simul loquentium species recipere.

Limitatio nostra sententia.

Dico *id esse probabile*, quia qui contrarium doceret, non facilè redargui posset, maximè cùm non detur moraliter ille casus, vt omnes simul loquantur; & ob eamdem rationem puto, quod ad auditionem attinet, non posse eos simul attendere ad omnium loquentium verba, in quo secundo puncto acquiesco Patri Suarez.

Obiectio Prima.

Obiici tamen difficulter potest Primò, Si Angelus haberet finitam virtutem ad recipiendas species, ergo cùm nouas semper & nouas per æterni-
52 tatem recepturus sit, tandem veniet ad tot, vt nequeat plures recipere, hoc autem videtur planè absurdum; sequeretur enim, eum tandem surdum esse reddendum.

Respondetur Primò.

Responderi potest Primò, non esse mihi ex meis principiis, multas ex iis speciebus successu tēporis corrumpi: dixi enim alibi, id sine contrario omnino fieri posse, imò & in nobis ita sæpè contingere; cur ergo idem etiam non continget in Angelis, vt post longissimum tempus iam non habeant species de aliquibus actibus, quorum olim habuerunt scientiam? & licèt sit aliqua imperfectio in eâ obliuione, non propterea debemus fugere eam illis concedere, cùm sint limitatæ virtutis, nec possint omnia simul.

Secundò.

Responderet etiam Secundò quis, Deum eas species distinctas mutaturum in vnam simplicem, quæ omnia præcedentia repræsentet, ideóque semper locum esse nouis recipiendis.

Solutio hæc non videtur omnino probabilis.

Verùm hæc solutio non videtur admodum probabilis, quia mutatio specierum gratis confingitur, & deberet per totam æternitatem ferè infinities fieri, cùm semper noua & noua audiat ab aliis Angelis.

Meliùs respondetur Tertiò.

Meliùs fortè responderet Tertiò quis, post diem iudicij omnibus iam in cælo existentibus, sine nouis illuminationibus, aut circa creaturas administrationibus, paucissimos futuros actus liberos occultos, aut quos operæ pretium sit manifestare.

Responsio hæc in vno sensu est probabilis prima tamen obiectionis solutio tenenda est.

53 Hæc solutio quoad Angelos in statu beatitudinis probabilis est. Sed quia hîc agimus de illis secundùm ordinem naturæ, secundùm quam perpetui sunt, & perpetuam eam manifestationem habere possunt, videtur ad primam solutionem necessariò recurrendum.

Obiectio Secunda.

Secundò obiicies, Semper Angelus (vt suprà docuimus) intelligit omnia quæcumque potest simul; ergo non potest de nouo speciem recipere, quia tunc etiam illam debet cognoscere, iuxta dicta suprà; non habet autem ad hoc virtutem, quia tota erat exhausta in aliis obiectis.

Respondent nonnulli.

Nonnulli respondent, cognitionem reflexam de speciebus esse necessariam, ideóque per eam non impediri cognitionem liberam de aliis obiectis.

Contrà Primò.

Sed contrà manifestè Primò, quia non minùs intellectus laborat in his quæ ex necessitate intelligit, quàm in his quæ liberè; quia non minùs illorum quàm horum producit cognitionem.

Secundò.

Secundò, intellectus propriè nihil liberè cognoscit, etiamsi pendeat à determinatione voluntatis.

Respondeo ad obiectionem.

Respondendum ergo, obiectionem conuincere, Angelum, post acceptam nouam speciem, non posse circa antiqua obiecta, vel æquè intensè ac anteà, vel certè non tot posse cognoscere simul ex illis, quia distrahitur ad aliquod nouum obiectum.

Vrgebis.

Sed vrgebis, Ergo tam multa poterit audire de nouo, vt non maneat in illo virtus, nisi præcisè ad attendendum speciebus quas habet, & nihil aliud possit cognoscere. 54

Respondeo.

Respondeo in hac rerum serie id non posse contingere (etsi diuinitus tot possent illi infundi, vt virtus ipsius cognoscitiua exhauriretur, imò & non sufficeret ad omnes species considerandas.

Ratio est.

Ratio est, quia, vt supponimus, Angelus de facto habet virtutem cognoscendi simul etiam infinita obiecta, v.g. in comprehensione ignis infinitos calores & ignes possibiles; ergo licet pro qualibet specie, quam de nouo acquirit, deberet cessare à cognitione vnius caloris aut ignis possibilis; tamen quia in hoc ordine rerum non potest infinita audire, nec potest tot species accipere, vt non maneat illi virtus ad cognoscendum adhuc aliquos ignes & calores possibiles, imò etiam infinitos. Præterea, aliquando etiam non minuetur numerus obiectorum propter nouam speciem, sed attentio seu intensio circa obiecta antiqua.

Qui Angeli loquantur cum Deo.

Sextò dubitari potest, quomodo Angeli cum Deo loquantur, seu Deum orent. Hæc tamen quæstio non est huius loci, spectat enim ad materiam de oratione; éstque communis difficultas & hominibus & Angelis respectu Dei.

SVBSECTIO QVARTA.

Quomodo Angeli cum hominibus, & è contrario, loquantur.

Qui homines cum Angelis loquantur.

IN hac difficultate dicendum est in primis, Angelos nobiscum posse loqui, & nos cum illis eisdem verbis, quibus nos vtimur: Angeli enim & dæmones sine dubio optimè callent linguas, possúntque formare eas voces vel in aëre, vel in aliis corporibus. 55

Suarez ait, hominem non posse in Angelo quidquã producere per locutionem, quo illum excitet.

Contra Suarez est.

Vbi aduerte, à P. Suarez consequenter quidem ad propria principia doceri, non posse hominem in Angelo quidquam producere per locutionem, quo illum excitet: Angelus enim non accipit species ab obiectis materialibus, sed eas habet congenitas; vnde fit, vt Angelus non excitetur per illam locutionem, sed possit, si velit, attendere. Hoc tamen, licet consequenter dictum, mihi durum videtur; nam inde fieret, nec posse Angelum velle attendere. Ratio est manifesta, quia cùm nihil volitum, quin præcognitum, vt velit attendere, oportet eum noscere, se posse iam attendere: non potest hoc autem scire, nisi ei constet iam me secum loqui, cùm tamen anteà non loqueret; hoc autem iam est formaliter excitari; nisi velis dicere, illum sub dubio tantùm posse se determinare, ac si diceret: *Volo attendere, an loquatur:* quod sanè indignum valdè Angelo est,

est, quia vel semper deberet habere istam voluntatem, vel sæpè non attenderet quando loqueretur homo; vel certè sæpè optans audire, attenderet, etiam quando nullus loqueretur. quæ omnia absurda sunt.

56

Concluditur, Angelum excitari ab homine præsente aut loquente.

Absolutè ergo Dicendum est, Angelum excitari ab homine præsente aut loquente. quæ doctrina clara est in sententia aiente, eos etiam ab obiectis materialibus accipere species (quam dixi suprà satis esse probabilem:) hæ enim species de nouo acceptæ necessariò illum excitant: si verò (quod & suprà docui vt probabile) non habeant species futurorum liberorum (qualis est ea loquela) sed Deus tunc eas primò infundat, quando obiecta existunt, etiam eo ipso necessariò excitantur, Denique, etsi dicamus cum P. Suarez, talium futurorum, quæ non sunt secreta cordis, dari in Angelis species ab instanti creationis; quæ tamen ex defectu existentiæ in obiecto non possunt illud intueri, etiam videbitur dicendum, Angelos excitari ea locutione materiali: nam, ea posita, necessariò noua excitatur cognitio de specie impressa quam habet: suprà enim cum ipso Suario docuimus, Angelum necessariò noscere in suis speciebus saltem confusè ea obiecta, quæ potest cognoscere. Et hinc explicuimus, quomodo se possit determinare liberè iam ad hoc iam ad illud obiectum noscendum. Ergo eo ipso quòd posita existẽtia obiecti iam est cognoscibile illud obiectum per eam speciem, debet necessariò in illa
57 confusè saltem noscere, se posse iam existẽtem intueri eum actum; hoc autem non noscebat anteà ergo necessariò excitatur per eam loquelam, & sic rectè explicatur, quomodo ei sit liberum se determinare ad distinctiùs & clariùs audiendum. & hæc dicta sint de loquela materiali.

Cum Patre Suarez vlterius dicitur.

Dubitatur, an homines cum Angelis purè spiritualiter loqui possint. Ratio duby est.

Difficultas autem præcipua hîc est, an purè spiritualiter, eo modo quo diximus eos loqui inter se, loqui possint cum hominibus, & homines cum ipsis. Ratio dubitandi est, quia, cùm anima separata videatur eo modo posse cum eis loqui, aliunde verò vnio ad corpus nec animæ nec Angelo vires adimat, eodem modo poterunt in corpore, quo extrà, loqui inter se.

Primò respondeo ad dubium.

Dixi suprà, hanc illationem non esse bonam: est enim necessariò ab omnibus concedendum, animam ratione vnionis ad corpus impediri vel ad recipiendum à Deo species spirituales; quas tamen, iuxta omnium ferè sententiam, separata potest habere perfectiores multò; vel si à Deo eas non accipit, saltem per se potest eas acquirere, in corpore autem non; ergo corpus impedit eas operationes nobiliores; ergo eodem modo potest impedire quoad loquelam cum Angelis. Patet consequentia, quia hæc etiam fit per specierum earum nobiliorum receptionem.

Secundò respondeo ad duby quæstionem negatiuè.

Iam hinc Concludo, non solùm non sequi fieri debere eam locutionem inter hominem & Angelum, sed nec de facto ita esse, nec posse. quod benè defendit Suarez. Ratio, qua moueor, est; quia experientia manifestè ostendit, nos nunquam hoc modo dæmones & Angelus audire, ergo non 58
possunt ipsi in nobis eas species imprimere, nec Deus naturaliter debet eas producere: si enim actio esset naturalis, absque dubio frequenter contingeret. Quòd si nos hoc modo non audimus Angelos, nec etiam è contrario ipsi nos audient: non enim est maior ratio, cur a corpore impediatur receptio specierum, quàm cur impediatur productio earumdem.

Respondebis.

Dices: Loquela nostra cum Angelo in nostra sententia non aliter fieri deberet, quam volendo ei manifestare; atqui per vnionem ad corpus non impeditur ea voluntas, vt per se patet, ergo nec impeditur loquela. Respondeo, verum quidem esse, per se loquendo, non impediri eam voluntatem; addo tamen, Deum non producere ad eius petitionem in Angelo species, quia talis modus non est aptus pro anima, dum est alligata corpori; sicut ob eamdem caussam, licet Deus non impediatur, ne producat species eas nobiliores in anima, tamen non producit eas, quamdiu est vnita corpori. & hæc de locutione Angelorum sufficiant.

Contrà est.

DISPVTATIO DECIMATERTIA.

De voluntatis angelicæ libertate.

SECTIO PRIMA.

Quædam supponuntur.

1

Angelos habere voluntatem, & quidem liberam, patet ex Scriptura.



IN Angelis esse voluntatem & liberam, suppono vt omnino certum ex Scriptura & Patribus: Angeli enim mali propter peccatum puniuntur, boni verò præmiantur; præmium autem & pœna necessariò supponunt actionem liberam. Eam voluntatem non distingui ab eorum substantia, suppono ex dictis de intellectu, & in libris de Anima circa potentias.

Voluntas Angeli non distinguitur ab eius substantia.

Angelos esse volitiuos, malè infertur præcisè ex eorum vi intellectiua.

Eos verò esse volitiuos, non inferri præcisè ex eo quòd sint intellectiui; ostendi etiam in libris de Anima, & in materia de voluntate Dei, probans, non dicere duo contradictoria potentiam intellectiuam sine volitiua: vnde à fortiori colligitur, non inferri esse liberos, eò quòd sint intellectiui; quia licet intellectum necessariò comitaretur voluntas, adhuc non sequeretur eos futuros liberos, quia non omnis appetitus est eo ipso liber.

Contrarium quidam tamen admittunt Primò. Contrà est.

Multi conantur ostendere, vtrumque sequi ex intellectiuo. quod probant Primò, quia omnia, quæ de facto existunt, & sunt intellectiua, id habent. Hoc tamen argumentum sæpè à me reiectum est vt debile: non enim ea præcisè sunt diuinitus possibilia, quæ actu existunt. Argumentantur Secundò pro libertate, quia potentia intellectiua, eò quòd rationalis sit, debet habere pro obiecto omne ens, & eius differentias; ergo & volitiua 2
pro obiecto debet habere omne bonum, & eius differentias, ergo debet esse libera ad amandum hoc vel illud bonum. Respondeo Primò falsum esse, nullum intellectum esse possibilem qui habeat pro obiecto omne ens; cuius contrarium sæpè ostendi non repugnare. Secundò, admisso antecedente, negatur consequentia in voluntate: nam intellectus diuinus habet etiam pro obiecto omne malum moraliter; voluntas autem non potest malum morale amare, ergo minùs extenditur

Argumentantur Secundò.

Contrà Primò.

Secundò.

voluntas diuina quàm intellectus ipsius. idem ergo posset esse in creaturâ.

Respondebis. Respondebis fortè huic instantiæ, etiam voluntas diuina potest ferri circa malum illud, saltem odio illud habendo, ergo æquè semper est vniuersalis potentia volitiua ac intellectiua. *Refutatio.* Sed contrà, quia ex hac vniuersalitate nihil infertur pro aduersariis: facilè enim concedam, eam voluntatem creatam extendi ad malum moraliter, illud tamen odio habendo. Hinc enim non infertur, eam esse liberam ad amandum & odio habendum bonum physicum, quod simul est malum morale. Nos autem hîc agimus de libertate.

Contrà Tertiò. Denique Tertiò respondeo, etiamsi illa voluntas posset amare omne bonum, tam quod simul esset malum morale, quàm omne aliud; non continuò esset libera: nam posset esse determinata ad amandum in aliquâ circumstantiâ, ad odio habendum in aliâ; v. g. si intensiùs proponeretur malum morale ad
3 amandum, ad odio habendum, si remissiùs. Porrò nullam esse repugnantiam in aliquo appetitu rationali, qui esset eo modo determinatus, vel ad amandum id quod efficaciùs proponeretur, vel id quod vt maius bonum siue morale siue physicum repræsentaretur. Inde patet, quia & de facto id docet Vasquez de nostra voluntate; & licet nos contra ipsum inferamus, tolli inde libertatem, non tamen inde reiicimus, eò quòd diuinitus etiam repugnet appetitus rationalis eo modo determinatus, seu non liber, certè ego maiorem non inuenio repugnantiam in ea determinatione ad maius bonum morale vel maius physicum in appetitu spirituali, quàm in materiali ad maius bonum materiale sensitiuum.

Angelos habere voluntatem, & quidem liberam, præcisè ex specifica illorum natura probandum est. Angelos ergo habere voluntatem, & quidem liberam, non ex ratione intellectiui vt sic, sed ex propria specifica illorum natura probandum est, sicut sæpè dixi in simili de multis aliis prædicatis.

Communis Diuisio libertatis est in contradictionis & contrarietatis. Pro meliori verò eorum, quæ circa libertatem Angelorum dicturi sumus, intelligentia, supponenda est communis diuisio libertatis in contradictionis & contrarietatis: illa est libertas ad faciendum & non faciendum actum; altera est ad faciendum hunc vel illum specie diuersum. *Libertas contradictionis adhuc aliter diuiditur.* Contradictionis autem rursus potest diuidi in libertatem purè omittendi, seu contradictionis absolutè, id est non solùm habendum & non habendum hunc actum, sed simul ad carendum omni
4 alio; & in contradictionis respectiuè, id est respectu huius numero actus, etiamsi teneatur alium numero efficere, si hunc non elicit: in quo secundo sensu omnis libertas etiam quoad specificationem est libertas contradictionis: quia si potest hunc vel illum specie, ergo hunc numero potest habere, si velit; & si nolit, potest etiam omittere. *Libertas vt sic dici posset.* Ideò fortè meliùs diceretur libertas vt sic esse potestas ad faciendum hunc actum, vel non eum faciendum; & posteà hæc quasi contradictionis libertas diuideretur in contradictionis absolutè, quæ habet potestatem ad omittendum omnem actum; & in libertatem contradictionis respectiuè, seu quoad specificationem, quæ dicit potestatem hunc vel illum actum faciendi, & non faciendi, non tamen omnes omittendi.

Qua libertas contradictionis reperiatur in Angelis. Sed quidquid sit de modo tradendi hanc diuisionem, res est clara in se, solúmque in præsenti dubitari potest, an in Angelo vtraque libertas reperiatur. Et quidem reperiri illam, quæ actum & carentiam actus respicit, certum est, quia ea minima est libertas quæ potest esse, & ipsa includitur in quacunque aliâ: eo enim ipso quòd ab hoc vel illo actu possim cessare, possum procul dubio hunc habere, vel non habere hunc; quæ est libertas contradictionis respectiuè. Difficultas ergo est, & de absolutè condictoriâ, siue ad purè simpliciter omnem actum omittendum; de quâ infrà: & de libertate quoad specificationem: de quâ sect. 2. Quia verò species actuum magis & minùs inter se differunt, aliquæ ita differunt, vt sint contrariæ, oportet videre, an non solùm inter bona, hoc amare potiùs quàm illud, sed etiam possit ferri in malum moraliter.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angeli possint peccare.

NOn defuere qui dixerint, Angelum ita esse necessitatum ad bonum honestum, intra ordinem tamen naturæ, vt non posset vllo modo malum amare morale; consequenter nec peccare intra ordinem naturæ, nisi præceptum illi aliquod supernaturale imponeretur, contra quod de facto peccarunt mali Angeli. 5 *Secundùm quosdam, quomodo Angeli sint impeccabiles.*

Arguunt Primò. Fundamentum huius sententiæ primum est: Nequit esse peccatum, nisi sit error in intellectu; sed naturaliter Angelus est incapax erroris, ergo & peccati. Verùm maior & minor huius syllogismi sunt falsæ. *Impugnatio.* Maior, quia si de proprio errore sermo sit, sequeretur, quotiescumque peccamus, nos esse hæreticos & erroneos. quod est verè hæreticum. Si autem sermo sit in maiori propositione de errore impropriè, & quasi priuatiuè, id est, quotiescumque datur peccatum, esse carentiam alicuius cognitionis perfectioris; quæ si esset, impediuisset peccatum; vera est maior, quia si fuisset visio beata, non fuisset peccatum. Loquendo verò de aliis cognitionibus infra beatam, falsa est maior quia aliæ cognitiones non tollunt peccatum per se, vnde & eis positis potuit esse peccatũ. Minor item est falsa, quia Angelus saltem in rebus occultis & dubiis potest errare propriè, impropriè itẽ, id est carere perfectiori cognitione beata, scilicet impediẽte peccatum, proculdubio non solùm potest naturaliter, sed necessariò naturaliter eâ caret; cogitatione autem congruâ, quæ licet ex natura sua sit capax coniunctionis cum peccato, tamen ex præuisione scientiæ mediæ non coniungetur de facto cum illo, potest & sæpè caret Angelus, quia non tenetur semper illi Deus infundere eiusmodi cogitationes.

Quòd si vera est sententia docens, Angelum se determinare liberè ad omnem cogitationem naturalem, excepta prima de sua substantia & speciebus quas habet, quod vt probabilius suprà docuimus; vix potest intelligi, quomodo Deus illi infundat species vel cogitationes congruas, siue sufficientes intra ordinem naturæ, vt paulò fusiùs infrà vrgebo. Quòd si Deus eas non infundit, certè Angelus non potest præscire, quâ cogitatione sit benè vsurus liberè, ideóque multò minùs est semper necessitatus ad habendas cogitationes congruas, & per illas ad numquam peccandum. 6 *Confirmo.*

Arguunt Secundò. Refutatio. Secundum eius sententiæ fundamentum: Corpora cœlestia non possunt in sua operatione deficere, ergo neque Angeli. Consequentia hæc est planè nulla, quia corpora inanimata, & non cognoscitiua, non possunt non solùm peccare, sed nec benè operari, nec amare, nec odio habere; quid ergo inde ad Angelos cognoscitiuos & volitiuos?

Miror,

Mitor, quòd non intulerint, Ergo nec Angeli possunt amare Deum, quia corpora cœlestia illum non amant; nec petit argumentum solutionem aliam.

Tertiò arguunt.

Tertium sit; quia voluntas libera incapax peccandi non repugnat, ergo talis erit voluntas angelica. Quidquid sit de antecedente, de quo suprà, consequentia est mala, quia non omnia, quæ non repugnant diuersis creaturis possibilibus, debent conuenire Angelo.

Concluditur, Angelos esse capaces peccati, & quidem intra ordinem naturæ.
Prima pars est de fide, secunda probatur.

7 Conclusio ergo communis & certa sit, Angelos esse capaces peccati, & quidem intra ordinem naturæ. Prima pars, scilicet absolutè eos esse capaces peccati, est de fide: peccarunt enim multi de facto; ab actu autem ad potentiam benè discurritur affirmatiuè. Et hinc probatur etiam secunda pars, esse eos capaces peccati intra ordinem naturæ; quia licet præcesserit immediatè præceptum supernaturale (quod infrà, dum de eorum peccato egerimus, examinabitur) cùm tamen repugnet peccatum contra præceptum supernaturale, quod non eo ipso sit contra præceptum naturale, seu contra naturale dictamen rationis: dictat enim ratio naturalis Deo quomodocumque præcipienti obediendum esse, manifestum est eos peccasse contra præceptum naturale.

Secunda conclusionis pars probatur Secundò.

Secundò probatur eadem secunda pars, quia de facto diaboli mentiuntur, fallunt, inuident, vt Scriptura passim testatur: hæc autem omnia sunt peccata contra naturam immediatè. Vnde arbitror, neque hanc secundam partem, saluâ fide, negari posse.

Respondebis. Contrà est.

Respondebis, eos posse peccare contra naturam, supposito tamen peccato contra præceptum supernaturale. Sed contrà, quia præcessisse illud peccatum, parum conducit ad hoc, vt possint pec-
8 care contra naturam rationalem: si enim post illud habent hanc potentiam, etiam ante illam habuere, quia potentia Angeli, secundùm quod dicit in actu primo, eadem est antè & pòst. Quòd si ad peccatum requiratur error, certè, simpliciter loquendo, non sunt magis capaces erroris intra ordinem naturæ post peccatum quàm anteà: nam naturalis vis cognoscendi non est illis vllo modo adempta.

Tertiò idem suadetur.

Tertiò idem suadetur, quia non est excogitabilis ratio vlla, cur Angeli ex nequitia sua vel libertate possint non obedire Deo præcipienti rem supernaturalem, & non possint non obedire præcipienti rem naturalem; quia ex parte difficultatis in obiecto nulla potest desumi disparitas: nam tam facilè cum auxilio gratiæ illis parato possint Deum amare supernaturaliter, quàm cum auxilio naturali naturaliter. Et licet esset maior difficultas, inde tamen non potest prouenire libertas ad resistendum, sicut aduersarij docent, intra ordinem naturæ æquè eos non posse resistere Deo in præcepto grauissimo & difficillimo, cur non dicent idem de naturali respectu supernaturalis, esto hoc difficilius sit; & certè maior est sæpe difficultas in aliquo præcepto naturali, quàm in supernaturali: v. g. difficilius erit Angelo supremo, se abiicere ad obediendum Angelo infimo, quod est præceptum naturale, quàm actu supernaturali sperare beatitudinem, aut Deum amare. Constet ergo, non posse prudenter dubitari de capacitate eorum respectu peccati contra præceptum naturale tam post præceptum supernaturale quàm ante illud.

9 Secunda difficultas præcedenti annexa, est, an Angeli possint in pura natura solùm venialiter peccare. Negant aliqui apud Suarez cap. 8. quia vel Angelus habet Deum pro vltimo fine in illa actione, & sic erit honesta; vel solùm habet pro fine creaturam, & sic erit peccatum mortale; quia vltimum suum finem ponit in creatura. Hæc ratio valdè displicet: nam Primò probat, nos non posse peccare venialiter, quia idem argumentum fit in nostra actione, mutatis terminis, vt per se patet. Secundò etiam probat, nec in natura lapsa, aut etiam eleuata, eos posse peccare venialiter, & consequenter eos nunquam posse, quod apertè falsum est, vt statim dicam.

Quidam apud Suarez negant, Angelum in pura natura posse solùm venialiter peccare.
Impugnatur Primò.
Secundò impugnatur.

Porrò argumentum non magis in vno casu quàm in alio vrgere, patet manifestè: nam quòd præcesserit, vel non præcesserit aliud peccatum, non facit vt mendacium iocosum sit mortale aut veniale; quod (vrgendo argumentum, cui respondeo) probo, quia vel post lapsum superbiæ diabolus in ea actione seu mendacio habet Deum pro vltimo fine, & sic non peccabit: vel solùm habet creaturam pro vltimo fine, & sic peccabit mortaliter, quia vltimum suum finem ponit in creatura, ergo.

Effugio obuiatur Primò.

Nec sufficit respondere, in eo casu iam Angelum anteà posuisse suum vltimum finem in creatura per primum peccatum, ideóque necessum non
esse, vt eum nunc ponat. Hoc, inquam, non suf- 10
ficit. Primò, quia etiam in statu puræ naturæ potuisset per actum bonum, amorem scilicet naturalem, posuisse in Deo vltimum suum finem, &c. tunc non fuisset necessarium, vt in secunda actione alium vltimum finem quæreret, ideò saltem tunc potuisset venialiter peccare in pura natura. Secundò, quòd per primum actum diabolus in materia superbiæ constituerit suum vltimum finem, est per accidens in ordine ad voluntatem mentiendi: si enim mentitur propter primum finem, iam etiam peccabit mortaliter, & non venialiter, vt contendo; si verò in eo mendacio non cogitat de superbia, ergo, etsi illa non præcessisset, eodem modo mentiri potuisset, & eodem modo venialiter solùm peccasset.

Secundò.

Absolutè respondeo.

Respondendum ergo absolutè, hominem & Angelum non semper, quando amant aliquod obiectum, cogitare de vltimo fine suarum omnium actionum & sui ipsius, sed præcisè amare obiectum propter bonitatem, quam in eo noscunt, sistendo in ea bonitate per eum actum: non enim est necessum, vt quando do eleemosynam, illam ordinem ad Deum ex affectu charitatis, sed possum amare eleëmosynam propter bonitatem in illa repertam, ibi sistendo. Et hoc contingit necessariò in omnibus actibus virtutum moralium; & idem est in indifferentibus, & in malis etiam grauiter. Neque enim omnis, qui die ieiu-
nij peccat mortaliter, comedendo perdicem v. g. 11
facit eam perdicem suum vltimum finem, ad quem se dirigat post mortem, & cuius possessione postea vellet esse beatus; sed peccat mortaliter, quia hîc & nunc magis vult illam delectationem, quæ in comestione perdicis reperitur, quàm obedire præcepto graui Dei. Vnde etiam potest dici quasi virtualiter ponere suum vltimum finem in creatura, quatenus hîc & nunc præponit eam delectationem amicitiæ Dei. Quòd si ea comestio solùm venialiter esset prohibita, non propterea eam etiam non præponeret præcepto Dei: absque dubio enim eam præponit; sed quia præceptum est leue, ideò non præponit amicitiæ, sed displicentiæ leui Dei, ideóque non dicitur facere suum vl-

timum finem creatum simpliciter; re autem vera co actu, siue venialiter peccet, siue mortaliter, semper vltimò sistit in ea delectatione commestionis perdicis. de quo fusiùs egi in materia de peccatis.

Conclusio Prima: quòd Angelus possit peccare venialiter Ratio conclusionis.

Dicendum ergo Primò, Angelum posse peccare venialiter ex paruitate materiæ, vel ex obiecto naturâ suâ solùm venialiter prohibito, quale est mendacium. Hæc constat manifestè, quia Angelus potest mentiri & fallere hominem in rebus leuibus, & in iisdem eum lædere, in honore, vel in pecunia, in sanitate, &c. Neque enim potest vlla circumstantia excogitari, cur illud peccatum ex natura sua veniale graue sit in Angelo: nam dignitas personæ id non facit: homo enim cum gratia
12 supernaturali est dignior quàm Angelus secùndùm se, & in pura natura sumptus; & tamen homo gratus potest peccare venialiter. Ex parte finis iam dixi nihil esse aggrauans, ergo manet in illo peccatum veniale, sicuti in nobis. Quid D. Thomas circa hoc docuerit, dubium est; P. Suarez eum explicat de Angelis, prout iam sunt, vel in cœlo, vel in inferno. Verùm etiam loquendo de illis, non video, cur, quando diaboli lemures ioci caussa sicut contingit sæpè, dicunt mendacium leue, aut vitrum aliquod domi frangunt, debeant censeri id facere ex fine mortaliter malo. Sed de hoc fusiùs infrà, dum de obstinatione eorum in malo egerimus.

D. Thomas quid in hac difficultate senserit, explicat Suarez.

Secunda conclusio: quòd Angelus possit peccare venialiter. Probatur conclusio respondendo argumento contrario.

Secundò Dicendum, etiam ex inconsideratione posse Angelum peccare venialiter. Hæc est contra P. Suarez, eo cap. 8. num. 3. Probatur & declaratur respondendo argumento ipsius: ait enim, Angelus nō potest habere cogitationes subreptitias, quia intellectus in omnibus cogitationibus subest ipsius voluntati; ergo non potest peccare ex subreptione. Respondeo, aliud esse subreptionem, aliud defectum considerationis perfectæ. Argumentum Suarij probat Angelum non esse capacem subreptionis. Transeat hoc; non ta-
13 men probat eum non esse capacem imperfectæ attentionis ad obiectum; imò cùm suprà ex ipsius doctrina, & vera, dixerimus, Angelum posse pro suo libitu fortiùs & intensiùs attendere vni obiecto, quàm alteri, poterit etiam pro suo libitu ita imperfectè attendere ad aliquod obiectum, vt non perfectè distinguat, an sit peccatum, nec ne, & multò minùs, an sit mortale, an veniale. Si autem tunc amaret tale obiectum, non haberet cognitionem sufficientem vt peccaret mortaliter, sed ad summum venialiter.

Ex imperfecta attentione ad obiectum posset Angelus peccare venialiter.

Obiicies, dubitando iam peccaturum mortaliter, Contrà Primò.

Non quæuis dubitatio inuoluit peccatum.

Dices, eo ipso quòd dubitans, an esset peccatum, illud efficeret, peccaret mortaliter; quia exponeret se periculo faciendi rem moraliter, & quidem grauiter malam. Sed contrà Primò, quia si dubitaret tantùm, an esset veniale, an indifferens, tunc se non exponeret periculo faciendi rem grauiter malam, sed solùm venialiter. Contrà Secundò, quia posset etiam tunc carere omni reflexo alio iudicio docente in rebus dubiis, tutiorem partem esse eligendam; quia istud iudicium non inest necessariò in Angelo actualiter. Contra tandem Tertiò, quia posset ex defectu attentionis probabiliter putare, illud obiectum esse peccatum veniale præcisè, etiamsi fortè falleretur: tunc autem peccaret venialiter ex defectu considerationis, vt per se constat. Neque video quid aliud possit contra hanc conclusionem obiici. Si autem nihil obiicitur speciale, ergo vniuersaliter, sicut alia peccata venialia admittimus, debemus admittere in illis hoc.

Contrà Secundò, non tenetur Angelus se reflectere in dubio.

Contrà Tertiò, ex defectu considerationis posset venialiter peccare.

SECTIO TERTIA.

De libertate Angeli ad non peccandum.

Diximus, eos posse peccare; vnde clarè constat, 14
& posse non peccare: peccatum enim dicit potentiam ad sui carentiam. oportet tamen hîc aliquantulùm hætere propter P. Vasquez, qui apud Suarium hoc cap. 7. docet, Angelos natura sua sine speciali auxilio gratiæ non posse non peccare. Ratio illius est, quia vt non peccent, necessariò debent habere auxilium congruum: in potestate autem ipsorum non est tale auxilium, sed illud ex gratia & liberalitate Dei prouenit; ergo non possunt sine speciali auxilio gratiæ non peccare. Est autem hoc argumentum Patri Vasquez in tota materia de gratia valdè familiare: eodem enim probat, nos sine gratia Christi nullum posse bonum opus morale efficere.

Vasquez, ait Angelos natura sua sine speciali auxilio gratiæ non posse non peccare.

Respondetur Primò sententia P. Vasquez.

Circa hanc materiam breuiter Dico Primò, fere esse de solo nomine in præsenti: nam in schola Societatis nullus negat, quemcumque siue hominem, siue Angelum, benè operantem habere auxilium congruum, siue hoc in se sit ordinis naturalis, siue supernaturalis. Conueniunt item omnes, potentiam ad operandum non includere tale auxilium: verè enim & qui caret tali auxilio, habet potentiam vt benè operetur, quia est in ipsius potestate efficere, vt illud auxilium, quod de facto est sufficiens, sit congruum, vt in materia de prædestinatione, & agens de scientia media, fusè probaui. Hinc fit, vt licet nullus benè operetur de facto, nisi qui habet auxilium congruum; per ipsam enim operationem vt futuram, seu vt exi-
15 stentem, redditur congruum; tamen etiam sine vllo congruo datur simpliciter potentia ad benè operandum sicut nullus operatur benè sine bona operatione; at etiam qui non habet bonam operationem, habet potentiam ad benè operandum; ergo, etiamsi Angelo auxilium congruum intra ordinem naturæ non debeatur, quia tamen debetur saltem sufficiens, habebit naturaliter sine nouo fauore prærequisita omnia ad non peccandum: & consequenter poterit non peccare, licet de facto nunquam vitet peccatum sine aliqua speciali gratia; nec puto hoc à P. Vasquez negari, qui in ordine ad necessitatem gratiæ per Christum in nobis ita alibi discurrit; & quoad hoc eadem est ratio in Angelis in præsenti casu.

Angelus sine auxilio congruo habet prærequisita ad non peccandum.

Respondetur Secundò ad P. Vasquez sententiam.

Secundò Dico, certum esse de re apud omnes, quòd Deus det auxilium, quod præuiderat congruum, potiùs quàm aliud, aliquem esse fauorem. Vtrùm autem talis fauor dicenda sit gratia specialis, quæstio est de nomine. Nec enim in hoc maior est difficultas, quàm, vtrùm dicenda sit gratia Dei, quòd homo noscatur cum visu, auditu, aut aliquo ex aliis sensibus; quia etiam, supposito dono creationis, non tenebatur Deus date tales sensus illi homini.

Obiicies.

Dices fortè, discrimen esse notabile ex eo quòd sensus, membra, & omnia alia, quæ pertinent ad constitutionem hominis, non caussantur à Deo, vt à caussa speciali, sed concurrente, iuxta exigentiam caussarum secundarum; vnde cùm hæ respectu mei v.g. sufficienter fuerint dispositæ pro omnibus sensibus, non est gratia singularis Dei, me
16 illos sensus habuisse, fuisset autem, si à solo Deo id prouenisset; cùm ergo auxilia à solo Deo proueniant, & tam facilè potuisset ipse date hic & nunc auxilium purè sufficiens, quàm congruum,

videtur

videtur dicendum, necessariò fuisse etiam intra ordinem naturæ singularem gratiam, quòd dederit congruum præ sufficienti.

Contrà Primò. Deus sine miraculo potuit impedire integritatem membrorum meorum.

Diuersitas tamen hæc facilè reiicitur. Primò, quia Deus eas caussas naturales potuisset nullo miraculo interueniente ita disponere, vt non darent mihi omnes sensus; ergo eadem est ratio quæ de auxiliis. Consequentia est bona; antecedens patet manifestè, & quidem è re præsenti: nam potuisset Deus meæ matri talem cogitationem congruam excitare ad motum, aut cibum hunc vel illum, vnde vel totius mei corporis secuta fuisset turbatio, & mancus, cæcus, &c. nascerer. Quòd si per matrem non impediuit, potuit per alios permittendo alia, quæ matri & proli nocere possent.

Contrà Secundò.

Reiicitur Secundò, quia etiam videtur in multis occasionibus Deus quasi naturaliter non potuisse impedire eiusmodi auxilia congrua in Angelis. Pro quo pono, auxilij congrui nomine non intelligi voluntatem generalem concurrendi: hæc enim est eadem, siue homo de facto responsurus sit, siue non; ergo solùm potest intelligi cogitatio ipsa ex parte intellectus de bonitate & malitia talis obiecti: nam ad actum naturalem nihil aliud requiritur; atqui ea cogitatio, quæ in Angelo in tali vel tali occasione consurgit, non minùs naturaliter resultat, quàm resultent in infanti, datis talibus caussis naturalibus, membra requisita pro omnibus sensibus: ergo non magis est gratia Dei talis cogitatio, seu auxilium congruum, quàm habere sensus omnes & membra in homine; quod tamen non censetur communiter, etiam apud Augustinum, donum distinctum à dono creationis; ergo pari ratione in Angelis talia auxilia congrua in multis occasionibus solùm debent reduci ad donum creationis seu cooseruationis.

Quid nomine auxilij congrui intelligatur.

17

Confirmatur & explicatur, quid ad actus naturales voluntatis angelicæ requiratur.

Confirmo & explico argumentum: Ad actus naturales voluntatis angelicæ non potest requiri, vt paulò antè dixi, nisi cognitio naturalis ex parte intellectus ipsius (nam alia singularis illuminatio Dei sine dubio ad tales actus est omnino superflua) item etiam requiritur voluntas generalis concurrendi; in voluntate non facit gratiam vllam Angelo Deus. Primò, quia vt auctor naturæ tenetur illam habere, Secundò, quia si eam non haberet Deus, tunc Angelus faciliùs vitaret peccatum: nam sine illa voluntate indifferenti nulla potest esse libertas; sine libertate autem etiam peccatum non est. Aliunde verò, vt paulò antè dixi, in ea voluntate nulla differentia esse potest, ratione cuius ibi possit habere locum gratia specialis; nec ibi auxilium congruum consistit; sola ergo cognitio potest restare. At hæc cognitio in sententia, quam suprà vt probabiliorem defendi, ab ipso Angelo, vt à caussa particulari, & se determinante, prouenit: ille enim se ad cognitionem determinat, non Deus illum: ergo licet hæc cognitio præ alia habeat rationem auxilij congrui, non potest dici, illam ex singulari seu speciali fauore Dei prouenire: nam quòd excitetur ea congrua, non autem sufficiens, non prouenit à Deo, sed ab Angelo.

18

Respondebis.

Respondebis, Deum etiam debere concurrere, vt ea cognitio excitetur; ergo potest locum habere gratia illius volendo concurrere. Sed contrà, quia Deus concurrit tunc vt determinatus a caussa secunda; & ita si non concurreret, faceret miraculum, sicut fecit negando igni Babylonico concursum ad pueros comburendos; in concursu autem, quem ita exigit caussa secunda, non præstat Deus gratiam nisi largissimè, quatenus etiam diuinitus aliter poterat efficere, in quo sensu non loquimur nos in præsenti.

Contrà in præsenti non loquimur in hoc sensu.

Respondebis Secundò.

Respondebis Secundò adhuc, quòd Angelus velit in se excitari hanc potiùs cognitionem quàm illam, prouenit sine dubio à libertate ipsius; ergo priùs supponitur aliqua cogitatio congrua quòd si hęc dicatur etiam prouenire à libera volitione ipsius, semper retrocedam, quousque tandem veniamus ad primam, quę ipsi non fuit libera, & consequenter in quâ Deus potuit illi gratiam præstare; & sic cum ab ea pendeant omnes sequentes, omnes erunt gratiosæ, saltem ratione primæ.

Contrà.

19 Sed contrà, quia in sententia (quam vt probabiliorem suppono) non habet locum hæc solutio: nam ea prima cognitio quæ Angelo est necessaria, &, quâ posita, ad ceteras ipse se liberè determinat, est cognitio sui & suarum specierum: in hac autem infundenda nullam ei etiam Deus præstat gratiam; quia, vt obseruaui suprà, ea cognitio est naturaliter ipsi debita, ita vt fieret miraculum, si ei non concederetur; ergo neque dici potest, ratione illius specialem illi præstare gratiam, vbi ergo locum habet auxilium congruum.

Respondebis Tertiò. Contrà Primò.

Respondebis adhuc Tertiò, in eo consistere gratiam, quòd in tali occasione ei dederit prædictam cognitionem. Sed contrà, quia hoc non est beneficium distinctum à dono creationis in tali momento; in hac autem creatione nullam vult P. Vasquez agnoscere gratiam specialem. quòd si hæc creatio diceretur gratia specialis, iam quæstio esset de nomine. Contrà Secundò, quia vix potest intelligi habiturum cogitationes diuersas ex cognitione sui, si priùs vno die quàm si tardiùs creatus fuisset; ergo locum non habet etiam ibi ratio auxilij congrui; id enim vt tale dicit connexionem cum actu.

Secundò.

Obiicies.

Obiicies tamen hinc sequi, Angelis tota vita non posse Deum intra ordinem naturæ dare liberaliter vllum auxilium congruum quod est absurdum. Respondeo negando sequelam, quia etiamsi non teneatur, potest Deus excitare specialiter sine libertate ipsius Angeli aliquas cogitiones magis illum iuuantes ad amorem boni honesti. Neque hoc repugnat præcedenti discursui, quia ibi loquor de cogitationibus, quæ fere semper & per se excitantur in Angelo; & in eis dixi non esse specialem Dei fauorem, quia ipse Angelus voluntariè se ad eas determinat; cum quo tamen stat, Deum extraordinariè aliquas in ipso specialiter sine libertate excitare.

Respondetur.

20

Respondetur Secundò. Ne-ſariò in Angelis excitatur aliquando congrua cogitatio.

Addo Tertiò & vltimò, quidquid sit de principio excitante cognitionis in Angelo, etiamsi in Deum id reducamus, non videri probabile, sine speciali miraculo posse in tot ac iam variis occasionibus aut materiis occurrentibus ad operandum liberè, Angelum in pura natura existentem semper carere auxilio congruo, & semper debere peccare; malè ergo dicitur, eum non posse vitare peccatum vllum sine gratia, cùm potiùs videatur miraculum, si non vitet aliquod.

Obiicies.

Dices, quid si in prima occasione peccaret, tunc sine dubio in ceteris deberet carere auxilio congruo, saltem in pœnam præcedentis peccati. Sed cõtrà, quia etiamsi peccaret, non propterea esset proportionata pœna, eum postea in omnia alia peccata permittere cadere, & fortè neque etiam dæmones omnes de facto in omni materia occurrente illis peccant. Quis enim credat, eos de nulla re mala cogitare, quin habeant affectum peccandi in illa per conditionem. v.g. si cogitat de castitate,

Contrà Primò.

castitate, statim eum dicere, ego, si possem, contra illam peccarem; & sic in omni materia, & in omnibus momentis; ita vt numquam habeant vnicam omissionem aut actum iodifferentem, certè id mihi dufficillimum est creditu; sed de hoc infrà. Ergo licet non efficiant actum vllum bonum, nec quidem intra ordinem naturæ efficient saltem non malum, & consequenter non semper peccabunt in omni materia de quâ cogitant. Quòd si hoc de facto in dæmonibus dicatur, eò quòd dum inuident hominibus volunt eos ad omnia peccata trahere, non videtur esse annexum Angelo in quocunque statu, maximè si post peccatum ad tempus detineretur, antequam pœnis sensus torqueretur; aut non essent aliæ creaturæ rationales, in quibus se vellet vindicare.

Secundò. Secundò, non subsistit ea obiectio, quia etiam in illa prima operatione fieri potest idem argumentum: non enim videtur credibile, quòd in materia naturali & facili occurrente, infinitis propè Angelis à Deo creatis, omnes sine speciali miraculo in prima occasione habituri sint cogitationem præcisè sufficientem, & cum quâ succumbant peccato, maximè nulla vrgente tentatione, aut difficultate ex parte ipsius operis faciendi. Sed de his satis in præsenti; pertinent enim ad materiam de gratia.

22 Ad eamdem materiam de gratia spectat etiam alia quæstio, de quâ Suarez hîc, an Angelus cum auxiliis ordinariis vitare queat omnia peccata in pura natura; ideò illam in eum locum reiicio: est enim eadem ferè difficultas cum ea quæ de homine solet etiam in statu puræ naturæ tractari, an sine speciali auxilio vitare omnia peccata queat. Dico *ferè eadem*: nam eò quòd Angeli non habeant passiones eos ad aliquod obiectum malum inclinantes, minor est in illis difficultas ad vitanda peccata, quàm in homine; nisi hominem ponamus ptoot erat in statu innocentiæ, prorsus appetitu & fomite peccati extincto: tone enim est eadem difficultas de homine & de Angelis; vnde quæ eo loco de gratia Deo duce dicturi sumus, dicta etiam puta de homine.

SECTIO QVARTA.

An teneatur Angelus aliquem actum semper elicere.

SVBSECTIO PRIMA.

Deciditur quæstio.

Sententia Suarez. Pater Suarez hîc c.3. ait, etiamsi nullus sit actus in particulari, à quo non possit Angelus cessare, non posse tamen ab omnibus collectiuè, sed necessariò habiturum aliquem, quod explicari potest exemplo vbicationis: homo enim, Angelus, lapis, &c. carere possunt quacumque vbicatione in particulari, non tamen omnibus simul; debent

23 enim necessariò aliquam habere. Pro hac sententia citat Ferrariensem, Bannez & D. Thomam: eam tenet Tannerus disp. 5. quæst. 4. dub. 5. pro-

Probat Primò. barique posset Primò ex principiis communibus homini & Angelo, quòd scilicet non possit esse pura omissio libera; ergo Angelus non potest ab omni actu cessare. Verùm hæc ratio non vrget, tum quia falsum principium supponit: in libris eoim de aoima fusè contrarium probaui; estque etiam sententia P. Suarez; tum quia, admisso eo principio posset quis dicere, Angelum se antecedenter determinare ad non cognoscendum, cessante autem omni cognitione etiam clara, cessare omnem amorem, non quidem liberè, sed necessariò. Verùm hanc determinationem antecedentem tempore, dixi suprà, non debere de facto in eis admitti, quia difficulter explicatur dependentia à conditione non existente.

Secundò specialiter argumentatur P. Suarez, habere aliquem actum voluntarium, est valdè consentaneum Angelo, & magna eius perfectio, neque in hoc defatigatur vllo modo, vt per se pateret; ergo tenetur necessariò semper aliquem habere. Confirmat: si sit aliquis actus, in quo nulla ratio mali inueniatur, non potest voluntas ab eo cessare, ob quam solam caussam amor Dei in cælis necessarius est quoad exercitium; ergo cùm in hoc, quod est habere aliquem actum, non inueniat Angelus vllam rationem mali, necessariò illum habebit. quæ ratio mouit etiam P. Tannerum suprà, vt dicat Angelum se necessariò amare amore amicitiæ, de quo subsect. sequ. *Secundò.* *Confirmat.*

Sed neque argumentum hoc eiúsque confirmatio vrgent; quia eo ipso quòd Angelus sit simpliciter liber, non sufficit, vt teneatur habere actum illum, quòd ille sit perfectio ipsius, & non defatigetur io illo: potest enim iis non obstantibus pro suo libitu operari, & non operari. *Impugnatur eius ratio & confirmatio.*

Quod confirmo manifestè ad hominem, qoia non tenetur, etiam in sententia Patris Suarez, habere actum perfectiorem, vel aliquem ex perfectioribus; etiamsi sit maior perfectio ipsius Angeli, & non defatigetur in illo: ergo neque tenebitur ad vllum indeterminatè, etiamsi ille sit perfectio Angeli. Patet consequentia: nam si maior perfectio actus non magis necessitat, ergo nec absoluta perfectio absolutè necessitabit: sicut enim se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Idem magis vrgetur in tota collectione: non enim tenetur habere omnes numero quotquot potest; & tamen in ea multitudine habet instantiã totum argumẽtum Suarij & Tanneri; ea enim est perfectio, & in ea non defatigatur, &c. Quòd si propterea dicant, voluntatem esse necessitatam ad omnes quotquot simul potest, rem dicent valdè duram, & minuentem supra modum libertatem Angeli. 24 *Confirmatur ad hominem.* *Idem magis vrgetur.*

Exemplum de amore beatifico & confirmatio supponunt falsum; neque enim debet explicari oecessitas ad amorem beatificum in cœlo, ex eo quòd io tali amore nulla appareat ratio mali: nam etiam Beatis nulla apparet ratio mali io aliis affectibus virtutum infusarum, & tamen non tenentur illos habere; oon ergo inde prouenit necessitas. Oritur ergo ea necessitas ex infinita obiecti pulchritudine clarè illis repræsentata, quæ vt sic summè allicit ad se, nec necessum est, Beatos se reflectere supra amorem, & deliberare, vtrùm in eo sit aliqua ratio mali, vt ad illum oecessitentur. quod explicatur etiam ex humanis: nam quando homo ex nimia passione iræ vel amoris quasi necessitatur (& sæpè absolutè necessitatur) non prouenit id ex eo, quòd reflectat se tunc supra suos actus; & io eis non inueniat rationem mali; sed præcisè ex eo quòd ex vehementi passione obiectum amatum ita efficaciter vt bonum proponitur, vel quod odio habetur ita apparet malum, vt necessitetur ab ea pulchritudine aut bonitate vehementer proposita ad amorem, & à malitia ad odium. de quo fusiùs infrà disp. de beatitudine. Adde, si velimus recurrere ad incoouenieos, seu rationem *Vnde Beati sint necessitati ad amorem beatificum.* 25 *Etiam in*

Amore Dei inueniri potest ratio aliqua mali. tionem mali, in ipso actu, facilè posse Angelum inuenire aliquam rationem mali in eo actu, scilicet, per illum impediri perfectum vsum libertatis suæ, & dominium in omnes actus: maius enim dominium est, posse omnibus carere, quàm ad vnum saltem in confuso teneri. Præterea cùm eadem sit substantia quæ influit in actus amoris & intellectus; diceret quis, Angelum hîc & nunc impediri per actus voluntatis, ne tot possit efficere actus cognitionis, anima partialiter in volitionibus occupata; vt ergo pluribus cognitionibus det locum, eum posse liberè ab omni actu voluntatis abstinere. Alterum argumentum, quod ex nostris principiis formari posset pro hac doctrina Patris Suarez, vide subsect. 3.

Respondet auctor Primò. Non repugnat voluntas libera, quæ non possit ab omni actu cessare. In hac quæstione discurro consequenter ad mea principia in multis aliis difficultatibus. & Primò dico, me non inuenire repugnantiam in eo, quòd detur aliqua voluntas libera, quæ non possit ab omni actu cessare, sed necessariò debeat habere aliquem, siue hunc, siue illum, imò & quæ sit determinata ad vnum in particulari, in quo non
26 habeat libertatem: licet illam habeat circa alios: neque enim in hoc vllam video repugnantiam, & quo ad hanc partem acquiesco sententiæ Patris Suarez, quatenus dum dicit in Angelis id ita contingere, supponit non repugnare illud voluntati liberæ vt sic.

Respondet Secundò. Item alia quæ possit. Secundò dico, neque è contrario vllam esse repugnantiam in alia substantia creata libera, quæ posset ab omni actu cessare pro suo libitu (suppono nunc posse dari puram omissionem liberam) quia etiam in tali voluntate non reperiuntur vlla duo contradictoria, vt per se constat. Iam autem determinare, qualem ex his duabus libertatibus habeant Angeli, qui de facto existunt, videtur incertum; quia nec ratio naturalis, nec experientia, nec quæ de is reuelata sunt, quidquam in hoc puncto nobis insinuant. *Dubium, ex quarum numero sit Angelus.*

Respondet. Tertiò. Si tamen licet in dubio aliquid determinare, ego magis inclinor ad dicendum, eos posse cessare ab omni actu, quia non volo illis libertatem minuere sine vrgenti ratione: vt enim ipse Suarez benè docet cap. 5. n. 8. contra Bannez, si non ostenditur caussa necessitans, voluntas ius suæ libertatis possidet. quo argumento probat, Angelum non esse necessitatum ad amorem Dei; videtur autem eodem modo ea ratio posse formari ad probandum, non teneri vllum actum efficere. Confirmatur: Quando non est aliqua ratio in contrarium, semper debemus discurrere iuxta ea, quæ de nostra voluntate & libertate docemus. In eâ autem non cognoscimus vllam talem necessitatem ergo neque in Angelo; quandoquidem nulla positiua affertur ratio, quæ ad id asserendum cogat.

SVBSECTIO SECVNDA.

Prima illatio de amore sui.

PRæcedenti affines difficultates duæ vel tres ex dictis facilè à nobis deciduntur. Prima est, vtrum Angelus teneatur seipsum semper amare, de quâ in hac subsectione, de aliis in sequentibus.

27 Tannerus suprà relatus ait, determinatè Angelum teneri se amore amicitiæ seu beneuolentiæ amare. quia in eo amore nullam inuenit Angelus rationem mali; hoc tamen argumentum solutum est præced. subsectione. *Sentit Tannerus, Angelum teneri se amare amore amicitiæ.*

Qui ab aliquibus reiiciatur ea sententia. Fortasse cum P. Vasquez q. 60. art. 3. retorqueret quis hoc argumentum contra P. Tannerum, & inde probaret, Angelos non teneri ad amorem expressum sui, prout nobiscum sentit P. Vasquez, eos non teneri: nam in cessatione ab illo amore inuenire potest Angelus rationem boni, scilicet posse se eò meliùs occupare in amore Dei. Non placet hoc argumentum P. Suario eo cap. 4. num. 5. quia amor Dei ex toto corde non impeditur per moderatum amorem sui. Hæc tamen responsio nec est consentanea ipsius Patris Suarez doctrinæ, nec videtur sufficiens in se. Non consentanea: nam eodem cap. prope finem n. 19. expresè ait, posse voluntatem tanto conatu ad alios actus applicari, vt non possit circa seipsam per alium actum particularem occupari. Vnde argumentor: Ergo vt summo suo conatu & totis viribus Deum diligat (siue hoc totum requiratur vt amor ille dicatur super omnia, siue ad id minùs sufficiat, de quo non multum iam curo) poterit meritò cessare ab amore sui, prout Vasquez dicebat: & certè ratio Patris Vasquez quoad principium quod assumit, bona est; & ostendit Patris Suarez responsionem non sufficere. Ideò tamen absolutè pro præsenti intento non iudico bonam eam rationem; quia (vt paulò antè obseruaui) non desumitur libertas voluntatis ex eo capite, quòd in cessatione actus sit aut non sit aliqua ratio boni, alioquin etiam Beatis ob idem motiuum esset liber amor Dei; quia in cessatione ab eo inueniunt aliquam rationem boni, scilicet, quòd possint se in aliis actibus exercere.

Quòd si dicas, ceteros actus non esse tam bonos quàm amorem Dei, ideóque propter illos non debere Angelum ab amore Dei cessare; facilè hæc responsio reiicitur, quia (vt ex libris de Anima, & ex communi sententia contra Vasquez suppono) voluntas habet libertatem ad amandum, etiam minus bonum cognitum vt tale, dummodò bonum sit: cùm ergo habere libertatem ad efficiendos omnes alios actus bonum aliquod sit, licet minùs quàm se occupare totis viribus in Dei amore; poterit voluntas ob illud bonum cessare ab amore Dei, si ad libertatem sufficiat, vt ait Vasquez, quòd in cessatione ab illo amore reperiatur aliqua ratio boni. Hac ergo ratione omissâ, sufficiant quæ à nobis allatæ sunt subsect. præced. ad probandum, Angelum non teneri ad vllum omnino actum, quæ eo ipso & de amore sui idem probant. 28 *Reiicitur replica quæ posset fieri.*

Obiectio. Obiicies, Angelus semper est in actuali cognitione sui; ergo necessariò rapitur à propria bonitate, vt in ea complaceat; & sibi bonum saltem in communi desideret. Hoc argumento vtitur P. Tannerus suprà. Cui respondeo, in eo discurri à potentia necessaria ad liberam, ideò malam esse illationem, in quâ de libertate agitur. Secundò respondeo, Angelum non esse, vt dixi supra, semper in actuali & expressa cognitione sui. Tertiò, etiam hoc admisso, negatur consequentia: quia, sicut bonitas alterius cogniti non necessitat ipsum ad amorem illius, ita nec propria ad amorem proprium; quia propria non semper est maior, frequenter minor quàm aliena, vt in omnibus inferioribus respectu superiorum. Præterea alia bona sibi extrinseca, quæ sunt finita & limitata, non possunt illum trahere necessariò, vt illa amet sibi, ergo. *Responsio Prima. Secunda.*

Replicabis ex dictis à nobis de voluntate diuina: Complacentia Dei in bonitate creaturarum possibilium est necessaria. eò quòd bonitas etiam finita, licet non cogat ad amorem efficacem, 29 *Replica.*

ad

ad ſimplicem tamen complacentiam determinat neceſſariò; ergo idem erit Angelis; ergo ſemper tenebitur Angelus complacere in obiecto propoſito vt bono, & conſequenter in propria bonitate. quod & contra hanc & contra præcedentem concluſionem vrget. Reſpondeo Primò, negando conſequentiam à Deo ad creaturas; neque in prædicto loco nos reddidimus rationem vniuerſalem omni voluntati; quaſi etiam creaturæ teneantur ſemper in omni bonitate poſita complacere; hoc enim manifeſtè contra experientiam eſt, ſed in Deo aliunde id oſtendimus, eò, quòd difficultas de actibus liberis non eſt extendenda in Deo ad ſimplicem complacentiam; & quia ex ſua infinita bonitate eſt determinatus ad quaſi comprobandum per complacentiam omne bonum. quæ duæ rationes non vrgent in creaturis, vt per ſe patet.

Reſponſio. Conſequentia à Deo ad creaturas nō eſt bona.

Secundò reſpondeo argumentum factum non magis probare Angelum teneri ſe amare, quàm ceteros Angelos & reliqua entia, in quibus non minorem, ſæpè maiorem, aliquando bonitatem inuenit: ſicut non propterea ait P. Tannerus, eum teneri ad amanda ea omnia obiecta, ita nec tenemur nos dicere, eum neceſſariò ſeipſum amare.

P. Suarez ait Angelum ſe ſemper neceſſariò amare.

P. Suarez cap. 4. aliter in Angelo explicat neceſſitatem ſe amandi: ſupponens enim Angelum ſemper habere aliquem actum voluntatis ſiue amoris, ſiue odij erga aliquod obiectum infert inde neceſſariò ſe amare per illum; quia omnis amor aut odium cuiuſcumque obiecti eſt amor ipſius ſubiecti illum actum habentis, quatenus reflexè amor & odium ſeipſum amat, pro eo ſubiecto, & conſequenter amatur Angelo aliquod bonum, ſcilicet ipſe amor: id quod locum habet, etiamſi ſit amor amicitiæ reſpectu alterius; quia, licet alter ametur propter ſe, ipſe tamen amor amicitiæ reflexè amatur pro ipſo amante.

30 *Primò.* Hæc ſententia diſplicet Primò ex dictis ſubſect. 1. ſupponit enim, Angelum eſſe neceſſitatum ad aliquem actum, cuius oppoſitum, vt probabilius, ibi docuimus. *Secundò.* Secundò, admiſſo etiam eo principio, diſplicet; quia non eſt vniuerſaliter verum, omnem actum amoris & odij neceſſariò eſſe reflexum ſupra ſe (imò multi nec diuinitus id fieri poſſe putant) experientia certè nobis manifeſtè oſtendit ſæpè, imò ferè ſemper, quando nobis proponitur obiectum bonum, immediatè nos prodire in amorem ipſius, nil cogitando de reflexione ſupra ipſum actum, imò ferè ſemper caremus cognitione reflexa illius; ſine ea autem cognitione non poteſt ipſe actus vt obiectum amari; nihil enim volitum quin præcognitum; & *Tertiò.* hinc deducitur ratio à priori contra P. Suarez: quia, vt obiectum aliquod ametur, non eſt neceſſum vllo modo cognoſcere ipſum amorem, ſed obiectum amandum. Quod eodem modo verum eſt in appetitu materiali: vt enim hic feratur in aliquod obiectum, non indiget reflexione ſupra ipſum actum appetitus, ſed propoſitione obiecti; aliàs & bruta neceſſariò reflecterent ſe ſupra ſuos actus. quod falſum eſt, & contra Patrem Suarez: alioqui nihil volitum quin præcognitum; ergo non eſt neceſſum, vt quando obiectum amatur, ametur etiam ipſe actus, ſeu amor, quandoquidem non eſt neceſſum vt cognoſcatur.

31 *Quartò alij impugnant.* Porrò non eſſe neceſſariam eam reflexam cognitionem amoris, fortè poſſet ſic à poſteriori probari vlteriùs; quia, ſi ad amandum v. g. Deum non ſolùm debet præcedere cognitio de Deo, ſed etiam de ipſo amore, ſequitur proceſſus infinitus: nam & ipſe reflexus amor de primo amore debet cognoſci, quia ille etiam amatur ſubiecto; omne autem obiectum quod poteſt amari, debet cognoſci: ergo & ſecundus amor, qui terminatur ad primum, cognoſcitur; ergo etiam tertius amor debet cognoſci, qui ad ſecundum fertur, quia etiam ille tertius amatur, & ſic in infinitum. quod euidenter falſum eſt: ergo, vt obiectum aliquod ametur, non eſt neceſſum ipſum amorem reflexè cognoſci, & conſequenter nec neceſſariò reflexè amari.

Reiicitur hæc impugnatio Primò.

Hoc tamen argumentum, etſi acutum, videtur tamen in eo deficere, quòd ſupponat, à Patre Suario doceri, eum primum amorem per alium diſtinctum reflexum amari: tunc enim ſine dubio rectè concluderet; at cùm P. Suarez non doceat niſi eum per ſeipſum amari, fruſtrà in argumento dicitur, illum ſecundum amorem debere amari & cognoſci; & ſic de aliis: fruſtrà, inquam, id dicitur, quia non eſt ibi amor ſecundus, ſed vnicus, qui ſe & obiectum indiuiſibiliter amat; om- 32
nis ergo ceſſat proceſſus in infinitum. Fateor hanc ſolutionem euidenter oſtendere, non ſequi proceſſum in infinitum, quem argumentum vrgebat; vnde alibi dixi, poſſe eſſe aliquem actum reflexum ſupra ſe. Vnde ſolùm dico ego contra P. Suarez, non eſſe neceſſum, nec poſſibile, vt omnibus noſtris actibus, tam liberis quàm voluntariis, id tribuamus. id quod mihi ſufficit pro præſenti intento.

Reiicitur Secundò. Multi actus inuoluntarii non ſunt amor ſui.

Meliùs ergo Secundò idem intentum probatur, quia multi ſunt actus diſplicentiæ & fugæ, qui non videntur amari, ſed potiùs odio haberi etiam ſubiecto ipſi, in quo ſunt: reſultant enim naturaliter ex malo præſenti, vnde ſimpliciter homo vellet eis tunc carere; vel quia vellet, vt obiectum, etiamſi exiſteret, non cauſſaret ſibi eam moleſtiam; vel certè vellet illud abeſſe vt ſic omnis ceſſaret dolor ac diſplicentia voluntatis; dicique idem fortè frequenter poteſt in amore: naturaliter enim homo amat multa quæ vellet non amare. Eſt autem difficile valdè explicare, quomodo tunc temporis amor ille iudicetur ſimul bonus ipſi ſubiecto, vt propterea reflexè ametur.

Reſpondebis, voluntatem nunquam incipere ab actu odij & fugæ, ſed ſemper ab actu amoris; vnde etiam tunc temporis per illum actum primum amoris amatur Angelo aliquod bonum.

Sed contrà, quia (vt alibi dixi) nulla eſt prorſus ratio, cur voluntas, propoſito obiecto in ſe malo, non incipiat ſimul ab odio illius; & certè arbitror, infantem recèns natum, qui vel frigus, vel aliquod malum ſentit, poſſe ſtatim incipere à diſplicentia & fuga illius, etiamſi priùs non amauerit bonum oppoſitum. quis id neget? ſiue ſimul ſe indirectè amet, ſiue non. 33

Voluntas ſæpè incipit ab odio.

Meliùs fortè reſponderi poſſet, quando quis fugit aliquod malum, iam eo ipſo ſaltem in actu exercito ſibi procurare bonum, id eſt carentiam eius mali, vnde etiam tunc ſeipſum amat. Sed contrà: quia, etiamſi ita ſit, in præſenti tamen & vltima replica illud præcisè contendo probare, non quemcumque actum voluntatis eſſe amorem reflexum ſui; quod ſi ſemel in eis diſplicentiis & odio perſuadeo, facilè idem de actu amoris colligitur, quia non videtur vnus magis ſuprà ſe reflexus, quàm alter. & hinc benè reiicio doctrinam vniuerſalem, quòd omnis actus ſit amor ſui ipſius pro ſubiecto.

Ergo ex dictis omnino concludo, non neceſ-

ſariò

sariò omnem amorem aut odium esse reflexum supra seipsum, sed posse esse actus puræ amicitiæ, vel erga Deum, vel erga aliam creaturam rationalem; per quos, licet amans causset in se in actu exercito bonum aliquod; talis enim amor bonum est eius subiecti; non tamen id amet per eum actum, sicut oculus sibi caussat bonum, dum producit visionem, quæ perficit maximè potentiam; non tamen propterea seipsum amat: nam ea visio non est amor sui. & idem est in aliis omnibus cogni-
34 tionibus & appetitionibus materialibus, & ferè semper etiam in spiritualibus.

Obiectio. Obiicies: Si cognitio & amor non est semper reflexus supra se, vnde prouenit quòd omnis amans & cognoscens sciat se amare & noscere? experientia enim suadet, illum posteà recordari se amasse, & nullus est, qui, si dum amat, rogetur an amet, non respondeat, Amo: ergo reflectebat se supra eum amorem.

Responsio Prima. Respondeo iuxta nostra principia suprà posita, actum amoris & cognitionis, quando existunt, producere speciem de se, quam relinquunt in intellectu, & quæ posteà caussat memoriam de illis actibus, aut de obiectis per illos visis, etiamsi, quando extiterunt tales actus, non fuerint semper reflexè cogniti, vt patet in brutis; imò in rusticis etiam & ignorantibus vix potest intelligi, quod necessariò semper detur talis reflexio; manet tamen posteà in eis de illis memoria: ergo ex hac non infertur cognitio reflexa de eis actibus quan-
35 do existunt. Et hinc constat, cur quilibet dum amat, si interrogetur, an amet, respondeat, se amare; quia per eam interrogationem excitatur species ab eo amore producta, vel certè ipse amor ad producendam cognitionem sui (quod non fit semper) quando non interrogatur.

Secunda. Secundò respondetur, etiamsi sequatur cognitio reflexa de actibus voluntatis, quando sunt, eam tamen esse impertinentem, vt ipse amor sit reflexus supra se: ad hoc enim debuisset præcedere cognitio de ipso amore priùs natura quàm fieret, quia semper priùs natura cognosci debet obiectum quàm ametur; cognitio autem subsecuta de amore vt iam existente, summùm potest iuuare voluntatem, vt per aliquem alium actum subsequentem amet, si velit eum primum amorem; at vt ipsemet primus amor seipsum amet, nimis tardè accedit cognitio; omnem autem cognitionem de amore existente esse posteriorem natura illo, suppono aliunde vt certum, saltem in creaturis.

36 *Tertia.* Tertiò & vltimò respondeo, etiamsi ante omnem amorem præcederet cognitio reflexa illius, solùm inde sequi, argumentum primum, quo probauimus nostram sententiam, non esse bonum: addo tamen, eam adhuc subsistere, quia ex secundo argumento videtur colligi, aliquando nos habere naturaliter multos actus, quos reflexè nollemus vllo modo habere; vbi non videtur esse ille reflexus amor, quem aduersa pars contendit.

SVBSECTIO TERTIA.

Secunda illatio de necessitate amandi Deum.

SEcunda difficultas, quæ ex dictis subsectione 1. facilè hîc deciditur, est, an Angelos teneatur necessariò Deum amare. de hac agit P. Suarez cap. 5. Breuiter respondeo Primò, quandoquidem non tenetur ad vllum actum, etiam non teneri ad amorem Dei. Secundò respondeo, siue ad aliquem teneatur, siue non, ad amorem certè Dei nullo modo esse necessitatum; & quidem illum non cogi ad amorem amicitiæ, & super omnia,
videtur res fide certa. Potuit enim peccare Angelus contra Deum, ergo non tenebatur semper illum amare super omnia. Patet consequentia, quia cum tali amore actuali non cohæret actuale peccatum mortale, etiam contra ordinem supernaturalem, vt per se videtur certum. Ratio verò à priori conclusionis est, quia licet Deus sit in se summum bonum, tale quidem, vt si nosceretur clarè, posset attrahere necessariò ad amorem sui; quia tamen naturaliter loquendo non proponitur Angelo clarè, sed valdè confusè & abstractiuè, inde fit, vt non cogatur Angelus ad amorem illius super omnia, sicut nec homo in via ad eum amorem cogitur ob defectum claræ Dei visionis. 37 *Angelus non est necessitatus ad amorem amicitiæ Dei.* *Ratio à priori.*

Deinde neque Angelum esse necessitatum ad amorem concupiscentiæ, quo Deum vt sibi bonum amet, constat ex dictis; quia non amat se necessariò, ergo nec Deum propter se. Adde, etiamsi se ipsum necessariò amaret, non tamen ideò deberet Deum amare necessariò; quia licet ipse Angelus pendeat ab existentia Dei, quando tamen iam videt eam existentiam à parte rei positam, potest se ipsum amare non amando Deum à quo ipsa existentia data est; sicut dixi in materia de præ-
destinatione, posse à Deo amari efficaciter pœnitentiam ante præuisum peccatum absolutè, cognitum tamen sub conditione futurum, quin inde sequatur, illud peccatum à Deo amandum. Quod in præsenti puncto certius est: nam in omnium sententia, postquam videtur absolutè existens peccatum potest amari efficaciter pœnitentia ad quam requiritur ea existentia peccati, licet peccatum aut eius præcedens existentia non ametur: & in multis aliis instantiis idem ostenditur: nam auarus qui amat diuitias, non continuò amat Deum qui eas produxit; ergo, postquam videtur Deus existens, potest amari creatura, ad quam requiritur existentia Dei; nec tamen ideò necessariò Deus amari debebit. *Neque ad amorem concupiscentiæ.* 38

Dices, Angelus est necessitatus ad cognoscendum Deum naturaliter, ergo & ad amandum. Respondeo Primò, antecedens fortè esse falsum: poterit enim Angelus ad alia obiecta creata applicare suum intellectum, quin tunc Deum noscat. Quòd si vrgeas in eis obiectis clarè cognitis debebit saltem vt terminum illarum Deum necessariò cognoscere. Respondeo adhuc ei primæ solutioni insistens, posse fortè Angelum ad tam remissas eorum obiectorum cognitiones ac tot se applicare, vt per eas non transeat ex creaturis ad Deum, sicut intellectus per visionem intuitiuam albedinis & aliorum colorum à Deo dependentium, non transit tamen ad illum. Secundò respondeo, negando consequentiam, quia intellectus est potentia necessaria, & non potest cessare ab actibus quos simul habere potest; inter quos supponitur, vnum esse, cognitionem de Deo, siue in se, siue in creaturis, vt in obiecto formali, de quo iam non disputo; at voluntas est potentia libera, quæ potest cessare à suis actibus, nisi aliunde ostendatur ratio necessitatis, qualis hîc non ostenditur in ordine ad amorem Dei. *Obiicies.* *Respondeo Primò.* *Vrgebis.* *Respondeo.* 39

.

SVBSECTIO QVARTA.

Quanta sit inclinatio angeli in eum Dei amorem.

OCcasione verò præcedentis difficultatis queri potest in simili, vtrùm amor Dei super omnia, licet non sit naturalis Angelo, id est necessarius, sit tamen naturalis, hoc est, iuxta inclinationem naturalem, & an magis inclinetur Angelos ad amandom Deum quàm se. P. Suarez hîc n. 3. duo dicit. Primum, Angelum natura sua propensum esse in Dei amorem, ideóque illi naturalem esse in prædicto sensu. Secundum, magis multò inclinari ex natura sua ad amoré Dei quàm sui ipsius. quod vt certum omnino supponit contra Gabrielem citàrque D. Thomam 1. 2. & 2. 2. q. 26. art. 3. Fundamenta pro hac secunda parte, quæ simul primam probant, adducit etiam ex D. Thoma; quia, si ex natura sua magis se diligeret quam Deum, natura esset peruersa, ac malè instituta. Præterea charitas erga Deum non esset conformis, sed contraria naturæ, ideò naturam non perficeret, sed destrueret. in quo puncto dicit consentire Thomistas, Scotistas, & omnes ferè Theologos. Denique, quia pars semper magis propendet in bonum totius quàm sui; sic aqua ascendit sursum contra naturam suam, propter bonum vniuersi; & manus exponit se ictui, vt caput liberet.

Sententia Suarez & D. Thomæ.

40 Ego tamen in hac difficultate crediderim aliqua confundi in vnum, quæ sunt valdè diuersa, & debent deligentiùs examinari. Aliud enim est quærere, vtrùm Angelus inclinetur ad magis amandum se appretiatiuè quàm Deum; aliud, an ad magis intensiuè se amandum, item, aliud est, an inclinatio sit maior ad amorem sui, quàm ad amorem Dei; aliud, an inclinetur ad maiorem amorem erga se, quàm erga Deum. Hæc omnia sunt valdè diuersa, vt statim ex terminis apparet: possum enim ego (vt ex materia de pœnitentia suppono) magis Deum amare appretiatiuè quàm creaturas, minùs tamen intensiuè. item potest esse maior inclinatio ad amorem vt quatuor v. g. mei, quàm ad amorem vt sex erga Deum; vbi licet inclinatio sit maior erga mei amorem, amor tamen erga Deum, qui à minori inclinatione procedit, maior est. Hac ergo distinctione facta, per partes satisfaciam propositæ difficultati.

Distinguenda quæ in hac difficultate confunduntur.

Prima conclusio. Absolutè loquendo, amor Angeli circa Deum, siue amicitiæ sit, siue concupiscentiæ, est maximè iuxta inclinationem naturalem Angeli: voluntas enim Angeli propendet ex natura sua in boni amorem: atqui Deus est in se honestissimum bonum, est item Angelo ipsi commodissimum; siue quia ab eo habet quidquid est, siue quia eo fruitur per cognitionem: ergo Angelus naturaliter propendet in amorem Dei, &

Prima auctoris conclusio. Amor Dei est iuxta naturam angelicam.

41 propter se, vt infinitè honesti, & propter ipsum Angelum cui bonus est, ergo & concupiscentiæ & amicitiæ amor erga Deum est Angelo maximè naturalis, seu valdè conformis naturæ ipsius. Amorem verò concupiscentiæ erga Deum honestum esse, licet non tantum, quantum amicitiæ, ideóque rectissimè naturam in eum posse propendere, suppono aliunde.

Secunda conclusio. Probabilius est, Angelum natura sua inclinari in intensiorem amorem sui quàm Dei: non dico in maiorem appretiatiuè, sed intensiuè, eo modo quo mater; etsi sit timens Deum, teneriùs & intensiùs amat filiolum quàm Deum; est tamen parata potiùs filium amittere, quàm Deum grauiter offendere. Hæc conclusio non traditur expressè ab vllo, à nemine tamen negatur, quia non faciunt eam distinctionem in proposita quæstione. Videtur autem nostra conclusio manifestâ experientiâ, à nobis item & ratione à priori, persuaderi: voluntas enim nostra cônaturaliter loquendo vehementiùs & intensiùs fertur in bonitatem quam intuetur, quàm in eam quæ abstractiuè solùm & imperfectè cognoscitur: vnde dici solet, *Quod oculus non videt, cor non dolet*; ergo cùm naturaliter Angelus non possit habere cognitionem de Dei bonitate, nisi valdè obscuram & abstractiuam; se autem & alios Angelos clarissimè noscat, inclinabitur sine dubio in vehementiorem & teneriorem amorem sui, & fortè etiam aliorum Angelorum, quàm Dei. Secundò accedit ea ratio, quòd propria intrinsecáque bona saltem intensiùs & teneriùs amentor: amabile enim bonum, iuxta Philosophum, vnicuique autem maximè proprium. Id quod cernere licet in Angelis; in quibus adhuc supernaturalibus donis gratiæ ornatis fidei & scientiæ infusæ cognitione de Deo, incredibiliter supra naturam ad eiusdem Dei amorem attractis, de facto præponderauit ea naturalis inclinatio in proprium amorem, non solùm intensiuè, sed & appretiatiuè maiorem quàm erga Deum. Quod argumentum si non probat, magis eos propédere in amorem sui appretiatiuè, minimùm persuadet, propendere in sui intensiorem amorem; maximè cùm talis amor nec malus sit, nec pugnans cum amicitia Dei, & maiori eius æstimatione.

Secunda auctoris conclusio. Magis propendet Angelus in intensiorem amorem sui.

Vehementiùs per se amatur bonitas visa quàm non visa.

Propria bona teneriùs amantur.

Neque contra conclusionem hanc militant argumenta D. Thomæ, quæ fortè solùm habent locum contra maiorem appretiationem sui, quæ esset peccaminosa; & non videtur posse esse ex natura sua.

Tertia Conclusio. Etiam videtur Angelus magis inclinatus ad se amandum quàm Deum: non dico *inclinatus* ad se præponendum Deo, sed magis inclinatus ad non cessandum ab amore sui quàm ab amore Dei. Hanc negat Suarez vbi suprà, & pro se citat D. Thomam & alios Theologos; quos tamen fatetur in hoc puncto obscutè discurrere. Ego verò arbitror, Theologos maiori ex parte pro nobis stare; & certè ipse P. Suarez, licet aliis terminis, re tamen ipsa nobiscum sentit, vt paulò pòst videbimus; diuum verò Thomam censeo locutum non de maiori inclinatione in amorem, sed de maiori appretiatione quæ in ipso amore includitur, & à nobis est suprà declarata, & de quâ agemus in quarta conclusione, quia id solùm probant eius argumenta: nam hæc maior inclinatio non est mala; imò cùm sit in rem bonam, etiamsi non tam bonam quàm sit amor Dei, simpliciter est bona. Vlteriùs, licet natura non perficiatur propriè per contrarium eius ad quod inclinat; hoc enim esset perfici per id quod horret (quod ex terminis videtur falsum;) at rectissimè perficitur per bonum, ad quod, licet non summè, verè tamen & absolutè propendet. Vnde ex hac conclusione nullatenus infertur, inclinationem naturalem Angeli non perficiendam per amorem Dei super omnia, vt vult D. Thomas; non ergo est ei contraria hæc nostra conclusio.

Tertia auctoris conclusio.

Inclinatio Angeli in amorem sui simpliciter est bona.

Imò Patet ipse Suarez videtur in eam consentire: expressè enim docet eo cap. Angelum multò difficilius proprium amorem omittere quàm Dei. id quod Theologi alij etiam videntur supponere, 43

Difficiliùs omittit sui amorem quàm Dei.

Et

Et licet conetur ostendere Pater Suarez, maiorem eam necessitatem non opponi cum minori inclinatione, certè id non obtinet: cùm enim necessitas hæc sit inclinatio quædam & è contrario, omnis inclinatio accedat ad necessitatem, necessum omnino est, vt vbi videmus maiorem necessitatem, debeamus maiorem inclinationem agnoscere. Nec sufficit dicere, necessitatem non solùm nasci ex maiori inclinatione, sed etiam ex maiori propinquitate, cognitione & aliis conditionibus. id, inquam, non sufficit, quia cùm maior illa propinquitas, cognitio & ceteræ conditiones ex natura rei sint Angelo annexæ, debet maior eius inclinatio naturalis ex illis ipsis conditionibus ponderari; ergo cùm conditiones necessitantes magis ad amorem sui quàm Dei, sint naturaliter magis debitæ Angelo, quàm quæ caussant amorem Dei, inde vel maximè debemus dicere inclinationem in sui amorem esse maiorem.

Confirmatur ex eo quòd visio Dei non sit naturalis Angelo.

Confirmo id euidenter: Licet visio Dei cùm primùm existit in Angelo, non solùm inclinet illum, sed etiam necessitet ad amorem supernaturalem Dei; quia tamen ea visio, à quâ necessitas ea prouenit, non est naturalis Angelo, non possumus vllo modo dicere, Angelum naturaliter esse inclinatum ad eum amorem supernaturalem; ergo è contrario, cùm conditiones quæ illum magis trudunt in sui amorem quàm in Dei, sint illi magis connaturales; sine dubio etiam inclinatio, seu (dicam minùs Latinè) trusio ipsa naturalis in amorem sui erit maior. Et sanè ego non video, quid P. Suarez intelligat per eam maiorem inclinationem, si eam separat à cognitionibus requisitis ad amandum; ergo si, vt optimè ipse ibi probat, difficiliùs Angelus dimo-

Angelus magis inclinatur in amorem sui quàm Dei.

44 uetur ab amore sui quàm ab amore Dei, negare nequit, quin eo ipso magis inclinetur ad amorem sui quàm Dei.

Fortè posses adhuc dicere, eam maiorem necessitatem prouenire non ex maiori inclinatione, sed ex abusu & culpa ipsius Angeli. Responsio tamen hæc facilè reiicitur, quia maior illa necessitas est ante omnem actum, ergo non prouenit à culpa Angeli. Consequentia est bona: antecedens facilè suadetur, quia si ea necessitas esset actualis, ex eo quòd de facto Angeli acquisiuissent habitum circa se vehementiorem quàm circa Deum; non posset nisi diuinando id dici: si enim natura antecedenter in eum amorem non magis inclinat, quis reuelauit nobis de facto sua culpa id habere Angelos, & non potiùs (cùm ex reuelatione nihil constet) dicemus, eos, iuxta maiorem naturalem inclinationem, intensiores habitus circa Dei amorem produxisse?

Fusè hæc ad hominem vrsi, quia per ea simul probaui meam conclusionem: Angelum enim in pura natura (& idem est de homine) difficiliùs remoueri ab amore proprio sui omnes fatentur. Ideò dixi suprà, Theologos potiùs à nobis stare: imò Thomistæ nonnulli dicunt, omnino in Angelis esse necessarium amorem sui; à Dei autem amore haud ita difficulter eos cessare, videtur per se euidens; ergo cùm inde (vt ostendi) rectè inferatur maior inclinatio in amorem sui, absolutè debemus eam maiorem inclinationem fateri. nec video quid possit contra hanc veritatem obiici, quod sit vllius momenti.

Probatur absolutè ea maior inclinatio in Angelo.

45 Dices tamen, Amor Dei est maius bonum creaturæ quàm amor sui, ergo magis inclinatur Angelus in amorem Dei quàm in amorem sui. Fortè negaret quis consequentiam, eò quòd non semper natura propendet in maius, sed in id quod sibi magis proprium & consentaneum est. Hæc tamen solutio non videtur sufficiens, quia argumentum probat, eo ipso quòd bonum illud est maius, & magis naturale illi creaturæ, debere eo ipso esse magis consentaneum & proprium.

Natura etiam non semper propendet in maius bonū.

Meliùs ergo respondetur, inclinationem in amorem non tam esse propter ipsum amorem, quàm propter bonum, amatum. Cùm ergo, licet amor Dei sit maius bonum Angeli quàm amor sui, ipse tamen Angelus magis sibi sit intrinsecus, & quodammodò sibi sit maius bonum (extra visionem beatam loquor) quàm Deus ipsi Angelo, ac vehementiùs cuilibet proponatur propria bonitas, magis propendet in se quàm in Deum, & consequenter magis in amorem sui quàm in amorem Dei: sicut, licet cognitio de Deo sit melior, magis tamen propendet in cognitionem sui quàm Dei, naturaliter loquendo.

Inclinatio in amorem magis est propter amatum quàm amorem.

Angelus quasi sibi magis intrinsecus, maius quodammodo bonum sibi est.

Vltima conclusio. Probabilius est, Angelum natura sua inclinari in Dei amorem appretiatiuè maiorem quàm sui, siue amorem Dei super omnia, & supra se ipsum esse ex inclinatione naturali. Hæc est mens D. Thomæ suprà & hanc solùm probabiliter videntur persuadere eius rationes. Dico probabiliter: nam ad illam primam, quòd si natura propenderet in maiorem sui amorem, esset peruersa, fuisse aliquis diceret, id non esse absurdum magni momenti: sicut enim noster appetitus ex natura sua propendet in peccatum, siue inclinat ad amandum bonum delectabile, etiamsi contrarium sit Deo; ita posset quis dicere absurdum non esse, si natura Angeli inclinaret non quidem in illum expressum actum, quo diceret, Magis me amo quàm Deum; sed in alios quibus sibi amaret bona delectabilia, etiamsi prohibita forent à Deo. Ad secundum verò, quod charitas non perficeret naturam, negatur consequentia: nam dummodo sit res in se honesta, perficere potest naturam, etiamsi in eam non propenderet, sed in propriam naturalem, sicut gratia perficit naturam, etiamsi in eam homo naturaliter non propendeat. Ad tertium denique de parte magis amante totum quàm se, & ad exempla ibi allata, multa posseut dici: nam res graues non mouent seipsas sursum ad replendum vacuum, sed trahuntur violenter ab eo qui remouet aliud corpus, vt suo loco dixi. Manus etiam defendit caput, quia imperatur ab anima iudicante, minus malum esse lædi manum quàm caput. Adde, Angelum respectu Dei non comparari vt partem respectu totius, sed vt effectum respectu suæ caussæ; potest autem effectus magis sibi attendere quàm suæ caussæ, sicut se magis amat filius quàm parentem. E quibus omnibus apparet, argumenta illa non esse plusquàm probabilia; nihilhominùs tamen sufficiant, quia, quando aliunde nobis de contrario non constat, debemus semper supponere, naturam non plus inclinari, nec quidem physicè, in malum morale quàm in bonum, sed potiùs contrarium; cùm ergo ad ponendam illam inclinationem in Angelo ad eum actum malum nulla prorsus sit ratio, non est vllo modo ponenda, sed potiùs contraria. 46

Angelus suapte natura inclinatur ad amandum Deum appretiatiuè magis quàm se.

Reiicitur prima D. Thomæ ratio.

Soluitur Tertia.

Omnes tamen probabiles iudicantur.

Dices, Vnicuique maximè est amabile bonum proprium, ergo Angelus plus se amat quàm Deum. Respondeo distinguendo antecedens dupliciter: vel de amore intensiuo ac teneriori, concedo, vt dixi suprà; de appretiatiuo nego. vel aliter, si cetera sint paria, concedo antecedens; si imparia, nego. Cum ergo in bonitate diuina sit infinita 47

Angelus se magis amat non appretiatiuè, sed intensiuè, si cetera sint paria, quàm Deum.

infinita honestas, & rationes supremi Domini gubernatoris persuadeant illum nobis præponendum, ideò Angelus non propendet in maiorem sui præ Deo appretiationem, sed potiùs in contrarium.

SVBSECTIO QVNITA

Tertia illatio de amore aliarum creaturarum.

48 *Prima conclusio. Probatur prima conclusionis pars. Creaturæ rationales sunt capaces amoris amicitiæ & concupiscentiæ. Probatur secunda pars.*

VIx in hoc puncto difficultas vllius momenti esse potest. In primis enim certum est, Angelos posse amare alios Angelos & homines tam amore amicitiæ quàm concupiscentiæ: nam hi habent & honestatem, ratione cuius per se amari queant, & naturam rationalem, quæ ad amicitiam requiritur; nec ex parte Angeli amantis vllum est impedimentum, ergo possunt illos amare amore amicitiæ; concupiscentiæ item, quia alij Angeli & homines sont eis vtiles: vel quia sua pulchritudine eos delectant, vt rosa flos hominem; vel quia ad alia quæ Angeli intendere possunt, iuuari possunt aliis hominibus & Angelis. in quo nulla prorsus est difficultas.

Secunda conclusio. Irrationales sunt solùm capaces amoris concupiscentiæ.

Secundò videtur certum, eos non posse creaturas irrationales amore amicitiæ prosequi, quia hæ illius sunt incapaces; quæ repugnantia etiam respectu nostri eodem modo reperitur; posse tamen eos illa amare amore concupiscentiæ: habent enim vtilitatem & delectabilitatem respectu Angeli, ratione cuius amentur ipsis Angelis; imò amore sistente in ipsis brutis dicam sequenti tomo disp. 29. esto ille amor non sit amicitiæ.

49 *Tertia conclusio. Non necessitantur ad vllum harū amorem.*

Certum Tertiò videtur ex dictis suprà eos non esse necessitatos ad vllum ex eis actibus circa alios tam Angelos quàm reliquas creaturas: quia si nec Deum nec se necessariò amant, multò minùs ceteras creaturas: nam seipsum & Deum sui productorem, à quo essentialiter pendent, videntur magis necessariò amaturi quàm quæ extra ipsos sunt, & à quibus nullo modo pendent, vt quæ in se non habent bonitatem infinitam, quæ rapiat necessariò in amorem sui. Quod verò D. Thomas huic veritati non opponatur, statim ostendo.

Dubitatur Primò an possint se odio habere.

Omnia hæc certa & facilia videntur. Iam Primò dubitari potest, vtrùm Angelus possit odio habere alios Angelos; etenim D. Thomas quæst. 60 art. 4. ad 3. videtur insinuare, Angelos necessariò amare etiam ipsos dæmones, in quantum sibi similes in natura; ergo absolutè necessariò se amant; id quod repugnat proximè dictis; vel certè non poterunt se odio habere. Respondeo absolutè, omnino posse Angelum odio habere alios: & sine dubio dæmones de facto grauissimo odio prosequuntur alios Angelos sanctos, item & homines, imò & Deum ipsum: nam licet natura angelica quà bona non possit odio haberi, possunt tamen in ea concipi aliquæ rationes mali, ob quas odio habeatur, sicut & in ipso Deo. Dæmon ergo, vel quia putat alios Angelos sibi esse contrarios, impedireque ne seducat homines, & quodammodò de Deo vindictam sumat: vel quia credit fuisse occasionem suæ ruinæ; vel quia sibi præpositi sunt, vel ob alia multa capita, potest odio eos habere. & ita expressè D. Thomas eo art. 4. docet. Quod verò suprà in contrarium obiiciebatur, facilem habet explicationem. scilicet sub ea ratione similis in natura non posse dæmonem alios odio prosequi: ea enim similitudo in natura est magna perfectio, quæ vt talis non potest odio haberi.

Respondetur illi absolutè

Imò, si aliquis sit eliciendus actus circa illud motiuum, necessariò debet esse amoris. & ita explicat P. Suarez cap. 6. D. Thomam.

Dubitatur Secundò, quem ordinē seruet in amando, & quos magis amet Angelus. Respondeo ad illud.

Secundò dubitari potest, an Angelus in amore naturali aliorum Angelorum & sui seruet aliquem ordinem, vt vehementiùs amet se quàm alios, & inter alios magis amet sibi similes quàm dissimiles; item plus perfectiores quàm imperfectiores. Respondeo, si de amoris appretiatione loquamur, quæ consistit in eo, quòd si vnus esset relinquendus, potiùs, hunc relinqueret quàm illum; planè videtur se plus amare quàm alios Angelos: citiùs enim vellet alios non esse quàm se; & hoc modo per se loquendo plus amat perfectiores, siue sint similiores sibi, siue non; quia natura semper videtur esse parata citiùs amittere bonum minus quàm maius. 50

Per se amat perfectiores, per accidens minùs perfectos.

Dico *per se*, quia fortasse in naturalibus contingere posset, vt ob aliquas extrinsecas caussas maiori afficiatur amicitia erga minùs perfectum, ideóque illum mallet retinere quàm perfectiorem, vt & in hominibus passim simile quid contingit. Si verò de intensione loquamur, probabile valdè puto, eum magis intensè se amare quàm alios, ob rationem quam suprà dedi probans, eum posse per se loquendo intensiùs se amare quàm Deum. Negant id nonnulli hîc, sed falso nixi principio, scilicet Angelum semper operari cum omni conatu, & consequenter omnia æquè intensè amare. Verùm hæc suppositio, vt dixi, falsa est, & suprà, dum de libertate egimus, refutata: nam cùm voluntas sit potentia libera, non debemus ei vllam necessitatem imponere, nisi ad quam efficaci vel valdè probabili ratione cogimur; alioquin, vt ex P. Suario suprà docebamus, ius suæ libertatis possidet: atqui, vt dicamus eum teneri adhibere omnem suum conatum quoad intensionem, nec leuis est ratio, ergo.

Intensiùs se amat quàm alios.

Voluntas quia possidet ius suæ libertatis, non necessariò amat perfectiora. Respondetur Primò obiectioni.

Dices, Perfectio maior est eum adhibere quàm non adhibere, ergo debet ea ei concedi. Sed contrà Primò, quia consequentia hæc in actibus voluntatis nulla penitus est, alioquin numquam possemus dicere, illam possidere ius suæ libertatis; sed necessariò deberet semper perfectiora amare, & actu perfectiori. quod & ipse arguens meritò reputat absurdum. Contrà Secundò, quia, licet fortè videatur maior perfectio, vt semper exerat omnes vires; negatur tamen esse è maiori perfectione, vt æqualiter eam intensionem distribuat inter obiecta; oppositum potiùs videtur dicendum, scilicet maiorem esse perfectionem, si obiectum melius maiori prosequatur intensione, & minus cum minori; vt quod omittit in hoc, compenset in illo; similiter, vt seipsum cum maiori intensione amet quàm alios, quia saltem in genere motis magis sibi debet amare honesta, fugeréque inhonesta, quàm aliis; ergo perfectius erit, si se intensiùs eo sensu amet. 51

Respondetur Secundò eidem.

Et hinc deducitur altera responsio ad obiectionem præcedentem, quòd scilicet, etiamsi diceremus eum esse necessitatum ad omnem intensionem possibilem; fortè esset etiam necessitatus ad maiorem circa se quàm circa alios, & sic inæqualiter circa inæquales Angelos: non enim video cur teneatur tam intensè amare hominem in pura natura, quàm supremum & nobilissimum Seraphinum. Quanta autem sit ea intensio, & quomodo de facto se & alios diligat, est omnino incertum, ideò nihil in ea re dico.

DISPVT.

DISPVTATIO DECIMAQVARTA.

Utrùm Angelus in primo instanti peccare potuerit, & de eius immutabilitate & habitibus voluntatis.

1 VÆRIMVS, an Angelus in primo instaoti possit, quantum est ex se, peccare. Dico *quantum est ex se*, qoia, si crearetur cum gratia infusa independenter à propria libertate, proculdubio non posset peccare; quia nec fuisset in potestate ipsius non habere eam gratiam, cùm, vt supponimus, sit ei data ante omnem actum liberum, seu independenter ab exercitio libertatis iofusæ, nec alinnde cum ea gratia valeat coniungere peccatum; ergo absolutè caret libertate. Quo argumento physicam prædeterminationem Societas nostra semper reiicit. At difficultas hæc non habet locum præcisè in primo creationis instaoti, sed per totam vitam in omni iostanti, quo gratia ei infunderetur independenter ab eius libertate. Quæstio ergo est, an, quantum est ex natura sua, possint in eo instanti peccare vel mortaliter vel venialiter. Hanc quæstionem nonnulli auctores bis sub diuersis titulis tractant, semel agentes de libertate Angeli secundùm suam naturam: & semel, dum de illo disputant, quatenus creatus est, in præsenti statu; per quod tamen non includunt statum gratiæ, sed naturalem huius ordinis rerum. Hi tamen auctores eo ipso quòd excludant gratiam, non possunt vllam facere veram distinctionem inter eos status, qui ambo non sunt nisi vnius tantùm. Vnde eadem argumenta in vtroque loco repetere debuerunt. Ergo vnicè, prout reuera vnica est in se hæc difficultas, à nobis est discutienda.

Gratia Angelo independenter ab illius voluntate infusa redderet eũ semper impeccabilem.

SECTIO PRIMA.

Nonnulla argumenta pro sententia negante.

Negatiua est Thomistarũ.

COmmunis valdè inter Thomistas sententia negat, Angelum in primo instanti peccare potuisse. Ita D.Thomas, Capreolus, Caietanus, Alensis, Richardus, Argentina, Holcot, Henricus & alij apud Suarez eodem lib. 7. cap.20. non omnes autem eisdem argumentis vtuntur. Breuiter tamen omnia tangemus. Primò ergo aliqui argumentantur. Nam de facto nullus Angelus in primo istanti peccauit; ergo signum est eos non potuisse. Patet consequentia, quia, cùm fuerint tot myriades illorum; si habuissent libertatem, sine dubio aliquis ex illis peccasset. quomodo enim inter tot nullus reduxit ad actum eam potentiam? Argumento huic cùm benè respondeant nonnulli docentes, si non reddatur ratio impotentiæ, eam experientiam liberam non vrgere,
2 qui potuerunt casu omnes non peccare, maximè cùm eis esset facilius non peccare; cùm, inquam, bene responderint, miror eosdem paulò pòst, ex eo quòd de facto ita contigerit, probare velle impotentiam moralem ad oppositum, quo destruunt præsentem solutionem. Ego addo secundam, Angelos omnes de facto creatos in gratia independenter à meritis, ideóque non potuisse de facto peccare; vnde nullum argumentum desumi potest ad eos in pura natura aut sine gratia habituali creatos.

Soluitur Primò ea ratio. *Soluitur Secundò.*

Secunda aliorum ratio est, quia non potest operatio creaturæ esse in instanti; ergo neque peccatum. Respondetur Primò cum Suario & Scoto, falsum esse aotecedens: nam operatio indiuisibilis non solùm potest, sed necessariò debet esse in instanti. Secundò respondeo, argumento etiam probari, nec potuisse in primo instanti vllum esse bonum opus Angeli; quod tamen ab omnibus negatur. Tertia sit, quia nulla res habet operationem io eodem instanti quo fit. Respondeo, eodem modo falsum esse antecedens, quia in eodem instanti quo est sol, producit lucem. Addo hinc etiam probari, nec booam operationem esse potuisse in eo primo instanti, quod est cootra argumenti auctores.

Secunda rationi respondetur Primò. Secundò. *Respondetur tertiæ rationi.*

Replicabis cum noonullis, Illud principium saltem io caussis liberis debet habere locum: nam antequam voluntas operetur, debet esse libera; quia libertas solùm est ad futura. Replica hæc minùs vrget quàm argumentum: nam in primis Deus ab æterno liberè se determinauit, nec fuit priùs tempore liber quàm liberè vellet; sufficit enim ad liberam operationem, si priùs natura consideretur essentia indifferens ad hoc vel illud amplectendum. Secundò respondeo, etiam probari, nec quidem liberè potuisse benè operari; quod tamen non conceditur ab illis. 3

Reiicitur replica. *Essentia prius natura indifferẽs, ad hoc vel illud considerata, sufficit ad liberè operandum.*

Replicabis Secundò, Operatio libera non potest simul cum naturali incipere, ergo cùm in primo instanti Angelus operetur naturaliter, non poterit liberè. Respondeo in primis hîc supponi, voluntatem debere habere operationem naturalem, id est necessariam in primo instanti de quo est difficultas: dicimus enim, nullo modo teneri ad aliquam, sed posse liberè elicere quam velit. Secundò dico, posse habere duas, & tres, & quatuor; poterit ergo se amare naturaliter, & etiam necessariò (si iam ita vis) & simul tempore liberè sibi aliud obiectum malum moraliter velle, & sic posteriùs natura peccare. Si verò argumentum contendat, priùs tempore debere esse operationem necessariam, tunc, vt dixi, planè supponit id, de quo est tota controuersia.

Respondetur secunda replica.

Sit ergo quarta aliorum ratio, quia in primo iostanti non potest voluntas habere actum perfectè deliberatum; indiget enim tempore ad deliberandum. Verùm neque hæc habet probabilitatem, quia cum sola cognitione de bonitate physica obiecti & malitia morali illius potest Angelus peccare; neque est maior deliberatio necessaria. In hanc rationem videtur etiam coincidere sub aliis terminis altera, quâ nonnulli vtuntur, scilicet, voluntatem ad peccandum se debere applicare; quod non potest in instanti facere. Dico in hanc coincidere: non enim video, quid ea applicatio significet, nisi deliberationem. Respondeo, applicationem non esse aliam, quàm habere cognitionem indifferentem & concursum Dei paratum. quæ omnia in primo iostanti interuenire optimè possunt. 4

Reiicitur Quarta. *Applicatio ad peccandum est ipsa cognitio indifferens & cõcursus Dei paratus.*

Quinta ratio potest esse, quia neque contra puram naturam potest Angelus in primo instanti peccare, neque contra ordinem supernaturalem; quia, si habuit gratiam, ergo non potuit peccare: si item habuit cognitionem supernaturalem, etiam non potuit peccare, quia ea cognitio detinuit eum ne peccaret. Denique, etiamsi cognitione supernaturali caruisset, ergo non potuit peccare contra ordinem supernaturalem; quia nihil de illo nouit. Hæc tamen ratio in multis deficit. Primò, quia suprà ostendi, posse eos peccare in ordine naturali. Secundò, quia idem argumentum fieri potest de instantibus sequentibus, vt statim apparet: ergo non est argumentum singulare pro primo instanti in quo sumus. Tertiò, quia falsum est, cognitionem supernaturalem eos impediuisse ne peccarent: nos enim cum tali cognitione peccamus frequenter. Quartò, quia etiam de obiecto supernaturali potuerunt habere cognitionem naturalem, vt alibi ostendi, & consequenter ratione illius potuerunt peccare.

Refellitur, quinta ratio.

5 Sexta ratio potest esse ex Malonio apud Patrem Suarium: cùm enim videatur docere, diuinitus saltem Angelos in primo instanti peccare potuisse; rationem tamen adducit, ad probandum naturaliter non posse: quæ si bona est, eodem modo probat, nec de potentia absoluta posse, vt benè obseruauit P. Suarius. Ea autem desumitur inde, quòd si Angelus tunc peccaret, Deus esset caussa illius peccati: atqui hæc ratio etiam diuinitus vrget: non enim potest Deus vllo modo esse caussa peccati nisi permissiua, ergo: quòd verò debeat tribui Deo illud peccatum, non probat argumento communi D. Thomæ sobiect. sequ. examinando, sed quia essentialiter ante actum secundum peccati debet præcedere actus primus, etiam malus: non enim malum nisi à malo prouenire potest; ergo tribueretur Deo peccatum ratione illius actus primi mali.

Deus nequit esse caussa peccati nisi permissiua.

Hanc rationem meritò ibidem P. Suarez exagitat, quia ex parte actus primi nihil aliud requiritur, vt sæpè repetiuimus, quàm entitas voluntatis ex se, indifferens iudicium de bonitate & malitia, & concursus Dei. quæ omnia bona sunt. Nec sufficit addere, requiri etiam iudicium practicè practicum de obiecto amando. Hoc, inquam, non sufficit. Primò, quia tale iudicium non esse necessarium, alibi ostensum est. Secundò, quia etiam in primo instanti potuit illud habere Angelus. Secundò principaliter ego reiicio totum Malonij argumentum: nam eodem modo probat, nec in secundo nec aliis instantibus voluntatem posse peccare: nam illud iudicium practicè practicum, aut illum actum primum malum numquam potest habere à Deo: tam enim in secundo instanti quàm in primo Deus non potest caussare aliquod malum; vel è contrario tam potest in primò quàm in secundo. Deinde à se sola voluntas illum habere non potest, quia deberet præsupponi mala ad eum habendum, & daretur processus in infinitum; præterquam quòd si potest à se illum habere in secundo instanti, poterit in primo; vel è contrario, si in primo non, nec in secundo; ergo non est ad rem præsentem actus ille primus malus, aut iudicium practicum.

Sextam rationi P. Suarez refutat.

6

Iudiciū practicè practicū nūquam voluntati potest à Deo tribui.

In forma verò argumento respondeo, non esse necessarium ad producendum peccatum, vt supponatur actus primus malus, vt & ipse Malonius cæterique fateri tenentur, ne detur processus in infinitum: nam ipse actus primus producitur, & non ab alio malo; ergo non requiritur malitia præcedens: sufficit ergo, si præcedat potentia ex se imperfecta, seu defectionis capax. An autem ea imperfectio in actu primo dicenda sit oriri à Deo, fortè habet multum de quæstione de nomine.

Ad producendum peccatū non necessario supponitur primus actus malus.

Nonnulli dicunt non prodire, quia potiùs est imperfectio secuta ex ipsa substantia creata; nec enim est virtus faciendi, sed potiùs ad deficiendum. Ego tamen dicendum omnino censeo, eam esse à Deo. Primò; quia non est mala formaliter, seu in genere moris, sed physicè, licet sit in ordine ad genus moris: atqui Deus omne malum, quod est in ciuitate, fecit, excepto peccato; ergo & eam potentiam imperfectam, seu imperfectionem potentiæ. Secundò idem probo: nam ea imperfectio non est distincta ab ipsa substantia, sed identificata illi; vel licet sit distincta, sequitur necessariò ex positione voluntatis: omnis enim negatio ponitur, posito adæquato illius fundamento; ergo Deus producens adæquatè Angelum, eiusque potentias, non potest non producere eam imperfectionem potentiæ identificatam, aut ex illa naturaliter resultantem: nam negationes eo modo quo sunt non aliter possunt produci, quàm producendo adæquatum illarum fundamentum. Tertiò denique, quia haud ita benè supponunt hi, peccatum omne in sola consistere priuatione, vnde inferunt, potentiam ad illud solum esse carentiam virtutis: ostendam enim suo loco, consistere in positiuo, & consequenter potentiam illius vt talis debere esse quid positiuum. sed iam satis de hac digressione, occasione argumenti Malonij.

Probatur Primò, imperfectionem potentia oriri ab ipso Deo.

Secundò. 7

Tertiò.

Qui fortè adhuc vrgere posset pro suo actu primo malo: nam caussa debet continere effectum; ergo caussa peccati debet continere peccatum. Respondeo, non requiri continentiam formalem imperfectionum, sed perfectionum; vnde Deus producens asinum, nec est asinus, nec eius imperfectiones in se habet; ergo cùm peccatum quà tale sit malum & imperfectum, non est necessum vt voluntas illud producens sit in se peccatum, aut mala; sed sufficit, vt dixi, si sit minùs perfecta.

Caussa productiua peccati non necessario illud continet.

SECTIO SECVNDA.

Expenditur ratio D. Thomæ.

Qvi quæst. 63. art. 5. probabiliùs eam impotentiam peccandi inde defendit: quia si in primo instanti Angeli peccarent, illud peccatum tribueretur Deo: quæ enim in primo instanti productionis effectus in se habet, tribuuntur caussæ illum producenti, iuxta illud principium; *Qui dat formam, dat consequentia ad formam*: atqui Deo nequit tribui peccatum, ergo nec Angelus in primo instanti peccare potest. Hoc tamen argumentum non videtur sufficiens: solùm enim ea tribuuntur caussæ producenti, quæ effectus habet naturaliter & necessariò in primo instanti. quod & ipsum axioma declarat: *Qui dat formam, dat consequentia ad formam.* vbi verbum ipsum *consequentia* clarè significat ea quæ non consequuntur formam, sed liberè ab ipsa acquiruntur, aut habentur, non tribui danti formam, sed ipsi ea liberè haberi. vnde quoad hoc eadem est difficultas de primo quæ de secundo instanti, vt infrà vrgebo. 8

Argumentum D. Thomæ insufficiens iudicatur.

Circa hoc argumentum benè discurrit Pater Suarez cap. 9. ostendens, Deum non posse esse caussam

Deus ne quidem indirecta caussa peccati esse potest.

causam eius peccati nec indirectam,nec directam: non indirectam,quia nulla nec apparens ratio potest adduci, vnde probetur,eum magis teneri impedire in eo instanti peccatum, quàm in aliis sequentibus: non item directam,quia si Angelus in aliis instantibus peccare potest, Deo solùm permissiuè concurrente,etiam poterit peccare in primo; licet Deus non sit caussa positiua eius peccati,sed solùm concurrat ad materiale eo modo quo in sequentibus.

9 *Explicatur mens D. Thomæ.* Conantur etiam aliqui ostendere, D. Thomam solùm locutum de Angelis, prout nunc de facto sunt creati in gratia. Verùm D. Thomas nec mentionem fecit talis status, nec ratio ab ipso tradita pendet ab ea suppositione; sed quia Deo, qui est summè bonus, non potest tribui operatio mala Angeli,vnde ibi addit, Si Angeli fuissent producti à caussâ in se mala, fore vt tunc possent peccare; hoc autem non pendet à gratiâ, in quâ sunt creati. Confirmo. D. Thomas hîc recurrit ad eum casum omnino impossibilem,vt in eo conditionaliter explicet quando possent peccare; ergo,si solùm sentiret de facto ex creatione in gratia eos esse impeccabiles, faciliùs recurrisset ad casum possibilem naturaliter, dixissetque, Potuissent quidem peccare, si tamen non fuissent creati in gratia; fatendum ergo ingenuè eum ex contraria stare sententia.

Videamus iam, quomodo eius argumentum P. Granadus tract.13. disp. 4. variis exemplis fulcire conetur. Et Primò ait, ex omnium hominum acceptione videri illud principium per se notum. Quis enim respiciat effectum primò in lucem editum, qui non referat illum absolutè in caussam à quâ primò prodit? Secundò ait, sicut in quouis opere naturalia sunt priora quàm artificialia & libera; ita videtur natura comparatum, vt operatio iuxta inclinationem naturæ præcedat operationem eidem inclinationi contrariam; operatio
10 autem iuxta inclinationem tribuitur caussæ, ergo illa necessariò debet esse bona. Tertiò, propterea in rebus humanis auctor alicuius rei artificiosæ dirigit per se primam illius operationem: sic qui horologij artifex est, solet illud in suo loco primum constituere, & vtrùm benè sonet priùs experiri; sic qui calamum temperat, priùs, an reddat benè atramentum, experitur; sic cùm discipulus primùm examinatur, Professor assistere solet, vt primus illius fructus quasi auctor sit.

Respondetur Granado Primò. His tamen confirmationibus facillimè respondetur. Primò, eas non esse è re: si enim quid probant, sanè non solùm in primo instanti, sed multò magis in secundo & tertio, & sic de sequentibus. Horologiarius enim non collocat primò horologium eo animo, vt prima solùm vice benè sonet; hoc enim parum vel prorsus nihil est; sed maximè vt in posterum benè sonet: vnde si prima vice benè sonaret, secunda verò & tertia & sequentibus sine vllo ordine, nullus esset qui eum horologiarium non contemneret, aut qui vellet ab eo vllum ampliùs horologium emere. Imò nullus diceret quis, non esse curandum,si prima vice benè sonet,dummodò posteà benè incederet. Idem dixerim de altera instantia calami, quis enim dicet, illum benè temperare calamum: qui ita illum aptat, vt prima litera benè formetur,ceteræ malè? Certè si è contrario fieret,vt prima malè, reliquæ in posterum benè, iure æstimaretur bonus temperator calami. Idem de Professore:si enim talem instruat discipulum,vt sola prima vice satisfaciat; posteà verò nesciat quid dicat non potest censeri talis Professor bonus; censebitur tamen, etiamsi eiusdem discipulus prima vice vt nouus erret, dummodò in posterum semper benè se gerat.

Vides quam parum sit his exemplis fidendum, quæ examinata diligenter, tantum absunt à probatione sententiæ P. Granadi, vt potiùs contrarium persuadere videantur; sed nec id suadent. Ideò Secundò respondeo, argumentum & instantias solùm posse habere locum in agentibus necessariis, & quæ non sibi liberè dant perfectionem, sed eam à suis caussis recipere debent; in eis enim habet locum communis apprehensio hominum: si enim video horologium, statuam, domum,&c.malè factam,sine dubio defectum artifici tribui, non ipsi domui aut statuæ: neque enim fuit in harum potestate se facere bonas; & quoad hoc etiam in tertio,quarto & quinto instanti tribuitur artifici talis defectus: & tunc solùm in secundo & tertio excusatur artifex domo ruente, si id prouenerit ex casu aliquo superueniente,qui ab eo præuideri non valuit. Nego autem apprehensionem illam communem intelligendam, quando effectus ipse potest, si velit, se vltimò perficere aut denigrare: tunc enim ille est perfectissimus artifex, qui dum eiusmodi effectum producit, illi dat totam perfectionem, quæ à solo producente pendet. Pro alia verò libera aut acquirenda aut negligenda dat illi omnia necessaria; optando tamen semper vt eam acquirat: tunc enim si eam non acquirit, ipsius effectus culpæ vitioque vertitur,quod sine dubio ex terminis manifestum est. Cùm ergo Angelus sit liber circa peccatum & carentiam illius,non Deo creanti, sed ipsi Angelo tribuendum erit; si se peccato infecerit in primo instanti. 11 *Respondetur, Secundò.*

12 *Angelus primo instanti peccans non Dei, sed suo vitio id facit* *Vrgetur argumentum.*

Imò addo, respectu Dei eamdem esse de secundo & tertio instanti difficultatem: si enim in humanis artifex non solùm in primo instanti, sed etiam omni tempore quo durat effectus,illum eodem modo planè conseruaret,seu daret illi esse quo in primo instanti, certè homines non aliter artifici tribuerent illius effectus vitia in secundo & tertio instanti quàm in primo, quia ratio tribuendi est, quòd det esse effectui. Hoc autem etiam in secundo & tertio instanti locum habet; ergo cùm Deus æquè det dæmoni esse nunc ac in primo instanti, non minus ei tribui debet dæmonis hodiernum peccatum quàm in primo instanti,aut non magis primi quàm secundi instantis.

Refellitur responsio Granadi. Nec sufficit quod videtur respondere Pater Granadus huic confirmationi, scilicet, in rebus necessariis toto tempore durationis illarum, tribui producenti illarum vitia; non autem in 13 liberis; qualis est Angelus: tunc enim solùm in primo casu tribueretur Deo peccatum Angeli. Hoc, inquam, nullatenus sufficit, quia petit principium sine vlla planè data disparitate. Ideò enim in rebus necessariis tribuitur caussæ vitium in secundo instanti vitium effectus, non verò si sit libera, quia res libera se determinat, & non determinatur à caussâ, vnde ipsi, non caussæ tribuitur operatio; atqui Angelus non minus est caussa libera in primo instanti, ergo si in secundo instanti, licet à Deo accipiat esse, non tribuitur Deo illius peccatum ob libertatem; etiam nec tribuetur Deo in primo instanti, licet à Deo in eo accipiat esse,quia & in vtroque instanti est ipse Angelus liber.

Addo Secundò, si argumentum valeret quidquam

Refellitur Secundò. quam, non solùm Angelum non posse peccare in primo instanti, sed nec carere gratia & actibus bonis. quod est absurdum. Sequela patet, quia in humanis non sufficit pro bono artifice, effectum carere vitiis contrariis; sed oportet vt & omnem positiuam perfectionem habeat: non enim satisfacit cocus, qui non dat cibos amaros, sed oportet vt det positiuè palato gratos.

Angelus in primo instanti nec ad peccandum tenetur, nec ad benè operandum. Ex his respondetur eodem modo ad secundam Granadi confirmationem, quòd operatio secundùm inclinationem sit prior contraria. Dico enim id intelligendum de operatione necessaria non de libera; alioquin non solùm non peccare, vt immediatè antè dixi, sed & benè operari, teneretur in primo instanti, quod falsum est. Ad instantiam in tertia ratione satis superque dictum est.

SECTIO TERTIA.

Cetera pro ea sententia argumenta.

QVorumdam Thomistarum pro ea sententia fundamentum est apud P. Suarez suprà num. 6. quòd in primo instanti Angeli occupentur iudicio quodam practicè practico de his quæ tunc tenentur facere; ergo non possunt contra tale iudicium tunc peccare. Verùm hoc argumentum solis vocibus costare videtur. Rogo enim, quid illi termini significent, *practicè practicum*. anne iudicium necessitans? si hoc dicant, supponunt hi auctores quod deberent probare; & potuissent id clarioribus terminis dicere. Fortè timuerunt, ne tunc appareret conclusionem reddi pro ratione; an verò significent iudicium liberum, seu indifferens? at eo non obstante, poterat Angelus peccare. Addе tale iudicium, qualecumque sit, debere durare in Angelo pro aliis instantibus, non minùs quàm pro primò: malè enim prouidisset natura, si solùm fuisset solicita dirigere eum in primo instanti per tale iudicium, & postea per æternitatem relinquere sine directione. Et ratio à priori idem declarat, quia vel fuit in potestate Angeli habere tale iudicium; & consequenter potuit pro libitu suo illo carere ac peccare; vel necessariò antè omnem libertatem illud habuit, prout tenentur dicere Thomistæ, si probare aliquid velint. Vnde sequitur, quod paulò antè dicebam, etiam in aliis instantibus duraturum, quia non subest libertati Angeli, sed illam præcedit, & consequenter fit difficultas communis toti tempori sequenti; ex parte hanc eandem rationem Suarez videtur tueri, & aliter confirmare: sed quia mediam sequitur sententiam; infrà subsect. 4. commodiùs de illo agetur.

Exagitatur sententia asserens, Angelos primo instanti occupari iudicio practicè practico.

14

Argumentantur ergo alij pro ea impeccabilitate Angeli in primo instanti. Nam vt volontas peccet, debet habere iudicium de bonitate & malitia morali obiecti, circa quod peccat; id verò fieri nequit in primo instanti: requiritur enim vt priùs nouerit bona physica & moralia, ad quorum similitudinem proponatur. Deinde illi obiectum illud malum, ac si esset verum bonum, cùm in se non sit nisi bonum appàrens: id enim quod est apparens, non potest cognosci nisi priùs cognito eo quod repræsentat, seu cuius habet apparentiam: talis autem modus cognoscendi haud dubiè requirit plura instantia. Respondeo Primò, maiorem esse falsam: etenim ad peccandum nequaquam requiritur, vt proponatur obiectum amandum sub ratione boni moralis: sufficit enim si proponatur bonitas physica quæ

15

Respondetur argumento aliorum. Sola physica obiecti bonitas, mihi

amatur, & aliunde sciatur, eam esse prohibitam à Deo; eo enim ipso amor illius erit peccatum: hoc autem benè potest fieri in primo instanti creationis angelicæ. Addo, non solùm non requiri vt proponatur peccatum tamquam bonum morale, sed nec posse proponi in ordine ad peccandum: en enim ipso non proponeretur vt peccatum, essetque error grauis in intellectu; qui si non fuisset affectatus, nullum esset peccatum in voluntate amplecti tale obiectum. Vt verum autem bonum delectabile sine dubio proponi potest, & quidem sine vllo errore, quia reuera est tale bonum: vnde malè in decursu argumenti supponitur, peccatum solùm esse bonum apparens; est enim verissimum bonum physicum, licet multò minus quàm morale. Adde, etiamsi esset apparens, posse nosci ante aliud: nam etsi in iride non sint veri colores sed apparentes; posset tamen homo illos videre, licet antea veros illis respondenies non vidisset. Deinde Tertiò, etsi priùs deberent alia bona nosci, sufficeret prioritas naturæ, non verò requireretur temporis. Denique respondeo, minorem etiam esse falsam: nam casu quo cognitio requireretur, posset illam Angelus habere in primo instanti; nam tunc habet cognitionem de bono morali; ergo & tunc posset instar illius apprehendere aut cognoscere obiectum Deo contrarium, quia non indiget tempore Angelus, vt ex vna cognitione ad aliam determinetur. 16

aliàs à Deo prohibera cognita, sufficienter me ad peccandum determinat.

Peccatum nō est solùm apparens bonū, licet sit morale minus.

Vltimò posset ex Anselmo pro ea sententia obiici: nam libro de Casu diaboli cap. 12. docet primam volitionem Angeli non posse ipsi tribui tamquam se mouenti; vnde meritò infert, eam non posse esse peccatum. Porrò, eam non posse ipsi tribui, probat inde, quia ante primam volitionem nihil vult; ergo non potest per se applicari, sed necessariò debet ab alio applicari. Respondet benè Suarez, rationem Anselmi nimium probare, scilicet nec quidem mereri potuisse Angelos in illo primo instanti: nam operatio quæ Angelo non tribuitur vt se mouenti, sicut non potest esse peccatum, ita nec meritum: vtrumque enim requirit libertatem; meriti autem capacitatem non possumus illis iure negare, non obstante doctrina Anselmi, ergo nec capacitatem peccandi. Secundò, deficit ratio: nam licet prima operatio non tribuatur Angelo; potest tamen adhuc in primo instanti peccare, si natura priùs applicetur à Deo, vel ab alio ad vnam operationem, & posteriùs ipse operetur liberè: non enim est necessum vt ea applicatio sit prior tempore. Denique absolutè respondetur nullam aliam ex parte Angeli requiri applicationem, quàm cognitionem boni honesti & delectabilis, ac concursum Dei. quæ omnia & in primo instanti, & ad primum etiam actum possunt concurrere. 17

Obuiat rationi Anselmi Suarez.

Absolutè illi respondetur.

Hæc circa rationem Anselmi, quem conantur aliqui in bonum sensum explicare, & tandem dicunt illum locutum de appetitu innato Angeli, qui debet præcedere ad actus voluntatis. Hæc tamen explicatio violenta est, quia nec excusat Anselmū à sententia, quòd Angelus non potuerit peccare in primo instanti: per accidens enim est, quòd id proueniat ex appetitu innato, vel aliunde. Deinde appetitus innatus impertinens est ad punctum de actibus liberis per cognitionem regularis. Denique talis appetitus impropriè dicitur actus voluntatis: cùm enim sit voluntati identificatus, non potest produci in voluntate. Meliùs ergo est fateri, eum in contraria esse sententia; quam tamen non ideò cogimur defendere, ob dicenda statim.

Obiter

Obiter tamen hîc noto, quàm sit D. Anselmus alienus à mente prædeterminantium & docentium, semper voluntatem debere etiam in actionibus liberis ab alio moueri, determinari; &c. Anselmus enim vt indubitatum supponit, non posse esse peccatum in actu ad quem Angelus non se mouet, sed ab alio mouetur; vnde sine dubio censeret in actibus factis à nobis Deo nos prædeterminante libertatem nullam esse posse. Sed hoc breuiter insinuasse sufficiat; aliò enim hæc quæstio spectat.

Declaratur mens Anselmi.

SECTIO QVARTA.

Nostra sententia.

18 Nostra ergo sententia, quam defendit Suarez suprà, licet, vt statim dicam, videatur eam limitasse infrà dub.7. cap. 20. Molina, Vasquez, Pesantius & alij citati ab eodem Suario, asserit, Angelos secundùm se spectatus tam potuisse peccare in primo instanti creationis quàm in secundo. Fundamentum eius doctrinæ est, quia vt ex argumentorum in contrarium solutione constat, nulla est ratio cur id negetur. Secundò, eadem planè est ratio de primo quæ de secundo, aut quarto instanti: atqui de fide est, eos in quarto, aut tertio vnóve ex sequentibus peccasse; ergo potuerunt etiam in primo. Maior videtur manifesta: nam in primo instanti potuit esse cognitio boni & mali; item esse potuit auxilium Dei indifferens ad concurrendum. Præterea actus voluntatis Angelicæ potest fieri, imò necessariò debet totus fieri in instanti; aliunde autem (vt diximus) nihil eos impedit, quo minus exeant in actum secundum; ergo possunt exire.

Basis nostræ sententiæ.

Ea solidatur.

Declaro id magis, notando quæ sit differentia inter primum & secundum instans creationis; quam sæpè etiam ad alia diuersa proposita tetigi. Dico ergo, in secundo instanti Angelum non minùs à Deo produci, & ab eo accipere totum suum esse quàm in primo, & quidem iuxta meliorem sententiam per eamdem numero actionem; ergo ex hoc capite non magis Deo incumbit, eum in primo instanti gubernare ne peccet, quàm in secundo: quia ea obligatio, si quæ esset, orietur ex eo quòd Deus det illi esse, quod æqualiter in vno instanti ac in altero fit. Quòd verò ante primum instans non præcesserit aliud instans, in quo habuerit Angelus esse, sicut verò ante secundum & tertium; est quædam denominatio extrinseca, quæ in ordine ad obligandum Deum, ne permittat eum peccare, sine dubio est valdè impertinens. Quid enim ex eo quòd Deus det esse rei, quæ anteà non fuit, inducetur in ipsum obligatio, quæ non inducatur ex eo quòd det esse rei, cui anteà illud esse dederat? Certè hinc apparet, non nisi petendo principiom, posse eam adstrui obligationem. Et hæc ratio suo modo potest applicari ad omnia alia argumēta, quæ afferuntur ad probādum vel iudicium practicè practicum, vel comparationem boni physici cum bono morali, &c. impedire libertatem in eo primo instanti: possunt enim eodem planè modo ad cetera sequentia instantia applicari. Constet ergo nullam planè esse rationem, cur eis in primo instanti libertas non concedatur.

Declaratur.

19 *Deo æquè incumbit Angelum gubernare, ne is primo instanti peccet ac secundo.*

20 Pater Suarez, qui eo lib. 2. de Angelis voluntate videtur absolutè nostram hanc sententiam tradidisse; libro tamen septimo (vt suprà insinuaui) cap.20. duo asserit. Primum est, de potentia absoluta posse Angelos peccare in primo instanti. Secundum, de potentia ordinaria seu ordinata non posse. Quod probat Primò, quia ea quæ Deus numquam fecit, neque facturus est, non sunt proculdubio ordinatæ prouidentiæ ipsius consentanea: atqui nec permisit, nec permissurus est peccatum in primo creationis instanti, ergo Secundò, quia Patres omnes supponunt valde audacter, omnes Angelos aliquando fuisse bonos; ergo, quia secundùm potentiam ordinariam non possunt esse mali. Tertiò, decet Deum creaturam in primo instanti specialiter protegere, & pannis quasi infantiæ inuoluere, ne statim degeneret. Quartò, quia hîc videtur habere locum ratio D. Thomæ, quòd tribueretur Deo peccatum illud in primo instanti: nam saltem quoad alios, si simul cum creatione viderent peccatum, non possent discernere à quo illud esset, an ab ipso Deo creante, an ab ipsa creatura; ergo debuit in primo instanti esse bona, vt sic appareret, non à Deo, sed à se habere malitiam.

Suarez argumenta.

In hac tamen limitatione P. Suarij aliqua minùs placent. Primum est, quòd videatur contrarius sibi ex his quæ lib. 3. docuerat: nam licet ibi dixerit se agere de Angelo secundùm se; hîc verò videatur agere de illo vt subest speciali prouidentiæ (quo vitari videtur contradictio) tamen ita ibi egit de Angelo secundùm se, vt etiam illum comparaṙet ad Dei prouidentiam; inde specialiter etiam ibi tetigit hoc argumentum D. Thomæ, an Deo tribueretur illud peccatum, eò quòd illud permitteret; dixitque non tribuendum vllo modo, quia Deus non magis tenetur non permittere in primo quàm in secundo instanti: iam autem hîc dicit Deum specialiter teneri, & tribuendum ei peccatum: ergo in eodem sensu vtrobique agit de eâ difficultate: quod & suprà obseruaui: nam omnes rationes, quas hîc in contrarium affert, sunt etiam de Angelo secundùm se. Confirmo: quia, cùm hic repugnantiam non desumat ex eo quòd Angeli de facto sunt creati in gratia, sed ex prouidentia illis naturaliter debita; agit sine dubio de illis secundùm se, id est de illis secundùm ea quæ eis naturaliter debentur, ergo vel vtrobique debet eis negare eam potentiam, vel vtrobique concedere. 21

Improbatur prima illius doctrina.

Secundum, quod minùs placet, est ea distinctio potentiæ ordinariæ & absolutæ: nam si recta prouidentia Dei exigit eam protectionem, certè nec diuinitus potest Deus facere contra eam, & consequenter nec diuinitus poterit Angelus peccare. Vbi aduerte, Deum posse facere diuinitus contra exigentias naturales caussarum, v. g. ignis, frigoris, &c. quia eas naturales seu physicas exigentias violare ex supremo Dei dominio, non est malum moraliter; quin potiùs sæpè est multò melius moraliter, quàm eis se accommodare. At, facere contra id quod dictat prouidentia moralis, & ratio in genere moris, cùm eo ipso videatur malū, non potest nec diuinitus à Deo fieri. Et hinc probamus contra Scotum, si Deus naturaliter non potest mētiri, nec diuinitus posse, ergo si prouidentię Dei contrarium est permittere Angelum in primo instanti peccare, ideóque, naturaliter loquendo, nō potest, certè nec poterit vllo modo etiam diuinitus; imò contra Malonium suprà P. Suarez hinc probauit, si Angeli naturaliter non possunt peccare, nec etiā de potētia absoluta. Quòd si dicat se non docere, omnino determinatè id dictari à diuina prouidentia, sed esse illi congruentius: contra sic argumentor, & rogo, 22

Improbatur secunda.

Deus absolutè potest physicis rerum exigentiis obtraire, non tamen prouidentia morali, & rationi in genere moris.

rogo, an, non obstante eâ maiori congruentiâ, contrarium simpliciter sit honestum, an verò malum? si malum, ergo nec diuinitus potest fieri; si honestum, vnde infertur, Deum naturaliter non posse id efficere? nam licet sit minùs honestum, Deus naturalissimè potest amare minùs bona; ergo hîc & nunc non cohærent ea duo de potentia ordinaria & absoluta.

Tertia improbatur. Tertium, quod displicet, est explicatio potentiæ ordinariæ: nam licet attenta sola voce videatur bona; ordinariè enim id significat, quòd frequenter fit; à Philosophis tamen & Theologis, quando vsurpatur prout contraposita huic *potentia absoluta*, significat id quod naturaliter, seu quod sine miraculo proprio fit. In quo sensu multa nec facit de facto, nec fecit Deus; quæ tamen naturalissimè sunt, & fieri possunt de potentia ordinaria, simpliciter loquendo: potuit enim alium mundum creare, potuit plures Angelos, potuit non permittere Adamum peccare, potuit Iudam saluare, & iis similia innumera; ergo non benè explicatur potentia ordinaria per hoc quod ordinariè fit, sed necessariò debet ad miraculum vel supernaturale recurri. In quo sensu nondum ostenditur, non posse nisi miraculosè Angelos peccare.

23 *Respondet ad primum Suarez argumentum.* Iam ad argumenta in particulari respondeo. Ad primum, satis constat, non benè inferri, *De facto non fit, ergo non potest nisi miraculosè fieri*; & expresè hoc argumentum ab eadem experientia in hac materia suprà reiecerat Suarez, vt & suprà notaui. Nunc addo, illud etiam probare non posse, Deum naturaliter, seu de potentia ordinaria, creare Angelos sine gratia, quia de facto nullum creauit, nec creaturus est sine illa: atqui id quod semper fit, est iuxta prouidentiam diuinam Dei; ergo & ea creatio, cùm tamen ex terminis constet id falsum esse: nam gratiæ infusio & auxilia, &c. etsi in omnibus fuerint, in omnibus fuerunt supernaturalia. Vide ergo argumentum esse inefficax, cùm res quæ fit supernaturaliter, facta fuerit in omnibus indiuiduis Angelorum.

Reijcitur secundum. Secundum è Patribus desumptum etiam non vrget, quia illi omnes eam bonitatem non inferunt ex debito naturali, sed ex Scripturæ locis, quæ eos in gratia fuisse significant. de quibus infrà. Alioquin etiam debuisset inferri, naturaliter non posse non in gratia creari, & actus supernaturales elicere, quia audacter dicunt Patres, eos fuisse bonos & in gratia: hoc autem asserere, planè esset destruere ipsum conceptum rei supernaturalis, & opponi veritati Catholicæ, docenti gratiam non deberi.

24 *Tertium.* Tertium, quòd sit consentaneum prouidentiæ diuinæ manutenere eos in primo instanti, fatemur libenter, dum dicatur etiam permittere eos cadere, non esse prouidentiæ dissonum; licet non sit tantum bonum, quod potest nunc admitti. At inde nullatenus sequitur, Deum naturaliter teneri eos non permittere, quia, vt fusè contra Granadum alibi, & fatetur ipse Suarez, Deus non tenetur eligere meliora.

Vltimum ex D. Thoma iam est solutum; confirmatio illa noua, quòd non posset dignosci, an à Deo, &c. non vrget: nam inprimis solùm haberet vim, casu quo aliæ essent creaturæ: nam si solùm sit ipse peccans, satis clarè ipsi constabit ex se, & non à Deo peccasse. Secundò, quia nec vrget, etiamsi alij existant: nam illi, quia rationis capaces sunt, sciunt Deum non cogere ad peccatum, sed homines à se habere illud liberè, ergo.

Vnde concludo, non esse rationem, cur nostra conclusio determinetur ad potentiam absolutam, sed absolutè dicendum, naturaliter etiam potuisse Angelos in primo instanti peccare, attenta etiam prouidentia Dei eis debita, nisi fortè ratione gratiæ, in qua creati sunt, id eis repugnet. de quo suo loco.

Hinc à fortiori constat, Angelum, casu quo in primo creationis instanti nihil penitus fuisset operatus, potuisse, inquam, in secundo incipere per peccatum: si enim potuit in primo, absque dubio multò meliùs poterit in secundo. neque potest vlla ratio excogitari quæ hoc specialiter impugnet.

SECTIO QVINTA.

De immutabilitate voluntatis angelicæ.

Non quærimus, an dæmon de facto dolere possit se peccasse, & pœnitentiam validam agere: suppono enim vt omnino inter Catholicos certum, eum non posse, Deo in pœnam denegante efficacia, aut etiam sufficientia auxilia. quo sensu homines iam damnati sunt pœnitentiæ omnino incapaces. de quo fusiùs infrà. Quærimus ergo, an ex natura sua Angelus possit respuere bonum priùs à se amatum, aut è contrario, amare quod anteà respuerat: vno verbo, an possit in contrarium suam mutare voluntatem. 25 *Dæmones, vt & damnati, de facto sunt incapaces pœnitentiæ.*

SVBSECTIO PRIMA.

Sententiæ negantis aliquot argumenta.

Thomistæ ferè omnes negant Angelis mutabilem voluntatem. ita Caietanus, Bañez, Zumel, Capreolus, Nazarius & alij, quos refert & sequitur P. Granadus tract. 14. disp. 2. Vbi eam sententiam probat primò auctoritate D. Bernardi aientis, Angelos esse irreuocabiles, & lapsu irremediabili corruisse. Quod ipsum Anselmus docet; Damascenus verò ait, eos esse pœnitentiæ incapaces, quia corpore vacant. Vbi eius interpres Clictouæus magis immobilitatem Angelo adstruit. Facilè tamen his locis omnibus respondetur, in eis esse sermonem de Angelis in statu præsenti, quem ratione pœnæ habent, vt paulò ante dixi; & in omnibus hominibus iam damnatis eadem ratio locum habet. Quòd verò Damascenus eos dicat pœnitentiæ incapaces ob corporis defectum, non vrget: loquitur enim in ordine ad eas afflictiones corporis quas pœnitentes exercere solent, per quod nihil dicit de immutabilitate ipsorum, seu quòd non possint hodie amare quod heri odio sunt prosecuti. Clictouæus difficiliùs loquitur, sed eius auctoritas non est magni momenti. 26 *Explicatur mens DD. Bernardi, Anselmi & Damasceni.*

Secundum argumentum Granadi. Secundò, vt conclusionem probet, supponit P. Granadus, se non ita intelligere hanc immutabilitatem, vt physicè repugnet etiam contrarium velle; sed solùm vt ita difficulter, vt nunquam contingat, dicaturque ideò moraliter impossibile; nec amplius aliquid à D. Thoma censet probari hac quæst. 64. art. 2. eam autem moralem immutabilitatem probat ratione D. Thomæ, ex eo quòd vis appetitiua sequitur intellectiuam vim; atqui intellectus angelicus apprehendit immobiliter; ergo & voluntas eorum immobiliter apprehendit. Vidit Granadus duram esse hanc rationem, ideò ait, eam non accipiendam rigorosè, sed per quamdam conuenientiam, quæ manu ducat

ducat nos ad intelligendam inflexibilitatem voluntatis angelicæ ; desumitur autem inde, quòd noster intellectus in multis potest errare ; angelicus verò rarò, vnde nos possumus mutare sententiam frequenter, Angeli verò non nisi rarò.

27
Reiicitur Granadi declaratio.

Hæc tamen declaratio, seu limitatio Granadi, non est ad rem : nam etiamsi daremus, Angeli intellectum in nullo penitus errare posse ; nihil inde pro voluntate : nam intellectus est potentia necessaria determinata ad verum ; at voluntas est libera : quid ergo, ex eo quòd intellectus non possit vero dissentire, infertur, nec voluntatem posse mutare opinionem ? miror quòd non inferatur, voluntatem non posse hoc præ illo amare, aut eligere inter ea duo bona, quia intellectus nihil horum potest. Quòd si semel similitudo non est bona, quæ est, quæso, ea conuenientia, ratione cuius ab vno ad alterum discurratur ? nónne ibi planè diuinatur ? Adde, D.Thomam absolutè eam immutabilitatem ponere, nec ad eas limitationes Patris Granadi recurrere : vnde instantiam ab intellectu simpliciter & absolutè bonam esse reputat, nec quidquam addit de eâ coarctatione ; ideò vel absolutè tenenda est ea sententia quoad necessitatem physicam ; vel absolutè omnis est neganda : ea enim media moralis, quam hîc & alibi passim Pater Granadus Deo & Angelis imponit, intelligi difficulter potest ; vnde sine magno è ratione aut experientia argumento non oportet illam adstruere.

Rationes quædam pro mente Granadi.

Sed videamus, quid addat pro maiori eius rationis firmitate : ait ergo Primò, experientia compertum, quò aliquis sapientior est, & meliùs considerat quæ facturus est, eò difficiliùs mutare deinde propositum ; quia etsi occurrat posteà aliqua noua ratio, contemnitur, eò quòd dicat, iam fuisse rem anteà benè consideratam ; ergo, cùm Angeli ea perfectissima consideratione eligant, non possunt posteà mutare voluntatem. Secundò, voluntas Angeli applicatur cum summo conatu, ergo non potest posteà volitionem mutare.
28
verùm de hac secunda ratione inferiùs. Tertiò, quia, quòd voluntas absque ignorantia aut passione eligit, ea plenissima deliberatione magis firmiter tenet. Hæc tamen ratio videtur relabi in primam de homine, qui quò sapientior est, eò minùs mutat sua consilia. Quartò & vltimò, quia proprium est superborum nimiùm adhærere sententiæ suæ, nec agnoscere se male egisse ; ergo, cùm Angeli sint superbissimi, non mutabunt voluntatem.

Occurritur illis.

Hæc omnia sunt facilia, & magna ex parte non sunt è re præsenti. Ad primum respondeo contrarium ei obiiciendo principium : *Sapientis est mutare consilium.* Sed quidquid de hoc sit, vt rem ad sua principia reducamus, suppono, etiamsi homo habeat libertatem ad amandum id quod vt minùs bonum proponitur, vt fusè contra Vasquez alibi ostendi ; ordinariè tamen id amare quod hîc & nunc vt maius bonum & vehementius proponitur. Quod maximè verum est in ordine ad operantem prudenter ; & ad hunc finem deliberationes & consultationes ordinantur, vt quale sit maius bonum cognoscatur ; agnito autem maiori & vtiliori, voluntas nostra illud eligit, oppositum respuit. Hinc Secundò fit vt prudentiores difficiliùs mutent sententiam, non quòd eorum voluntas adhæreat magis firmiter ; sed quia difficiliùs post prudentem considerationem occurrunt eis rationes, quæ ostendant melius esse contrarium. At hæc difficultas tota est etiam ante electionem ; nam sicut posteà, quia semper res illa apparet eia vt magis bona, non mutant voli-

Ordinariè id amatur, quod & vehementius & vt maius bonum voluntati proponitur.

tionem ; ita ab initio ad eam volitionem præ alia 29
necessitati quodammodò sunt. Nec maior est necessitas iam mutandi quàm non amplectendi maius bonum ; & in initio tantam habuêre difficultatem in non amando eo obiecto, ob rationem maioris boni, quam posteà in mutanda voluntate circa illud.

Retorquetur difficultas.

Hinc infero pro omnibus tribus confirmationibus, eam difficultatem non esse maiorem in mutatione voluntatis, quàm in non inceptione eiusdem : vnde cùm in Angelis supponat P.Granadus, & meritò, etiam post perfectissimam deliberationem, & post cognitum maius & minus bonum, eos habere in initio libertatem etiam moralem ad eligendum vnum præ alio, etiam minus præ maiori, manifestè inde deduco, non posse ex illorum consultatione aut immobilitate in apprehensione vllo modo inferri, eos magis esse necessarios ad continuandum eum actum, quàm fuerint ad illum incipiendum : nam quòd inceperint amare, non facit obiectum esse ipsis melius aut conuenientius ; ergo non magis trahit posteà quàm antea ; deliberatio autem perfectissima nihil facit, quia, etiam tota ea stante, potuit contrarium amare : ergo & nunc poterit. & certè rem prudenter consideranti clarè apparebit, hanc esse genuinam eius experientiæ explicationem ; vnde constat pro immutabilitate voluntatis eam esse impertinentem.

Respondetur ad vltimum.

Ad vltimum de superbo respondeo, rationem esse non vniuersalem, sed solùm de facto pro peccato dæmonum. Numquid Angeli boni sunt superbi : ergo saltem illi in rebus aliis indifferentibus mutare poterunt voluntatem. Numquid, si in 30
pura natura vnus voluisset se huc mouere v. g. esséne adeò superbus, vt non posset propterea contrarium velle, & mutara voluntatem, alióque ire ? Adde, superbiam non tam inferre tenacitatem voluntatis quàm iudicij : non enim vult superbus videri se errasse in iudicio. At in ordine ad volitionem penitus cessat hæc ratio : nam ab initio amans minus bonum eum perfecta deliberatione (vt supponimus Angelum peccasse ;) debuit necessariò cognoscere se incursurum notam, quòd minùs benè elegerit (alioquin fuisset hæreticus, si contrarium credidisset ;) & tamen non curauit eam opinionem de se tamquam de eligente minus bonum ; ergo ratione superbiæ non erat curaturus aliam opinionem, quòd iam mutet voluntatem, etiamsi eam mutaret in peius. Et applico huc doctrinam paulò antè datam : ideò enim homo communiter censetur mutare propositum, quòd credatur nouas rationes, quæ rem illam ostendant minùs bonam, inuenisse ; cúmque id arguat defectum intellectus ipsius in præcedenti deliberatione, vt eam notam fugiat, persistit in sua opinione seu volitione. Quòd si velle iam contrarium obiectum, non significaret talem defectum, sicut initio fuit indifferens ad amplectendum etiam minus bonum, non obstante mala opinione erroris practici, & sæpè ampleaus est illud, etiam mutasset suam voluntatem, posteà non attentis dictis hominum circa eam mutationem.

Vrgetur.

Est tamen contra hæc grauis difficultas è no- 31
striis principiis, quia ipsa mutatio voluntatis iisdem rationibus stantibus est imperfectio quædam moralis ; ideóque nos diximus alibi, immutabilem esse voluntatem Dei, ne ipsi imperfectionem aliquam tribuamus ; ergo eam imperfectionem potest etiam timere superbus in ea mutatione

sua

suæ voluntatis independenter ab eo quòd censeatur iudicium mutare. *Satisfit argumento alteri.* Respondeo, esse quidem imperfectionem in omni mutabilitate, de quâ posset aliquis meritò suo modo confundi; at non confunditur superbus de omni imperfectione. *Superbum nō omnis imperfectio confundit.* Diabolus enim benè nouit, se malè agere amando peccatum, & laudabilius fore, si bonum morale amplecteretur; at non propterea de eo peccato confunditur, aut propterea humiliatur.

Solutio promouetur. Addo, pro maiori totius argumenti & instantiarum solutione; etiamsi ad mutationem voluntatis requireretur nouæ caussæ, eas suppetere posse Angelis, vt suam voluntatem mutent. Quis enim negare audebit, diabolum non ita perfectè præuidisse & agnouisse quid ex peccato secuturum esset, ac nunc experitur? ergo habet plusquam sufficientes rationes, vt iam mutaret suam volontatem: &, vt infrà ostendam, est plusquam probabile, ipsum (dolore licet infructuoso) grauissimè pœnitere, & de amissa gloria contristari.

SVBSECTIO SECVNDA.

Cetera eiusdem sententiæ argumenta.

32 SEcundum sit, Angelus immobiliter adhæret vltimo fini, eo autem ipso eitam adhæret mediis; ergo non potest mutare suam voluntatem, quia neque circa finem, neque circa media eam potest mutare. Aliud autem obiectum circa quod possit, non est. *Obuiatur secunda quorundam sententia.* Respondeo, maior est falsa, & minor non est verior. Maior, quia potest Angelus pro sua voluntate vltimum suum finem iam in hoc iam in illo obiecto collocare, vt infrà constabit. Et, vt suprà notaui, non ponit suum vltimum finem in quocumque obiecto quod amat. *Non quodvis Angeli obiectum quod amat est vltimus eius finis.* Præterea minor falsa, quia potest circa eumdem finem hoc vel illud medium eligere; & sæpè continget, vt erret in electione mediorum; cur autem non poterit tunc mutare volontatem circa electionem mediorum? quo pacto & nobis sæpè contingit: manentes enim in eadem intentione finis, mutamus electiones. Tandem consequentia non est bona, quia non omnia quæ Angelus vult, vult propter vltimum finem, vt suprà dixi: ergo, licet in intensione & electione circa vltimum finem non esset mutabilis, posset tamen circa alia obiecta mutare volontatem.

Tertium argumentum sit, quia efficacia volontatis angelicæ est summa & perfectissima; ergo quando inclinatur ad aliquod obiectum, inclinatur cum summo pondere, conatu & efficacia, ita vt ampliùs non possit surgere, & aliò applicare voluntatem. Respondeo, hoc argumento nimis

33 *Tertium aduersariis ipsos magis petit.* multum probari, scilicet non solum Angelum non posse pœnitere, sed semper debere manere in actuali eâ volitione, quam aliquando habuit, quod falsum est, & contra ipsos aduersarios. Si enim Angelus vult se mouere in aliquem locum, non debet manere per totam æternitatem in eâ voluntate; ergo potest ab eâ cessare: si autem semel cessat, certè non potest iam voluntas præcedens, quantumcumque efficax & ponderosa, illum grauare, ne contrarium velit: quia quod non est, parum nocet aut grauat. Respondetur ergo, illud de summa efficacia Angeli tantùm esse terminos ad confundendam quæstionem: si enim velint docere, eum facilè posse efficere quod vult efficaciter, transeat antecedens, eò quòd clarè cognoscit quæ possit, & consequentet non se determinat ad volendum efficaciter, nisi id quod ab eo potest fieri; at hinc quid ad propositum de immutabilitate voluntatis? Rursus, si velint illum necessariò habere actum intensissimum, & hanc vocant efficaciam, admitto nunc antecedens. quod tamen suprà falsum esse probaui; at cùm possit & ab hoc actu cessare, eò quòd liber sit, potest posteà etiam in contrarium, & quidem cum tam intenso conatu, inclinari. Tandem, si per efficaciam summam intelligant immutabilitatem, assumunt quod deberent probare, ideóque illis eadem facilitate negatur.

Quartum sit, Angelus non est capax pœnitentiæ, iuxta communem sententiam Patrum; ergo 34 non potest mutare voluntatem. Respondeo, vt dixi suprà, Patres loqui de Angelis malis in ordine ad dolendum de peccato ex amore Dei, aut alio motiuo honesto: de facto enim in pœnam illius sunt obdurati; at in ordine ad alia obiecta, & ex natura rei nihil docent Patres, nec ex incapacitate pœnitentiæ quidquam infertur pro difficultate quam tractamus. *Satisfit quarto argumento.*

SVBSECTIO TERTIA.

Contraria sententia defenditur.

VEra ergo sententia, quam fusè & benè Pater Suarez hîc à num. 5. defendit, docet eos esse mutabiles. Eamdem priùs docuit Bonauentura, Scotus, Durandus, Gabriel, Gregorius; è nostris Molina, Vasquez, Arrubal, Valentia, Becanus apud Granadum suprà disput. 1. éstque omnium ferè recentiorum Societatis. Pro quâ clarissima refert idem Granadus Nazianzeni, Isidori, Nicetæ, Fulgentij & Damasceni testimonia, quibus nullatenus sufficienter respondet, dicendo eos docuisse, Angelos physicè posse mutare suum propositum, non verò moraliter; non, inquam, satisfacit: nam Sancti Patres nihil de eâ impotentia morali cogitarunt, maximè tali, quæ numquam reducitur, nec à Deo videtur in actum reducenda. Pro eadem sententia Pater Tannerus 35 (quam & defendit quæst. 4. dub. 1.) citat Hieronymum Epist. 146. ad Damasum & Nyssenum lib. de Orat. Dominica, Fulgentium de Fide ad Petrum cap. 3. Verùm duo primi, Hieronymus & Nyssenus, eis locis solùm docent, Angelos non fuisse determinatos ad bonum. quod à nemine negatur. & aliud est à præsenti difficultate, an possit mutare suam voluntatem liberam. *Explicatur mens aliquorum Patrum.* Fulgentius autem solùm docet, si homines ex natura sua possent à peccato resurgere, fore vt & Angelus posset: per quod non asseritur mutabilitas angelicæ voluntatis; sed homini & Angelo negatur vis satisfaciendi pro peccato; maiori autem titulo negat illam homini quàm Angelo, quia cùm satisfactio sumat valorem ex dignitate offerentis, si homo minùs dignus posset dare valorem, à fortiori posset dare & Angelus. hoc longè valdè abest à præsenti dubio. Meliùs citatur ab eodem Fulgentius cap. 23. vbi expressè asserit, Angelorum voluntatem esse mutabilem, alioquin, inquit, non cecidisset dæmon ex consortio bonorum.

Ratione probatur hæc sententia: Primò, quia Angelus antequam amet, est liber. *Ratio prima pro hac sententia.* Posito autem amore, nihil prorsus est quod illum necessitet pro instantibus sequentibus, ergo manet eodem modo liber ac anteà. Probatur minor: cetera enim sunt clara: eadem enim cognitio, quæ fuit anteà, manet & posteà; & sicut antè non trahebat necessariò ad obiectum, sed relinquebat potentiam

potentiam liberam, ita etiam posteà. quod verum est in omni senteotia de requisitis ex parte intellectus: siue enim iudicium practicum, siue sola
56 propositio obiecti præcedat, sicut hæc anteà oon necessitarunt, ita nec posteà; vel si posteà, necessitant etiam anteà, vnde non potest esse maior libertas ab initio quàm posteà ex parte intellectus.

Vrgetur.

Deinde etiam ex parte actus producti nulla est necessitas, quia ille actus non est natura sua æternus, vt omnes fatentur, & suprà ostendi: ergo potest ab eo voluntas posteà cessare, & consequenter non impedietur ab eo ad mutationem. Præterea nec ex parte alicuius dispositionis aut qualitatis productæ ab acto potest necessitari in posterum; quia ex eo actu solùm producitur species in intellectu pro memoria, & habitus in voluntate pro maiori facilitate. Neutrum autem, vt per se patet, infert necessitatem; fingere autem, aliquam aliam prædeterminantem qualitatem posteà productam, omnino est gratuitum, & contra naturam voluntatis.

Denique, neque ex natura voluntatis potest ea immutabilitas prouenire, quia id solùm tribuimus diuinæ, à quâ omnis imperfectio vel moralis vel physica, qualis in mutatione includitur, releganda est; Angelo autem non repugat non solùm imperfectio moralis, sed & grauissimum peccatum.

Nec physica nec moralis imperfectio Angelo repugnat.

Præterea physica mutatio etiam ei non repugnat, quia potest transire à volente hoc obiectum in non volentem illud, item, à cognosceote huius in non cognoscentem, &c. è contrario. Ergo ratione imperfectionis non potest angelica voluntas esse immutabilis, imò (quod benè etiam no-
37 tanit Suarez) in voluntate, quæ non necessitatur ad bonom morale, esset moltò maior imperfectio immutabilitas quàm mutabilitas; quia iode fieret, quòd si semel erraret, teneretur deinde semper obstinatè, nouos addendo errores ac grauiores, manere in priori errore; si autem esset mutabilis, posset errorem præcedentem reuocare, & bono adhærere. Vnde aduerte hos aoctores, vt Angelis maiorem quàm nobis tribuaot perfectionem, maximam illis imperfectiooem affingere.

Melius est Angelo posse mutare voluntatem.

SVBSECTIO QVARTA.

Vlterior probatio eiusdem sententiæ.

Secunda ratio pro eadem.

PRobatur Secundò à posteriori nostra sententia; quia, iuxta communem, & ferè certam ex fide sententiam, Angeli in primo instanti in gratia creati Deum naturaliter & sopernaturaliter amauere; posteà autem omnes mali Angeli mutauerunt amorem in odium Dei, ergo sunt mutabiles.

Respondetur prima replica.

Respondebis Primò, id factum fuisse, quia in primo instaoti non considerabant benè quod debebant, vt liberè operarentur. Sed contrà Primò, ergo ex eodem capite (vt suprà dicebam in responsione oppositi argumenti) possunt Angeli esse mutabiles. Contrà Secundò, quia in primo instanti habuerunt perfectissimam scientiam honestatis ac malitiæ moralis; & difficulter creditur, eos in secundo instanti plures caussas Deum odio habendi aut superbiendi nooisse quàm in primo. Imò, etsi nouerit, vrget argumentum, quia etiam
38 eis nouis caussis cognitis potuerunt non peccare, aliàs non fuissent culpabiles; ergo ex parte intellectus non potuit mutabilitas volnntati addi, quia oihil est additum, quo non obstante, non potuissent manere in priori volnntate; ergo, si non manserunt, ideò est, quia natura sua sunt mutabiles.

Respondebis Secundò cum P. Granado, primam eam voluntatem non fuisse factam omnino liberè ab Angelis, sed cum necessitate, Deo ipsos quasi cogente ad illum actum bonum, ideóque potuisse retractare voluntatem. Hæc tamen solutio sustineri nequaquam potest. Primò, quia iam ostendimus suprà, Angelos in primo instanti potuisse peccare. Secundò, licet pecare non potuerint, ne fortè Deo tribueretur peccatum; at noo fuerunt necessitati ad amandum Deum, sed potuerunt sine vllo actu bono manere. quæ enim ratio vel apparens afferri potest ad probandam eam necessitatem boni operis, licet afferatur pro necessitate carendi peccato? Adde, Granadum supponere, eum primum actum fuisse meritorium; vnde infero, Ergo debuit esse liber, ergo non coëgit Deus Angelos ad illum. Contrà Tertiò, quidquid sit de ea libertate, omnes planè rationes quæ excogitari possint, quando actus est perfectè liber, vrgent etiam in casu præsenti: nam in primis (vt suprà ostendi) non fuit imperfectè deliberatus ex defectu cognitionis; habuit enim perfectissimam in primo instanti, quia, vt ipse Granadus docet, ad Deum spectabat ornare intellectum & volun-
tatem Angeli in eo instanti. Atqui omnes ferè 39
rationes Granadi pro immotabilitate desumuotur ex eo, quòd quæ voluntas appetit cum deliberatione, vel consideratione perfectissima, non respuit posteà, maximè cùm hîc non potuerint occurrere noua motiua ad superbiendum, siue Deum odio habendum, vt notaui suprà; & huc etiam facit iostantia ex humanis de sapientioribus, haud ita facilè suam voluntatem mutantibus. Secunda ratio immobilitatis est operari cum toto suo conatu. Ipsemet Granadus fatetur Angelos malos in primo iostanti tam intensè Deum amasse quàm potuerint; ergo erant ex eo capite immutabiles, etiamsi non effecerint eum actum omnino liberè.

Respondetur secunda replica.

Argumenta Granadi in ipsum recidunt.

Tertium caput, quòd superbi non mutent facilè, etiam videtur hîc vrgere: nam quòd actus fuerit omnino deliberatus, vel non, parum iuuat superbum: imò vt magis ostenderent se sui propositi tenaces, fortè quis diceret meritò eos adhuc in semideliberatis volitionibus magis obstinatè permanere. Denique similitudo cũ immobilitate intellectus habet locum non minùs in primo instaoti quàm in secundo; siue actus sit omnino liber, siue ex aliqua naturali inclinatione. Vides ergo per eam solutionem argumentum nostrum nec io minimo debilitari.

Nunc verò addo, fortè multò maiorem esse 40
rationem ad dicendum, in talibus actibus minùs liberis non esse voluntatem Angeli mutabilem quàm in reliquis; quia quò actus minùs est liber, minùs potest à voluntate impediri. Secundò, iuxta doctrinam Granadi, amor ille Dei in primo instanti oritur ab inclinatione naturali voluntatis, cui est conformis; odium aotem in secundo instanti factum est omnino contrarium tali Inclinationi: atqui ratio ipsa euidenter denotat, ceteris paribus, difficiliùs quem cessare ab actu, qui est iuxta inclinationem & propensionem naturalem, quàm ab altero quasi violento; ergo si Angelus in secundo instanti potuit cessare ab actu amoris anteà facto cum perfectissima notitia, & iuxta inclinationem ac propensionem naturæ, illúmque mutare in alium naturæ contrarium, à fortiori

Actus minùs liber minùs à voluntate impediri potest.

fortiori poterit in tertio instanti resumere eum actum, ad quem aliàs propendet, & relinquere contrarium & dissonum. nec video quid hîc solidi obiici queat.

Denique respondeo, Angelos malos non solùm in primo instanti Deum amasse, sed etiam per aliquot instantia continuasse liberè eum amorem, vt fusiùs infrà probabo; in ea autem noua & libera continuatione, quam tamen posteà retractarunt, non habent vim solutiones, quæ desumuntur ex primo instanti; ergo rectè infertur, eos de facto mutasse volitionem omnino liberam & perfectè determinatam.

41 *Vrgetur. De facto Angeli mutant volitiones.* Secundò probatur idem antecedens nostri secundi argumenti, quòd scilicet de facto Angeli mutant volitiones: nam dæmones sine dubio passim reuocant suas præcedentes voluntates. Quis enim dubitet, quando in tentatione alicuius hominis malè illis succedit, posteà illos pœnitere quòd tentauerint? sic idem diabolus, qui Iudæos instigauit ad necem Christo inferendam, eamdem voluit impedire per vxorem Pilati.

Replica Granadi. Respondet Granadus Primò, fortè fuisse Angelum bonum qui vxori Pilati in somnis apparuit. Secundò, diabolum in posito casu non mutasse sententiam, sed ab initio decreuisse procurare Christo mortem; quòd si videret id non benè succedere, tentare aliam viam. Sic prudens belli dux ab initio decernit aggredi hostem per cornu dextrum v.g. & si viderit non succedere, tentare sinistrum.

Hæc tamen solutio facillimè reiicitur Primò, quia, si ei duci incepisse per dextrum cornu non solùm non profuisset ad victoriam, sed potiùs fuisset occasio ruinæ & stragis totius exercitus; certè, *Obuiatur illi.* mutando voluntatem, pœniteret eum, quòd decreuisset etiam cum ea limitatione aggredi per dextrum, nec iam ei licitum esset ad sinistrum recurrere, aut, etiamsi recurreret, reparare damnum, & restituere aciem; ergo cùm diabolo non solùm non sucedat sæpè quod intendebat per eam tentationem, sed potiùs grauissima damna inde refe-
42 rat, eò quòd extiterit occasio multorum operum bonorum, quod iam non potest reparare etiam desistendo à tentatione, ex terminis videtur notum, non solùm illum velle desistere vt ab initio decreuerat, casu quo non illi contingeret prout expectabat; sed dolere quòd priùs tentauerit, & quòd illo modo inceperit, ergo mutat suam voluntatem. Et ratio desumitur ex eo quòd priùs, licet fortè dubitasset, an quidquam esset effecturus per eam tentationem, ideóque sub conditione proposuisset; non tamen putauit se tam multum amissurum; vnde posteà præuiso damno meritò eum pœnitet. & hoc modo probabiliter contigit circa mortem Christi Domini: non solùm enim destitit ab ea procuranda, sed doluit quòd inceperit & instigauerit Iudæos, quia eo modo caussauit mortem, quam iam impedire nec desistendo poterat.

Secundò respondetur replicæ. Secundò eamdem solutionem reiicio, quia iuxta illam nec quidem homines ferè vmquam mutarent suam voluntatem: si enim dæmon non mutat, eò quòd ab initio cum ea conditione decreuit tentare, si benè successerit; certè in omnium ferè hominum volitionibus ea conditio saltem virtualiter intelligitur, si mihi benè successerit, sin, minùs, aliam tentabo viam; ergo nos numquam mutaremus propositum. quod est absurdum. Video posse dici, nos etiam dolere quòd anteà incepérimus, nec solùm mutare in futurum; verum tunc relaberis in impugnationem primam, quia etiam dæmones eo modo non solùm mutant in futurum, sed dolent quòd fecerint, ob rationes antè à me datas.

Denique, dæmones mutare propositum Tertiò suadetur, quia vix est credibile, eos non habere aliquem actum naturalem doloris de beatitudine amissa; imò pœna damni in hoc maximè consistit, quòd ob amissam gloriam affligantur, vbi necessariò inuoluitur aliquis dolor, quòd eam non obtinuerint vt potuerunt. Et hoc ipsũ ratione pœnæ sensus sine dubio dicendum est, licet dolor ille naturalis nullatenus sit eis vtilis ad salutem. quod maximè declarant exempla multa fide digna, quòd diabolus sæpè dixerit, si posset redire ad antiquam felicitatem, se esse paratum ad toleranda etiam per mille annos omnium damnatorum tormenta; ergo de facto mutant voluntatem; possunt ergo illam mutare. 43 *Respondetur Tertiò.*

Quòd si dicas, in his casibus fuisse etiam defectum considerationis, iam redit impugnatio suprà facta; & præterea sic vrgeo, stante eo defectu deliberationis, potuit ipse aliter operari, aut saltem expectare maiorem considerationem; & tamen posteà dolet quòd hoc non fecerit: iam ergo reuocat voluntatem, quæ fuit illi omnino libera, & ex perfecta cognitione: nam licet obiectum non cognouerit, vt aduersarius dicit, cognouit tamen perfectè per reflexionem se carere ea cognitione, & tamen se determinauit ad amandum; ergo reflexa illa volitio quam posteà reuocat, perfectè fuit illi voluntaria, sicut homini cognoscenti se dubitare, & tamen adhuc volenti operari, operatio illa est perfectè voluntaria. *Occurritur nonæ replicæ.*

SVBSECTIO QVINTA

Vltima eiusdem sententiæ probatio, & obiectio soluta.

Vltimò probatur vera & communis sententia, quia alioquin sequeretur, quòd si Deus, vt potuit, Angelis dedisset mille annos viæ, & in secundo instãti vel actu solo naturali Deum amassent super omnia, essent iam certi de sua perseuerantia, & in futurum incapaces peccati, etiamsi quæcumque & grauissimæ occurrerent tentationes. hoc autem videtur valdè durum, quia perseuerantia maximè per tam longum tempus singulare est Dei beneficium non solùm in hominibus, sed etiam in Angelis: ergo dicendum est, eos etiam moraliter potuisse suum mutare propositum. *Vltima ratio pro communi sententia.* 44

Obiicies contra conclusionem. Non videntur vel probabiliter posse ostendi duo contradictoria in voluntate aliqua creata, quæ talis sit ex propria natura, vt licet proposito obiecto indifferenti non cogatur hoc potiùs amare quàm illud, sed indifferens sit; tamen ex suppositione quòd semel amauerit hoc præ illo, non possit ampliùs illud odio habere. quæ enim in hoc repugnantia potest esse? atqui, data ea possibilitate, probabiliter valdè dicitur tales esse Angelos, ergo sunt immutabiles. Respondeo, fortè ab aliquo negandam maiorem, quia cùm in tali creatura supponatur non necessariò durare actus ille amoris v.g. sed posse illam voluntatem cessare, se ad alia obiecta applicando, non videtur intelligi posse vi actus præcedentis (qui iam nihil est) cogi nunc ad non dolendum, quòd illum habuerit: ergo non potest esse necessitata ad non mutandam volitionem. nihilominùs tamen haud facilè ego *Satisfit obiectioni.*

maiorem illam negatem. Primò, quia, ſicut alibi dixi, noſtri actus liberi ſunt de facto tales, vt ſemel habiti neceſſariò durent per aliquot inſtantia, quæ ergo repugnantia, vt alij ſint actus liberi ſpeciè à noſtris differentes, qui ſemel habiti ſemper

45 *Non repugnant actus liberi neceſſariò ſemper durantes.*

& neceſſariò durent, eóque ipſo reddant eam voluntatem omnino immutabilem? Secundò, quia etiamſi non durent ſemper, dici adhuc poteſt, eam voluntatem eſſe talis naturæ, vt poſita tamquam conditione præterita illorum actuum exiſteotia, non poſſit velle oppoſitum, aut dolere ſe eos habuiſſe; ergo non poteſt illa poſſibilitas negari. Igitur, illa maiori conceſſa, reſpondetur Secundò, negando minorem. Primò, quia ſine fundamento non debent omnia, quæ alicui creaturæ diuinitus non repugnant, poni io Angelis, maximè in omnibus: at ſuprà vidimus non poſſe rationem vllam adduci, quæ ad hoc vrgeat; ergo. Imò habemus poſitiuum argumentum ad probandum de facto Angelos reſipiſcere, vt ſuprà fusè deduxi; ergo non poſſumus eos dicere immutabiles, quidquid ſit de alia creatura diuinitus poſſibili incapaci retractandi voluntatem.

Dubitatur an Angeli difficiliùs mutent voluntatem quàm homines.

Illud poſſet pro complemento in dubium verti an ſaltem difficiliùs mutent voluntatem quàm homines. Reſpondeo omnino ita eſſe; quod & Tannerus ſuprà expreſsè docet, & communiter omnes ſupponunt. Ratio eſt, quia etiam in nobis experimur haud ita facilè mutari voluntatem, niſi occurrente noua ratione, quæ Angelis, qui priùs diligenter rem examinarunt, rarò occurrit. Propter hoc tamen in ordine ad peccatum, quia damna ex eo pullulaotia non ita apprehenderant, non dubito, quin, eùm primùm ea experti ſunt, ſi habuiſſent auxilia gratiæ, mutaſſent voluntatem ad pœnitentiam, & de facto ſine dubio, infructuosè licet, doluerint, vt dixi ſuprà.

46 Addo, eam difficultatem non eſſe tantam, vt moralem inducat impotentiam, vt dixi contra Granadum. Et probatur, quia de facto illam mutarunt omnes qui peccarunt. quòd autem eſt moraliter impoſſibile, non contingit de facto, niſi rariſſimè; fuere autem valdè multi qui peccauere.

SVBSECTIO SEXTA.

Appendix de beatitudine naturali Angelorum.

Beatitudo neceſſariò inuoluit perpetuitatem & ſecuritatem.

QVia beatitudo in quocunque ordine ſit, videtur neceſſariò inuoluere perpetuitatem cum ſecuritate de eadem: qui enim ſingulis momentis bonum quod poſſidet, quantumuis magnum, amittere timet, non poteſt eſſe quietus, conſequenter nec beatus: & quia præced. ſubſect. oſtendimus, Angelos naturaliter loquendo, poſſe mutare voluntatem è bona in malam; & è contrario, diceret quis hinc ſequi eos non poſſe eſſe naturaliter beatos, quia non poſſunt eſſe ſecuri de perpetuitate in amore naturali Dei ad beatitudinem pertinente; oportet ergo breuiter hunc ſcrupulum amouere.

Duæ ſunt in præſenti ſententiæ: vna affirmans Angelos neceſſariò eſſe beatos intra ordinem naturæ: huius enim doctrinæ auctores ſupponunt, Angelos eſſe omnino neceſſitatos ad amorem naturalem Dei ſuper omnia. Imò non deſunt qui dicant, eam beatitudinem etiam in dæmonibus manere, licet pœnæ damni & ſenſus impediant, ne amor eos reddat beatos.

47 Hæc tamen opinio ſatis à nobis ſuprà reiecta eſt, dum oſtendimus, nullam eſſe neceſſitatem in Angelis ad Deum ſuper omnia amandum. Quoad ſecundam verò partem adhuc clariùs refutata eſt, quia fieri non poteſt, vt quis amore etiam naturali Deum diligat ſuper omnia, & ſimul etiam mortaliter peccet: ſequeretur enim, illú velle ſimul & ſemel duo contradictoria cognita vt talia. quod omnino repugnat: vult enim omnia relinquere antequam Deum offendat; & ſimul vult aliquid amplecti, etiamſi illum offendat; ergo vult contradictoria, omnia relinquere, & aliquid non relinquere; hoc autem repugnat etiam per actus diuerſi generis naturalis vel ſupernaturalis; quia tota repugnantia refunditur in repugnantiam ex parte obiecti, ad quod per accidens eſt, vnum actum eſſe naturalem, alterum verò ſupernaturalem: ſicut non poteſt quis actu naturali intellectus verè iudicare, Non eſt ita, & ſimul & ſemel alio ſupernaturali intellectus dicere, Eſt ita.

Refutatur prima ſententia circa Angelorum beatitudinem naturalem.

Secunda ſententia eſt P. Vaſquez diſp. 226. cap. 2. qui ait, propriam beatitudinem etiam naturalem non poſſe conuenire naturaliter Angelis. Primò, quia non poſſunt ſine ſpeciali auxilio gratiæ Deum amare ſuper omnia. Secundò, quia, etiamſi eum ament, non ſunt in eo amore perpetui, prout ad beatitudinem requiritur, iuxta dicta in ratione dubitandi. Hanc ſententiam Vaſquez Suarius reiicit cap. 11. numero 5.

Secunda circa eam demum reijcitur à Suario.

48 Arbitror, præſentem quæſtionem aliquid de re, de nomine aliquid continere; quæ oportet diſtinguere, ne fruſtrà defatigemur. De re Primò dubitari poteſt, vtrùm Angelus in ſtatu puræ naturæ ſine ſpeciali auxilio Deum ſuper omnia diligere queat: de qua quæſtione dixi ſuprà me acturum, Deo dante, in materia de gratia, vbi etiam inſinuabo, an non in ea etiam aliquid admiſceatur de nomine circa ſignificationem ſpecialis gratiæ auxilij.

Proponitur quæſtionis difficultas.

Secundò, de re poteſt eſſe difficultas, vtrùm Angeli, ſi Deum ſuper omnia naturaliter amare poſſint, queant etiam habere perpetuitatem de eo amore & contemplatione Dei, ac certitudinem de ea perpetuitate; ſiue hæc requiratur ſimpliciter, vt dicantur beati, ſiue non. In quo puncto probabilem valdè cenſeo diſcurſum Patris Suarez id aſſerentis: nam licet natura voluntatis (vtpote flexibilis, iuxta dicta ſuprà) non permitteret eam perpetuitatem, videtur valdè congruum diuinæ prouidentiæ in creaturas rationales, liberas ad bonum & malum, eis aliquod tempus viæ ſtatuere, vt, ſi intra illud ſe benè gererent, acciperent in perpetuum ſuum præmium; ſi verò malè, punirentur etiam in æternum. Cùm ergo poſſent naturaliter Angeli intra illud tempus viæ benè operari, eo ipſo promeriti fuiſſent, vt ſpecialiter à Deo ſiue auferendo illis libertatem ad peccatum, ſiue per voluntatem dandi illis ſemper auxilia congrua, protegerentur, ne ampliùs caderent ab ea dilectione & contemplatione Dei, & à ſumma ea vitæ iucunditate, redderenturque de ea perpetuitate certi per naturalem reuelationem: poteſt enim etiam in ordine naturæ Deus cum Angelis loqui, vt alibi fusè oſtendi, probans reuelationem Dei ex ſe non eſſe aliquid ſupernaturale. Vnde concludo, in eis poſſibilem eſſe beatitudinem aliquam naturalem ei ſtatui proportionatam.

Contemplatio Dei etſi obſcura, modò ſit perpetua, eſt beatitudo non tamen ſumma.

De nomine verò Primò poteſt eſſe quæſtio, an ea contemplatio Dei, quia obſcura, ſimul cum amore dicenda ſit beatitudo, etiam ſi perpetua ſit. Cui facilè reſpondetur, non quidem poſſe dici ſummam & omnino perfectam, at intra ordinem natura

naturalem posse dici talem, quia excludit omne malum, omnémque miseriam; aliunde autem habet summum bonum intra ordinem naturæ; cur ergo non dicetur beatitudo?

Secundò, potest esse quæstio de nomine, an ille amor Dei etiam independenter à certitudine de perseuerantia dici queat beatitudo. Propendere videtur P. Suarez num. 60. in affirmatiuam partem: haberet enim tunc Angelus licet non certitudinem, saltem summam facilitatem ad perseuerandum; ergo posset meritò dici beatus, licet non in tanto rigore, quo si esset certus de perpetuitate beatitudinis. In hac quæstione de nomine nihil certi decidi potest, quia non possumus taxare omnes acceptiones beatitudinis magis proprias aut laxas. Res est parui momenti; & non videtur absque probabilitate laxè saltem dici posse beatitudinem.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm Angelorum voluntas sit capax habituum.

50 HÆc pro complemento disputationis de voluntate angelica sola videtur restare difficultas: pro qua supponenda est doctrina, quam fusè tradidi contra aliquos recentiores in libris de Anima, possibiles scilicet esse in voluntate habitus distinctos à cognitione intellectuali de bonitate obiecti; ideòque ex hoc capite rectè potest dubitari, vtrùm in Angelis reperiantur.

Dantur in voluntate habitus à cognitione distincti.

Inde in præsenti breuiter respondeo, eos omnino dari. ita P. Suarez cap. 12. à num 3. vbi Scotum, Molinam, Azor & alios pro ea citat. Ratio est manifesta ex dictis à me de anima rationali: omnes enim rationes, quæ persuadent habitus in voluntate nostra, etiam persuadent in angelica; aliunde autem nulla est specialis in Angelis repugnantia, ergo. Antecedens quoad primam partem suadetur facilè: etenim ratio ponendi in voluntate nostra tales habitus, & est experientia, quòd vsu & exercitio fit procliuior ad huc actum quàm anteà fuerit. Et ratio à priori, quia potentia indifferens ex se ad hoc vel illud potest habere qualitatem aliquam, qua magis inclinetur ad hoc quàm ad illud; ea autem est habitus. hæ duæ rationes etiam in Angelis vrgent: nam licet experientiam nos propriè non habeamus, negari tamen non potest, quin dæmon magis iam propendeat in mendacia, deceptiones, odium Dei, &c. quàm in primo instanti quo peccauit; ergo habet qualitatem aliquam permanentem à qua inclinetur: nam in actus præcedentes, cùm iam non existant,

Probatur prima pars rationis antecedentis.

51 non potest ea facilitas refundi. Ratio item à priori sine dubio vrget, quia etiam Angeli habent voluntatem indifferentem ad bonum & malum; ergo possunt acquirere qualitatem, qua magis ad vnum quàm ad alterum obiectum inclinentur.

Veniamus nunc ad secundam partem; quòd scilicet nulla sit ratio, quæ cogat eos habitus Angelis negare. Priùs tamen obseruo à P. Suarez suprà num. 2. referri aliquos auctores negantes habitus. Verùm debuisset distinxisse inter habitus intellectus & voluntatis: intellectuales quidem negat P. Vasquez ab eo citatus hac prima p. disp. 43 num. 31. & disp. 219. cap. 2. at de habitibus voluntatis ibi nec verbum docet: licet 1. 2. disp. 18. num. 25. etiam voluntatis neget, dicatque, id à se probatum ea disput. 219. vbi tamen, vt dixi nec

Probatur secunda pars eiusdem.

verbum de voluntate. Addit autem Vasquez, in ea sententia expressè esse D. Thomam 1. 2. quæst. 50. art. 6. vbi tamen manifestè contrarium docet, ponens habitus & in intellectu Angeli, & in voluntate; intellectuales verò explicans, dicit solas esse species; quales autem sint pro voluntate non explicat. quod longè abest à negatione eorum habituum, quod ei tribuit P. Vasquez. Fortassè etiam eodem modo loquitur Mairon, & alij ab ipso Suario citati. Sed quorumcumque sit ea sententia, fundamentum illius examinemus, vt sic secundam partem nostri argumenti probemus simul, & obiectionibus satisfaciamus.

Potest ergo quis pro ea sententia argumentari, 52
quia habitus ideò conceduntur, vt facilitent voluntatem: atqui Angelus ex natura sua habet facilitatem summam pro eliciendis suis actibus; ergo non indiget habitu vllo, ergo non debent ei concedi. Verùm hoc argumentum videtur confundere in vnum duos effectus, quos habitus solent præstare. Pro quo aduerto, aliud esse non habere difficultatem in eliciendo actu; aliud verò habere propensionem seu inclinationem in illum: multa enim sunt quæ possumus sine difficultate facere, non tamen propendemus in ea. Et hoc manifestè patet in Angelis ipsis: vt enim aduersarij volunt, Angelus nullam habet difficultatem in eliciendo hoc vel illo actu, aut in eo omittendo, ita vt ergo neutrum sit difficilis; & tamen repugnat vt ad vtrumque propendeat; si enim propendet ad amorem Dei, eo ipso in carentiam amoris non propendet, multò minùs in odium, sed potiùs abhorret ab ea carentia & odio. Hoc posito,

Multa facilè à nobis fiunt, in quæ non propendemus.

Dico, habitum in Angelis posse dari, licet non vt tollatur aliqua difficultas circa actus, tamen vt in eum actum magis inclinet & propendeat quàm in contrarium: habitus enim vtrumque præstare solet, quando subiectum indiget eo duplici effectu; quòd si vno tantùm indigeat, illum communicabit. Et hoc videtur allusisse D. Thomas ea quæst. 50 1. 2. art. 6. vbi, quia Angelus non est purus actus, ait indigere habitu in voluntate: quasi diceret, quia non est determinatus ad actus, potest habere habitum, quo inclinetur in vnam potiùs partem quàm aliam.

Concluditur, dari posse habitus in Angelis, saltem ad magis eos inclinandos.

Nunc verò addo, etiamsi non sit in Angelis ea 53
difficultas quæ est in nobis (non enim dolet illis caput ex vehementi amore Dei; nec deficiunt illos materiales vires; nihilominùs tamen in multis rebus absque dubio eos habere difficultatem ex repugnantia naturæ suæ cum obiecto amando, v. g. Angelo perfectissimo (loquor iam in statu naturali) se submittere alteri inferiori. Item, si grauissima ab alio infamia affectus fuisset, ei parcere, nullamque accipere vindictam, sine dubio non valdè ac difficile Angelo esset. Cur ergo non potuerunt recipere habitus, quibus ad similes actus facilitentur? sine dubio non minùs quoad tales actus indigent habitibus quàm homines, quia similes vehementes affectus vindictæ, laudis, &c. sunt purè spirituales, & possunt in Angelis reperiri, ac illis maximam ingerere difficultatem, eodem planè modo quo in nobis. Quis enim neget, etiamsi Deus de facto pararet dæmonibus auxilia, quibus de facto conuerterentur, eos habituros repugnantiam naturalem ex præcedenti repetitione actuum vitiosorum? Item è contrario, Angelos bonos, etiam ablata visione beata, difficiles valdè futuros ad mentiendum, decipiendum, peccandum, &c. Constet ergo, non esse vllam repugnantiam in eo quòd dentur habitus in voluntate

Angeli etiã in quibusdã sentiunt naturaliter aliquam difficultatem.

voluntate angelica, tam quoad effectum inclinandi potiùs in vnam quàm in alteram partem, quàm quoad ablationem difficultatis multis in casibus.

Declarantur quædam. Virtutes requirentes corpus ab Angelis propriè exerceri nequeunt, sed conditionatè solùm vel ex affectu.

54 Duo adhuc restant declaranda. Primum, pro quibus actibus poni possint eiusmodi habitus in Angelis. Respondeo vno verbo ad omnes eos actus, siue bonos, siue malos, quos habere potest liberè; loquor de illis in statu naturali; quos autem exercere queat actus, & circa quas materias, non est huius loci. Breuissimè dico, virtutes illas quæ requirunt corpus, vt castitas, temperantia, abstinentia, &c. non posse ab eis propriè exerceri, sed vt summùm potest illis earum virtutum honestas, prout & in nobis existens, aut secundùm se considerata, placere, & conditionaliter illam amare; id est, Si essem in corpore, vellem tales actus exercere: possunt item ex affectu in ea bonitate homines ad ea obiecta cognoscenda & prosequenda hortari, impellere, & ad omnes hos possunt habere habitus facilitantes. E contrario eodem planè modo ad oppositos præcedentibus possunt habere habitus: sine dubio enim malis Angelis displicere possunt nostræ abstinentiæ, castitas, temperantia, &c. & verò de facto displicent, & quà possunt contrarium amant, impellúntque homines in eiusmodi vitia.

Virtutes in solo spiritu fundatas optimè Angelus exercet.

Circa alias verò virtutes, quæ in subiecto purè spirituali consummari queunt, qualis est iustitia, non auferendo vlli quod suum est, patientia, humilitas, charitas, &c. nulla est difficultas: possunt enim Angeli exercere omnes actus illarum, & consequenter habere pro illis habitus, non minùs quàm homines; imò multò meliùs. Neque quoad hoc videtur aliquid singulare de Angelis secundùm se dicendum.

55 Secundò explicandum est, vtrùm Angeli beati habeant de facto aliquos habitus naturales: P. Tannerus disp. 5. quæst. 4 dub. 1. censet, ratione status beatifici eos illis repugnare. Nam ad malum per se constat non posse esse habitus in eis, nec item ad bonum, tum quia nullam penitus habent difficultatem in vllo opere bono exercendo; ergo ad tollendam difficultatem sunt omnino impertinentes, tum quia ad inclinandum inter duo bona honesta & æqualia ad hoc potiùs quàm ad illud non sunt necessarij; quia longè melius est Angelos bonos retinere eam indifferentiam, vt possint se pro sua libertate æquè ad hanc atque ad illam partem determinare, quàm ponere illos determinatos ad vnum; ergo nulli sunt eis concedendi habitus. Si verò obiicias, Actus angelici natura sua possunt producere habitus, ergo de facto eos producent. Responderi potest, Deum miraculosè impedire eam productionem propter exigentiam status beatifici.

Angeli habent habitus Probatur Primò.

Ego tamen omnino arbitror concedendos esse Angelis beatis eos habitus. Primò, ob rationem paulò antè datam, & non benè solutam à Tannero. Nam, cùm actus sint caussa necessariò producens habitum, non minùs quàm ignis comburat stupam applicatam, non licet ob congruentiam aliquam leuem tot & tanta miracula multiplicare, vt semper debeat Deus coërcere vim naturalem eorum actiuam per totam æternitatem, ne producant habitus.

Secundò.

56 Secundò moueor, quia gratis asseritur, melius esse inter duo bona æqualia esse indifferentem ad vtrumque quàm ad vnum magis procliuem: summùm enim infertur ex æqualitate bonorum non esse melius, esse propensum ad vnum præ alio, quàm esse indifferentem æqualiter ad vtrumque. At meliorem esse indifferentiam non probat, quia si moraliter tam bonum est amare hoc obiectum quàm illud, ergo moraliter tam bonum erit semper ex vi habitus vnum idémque amare, quàm vi indifferentiæ iam hoc iam illud æquiualens.

Addo; cùm indifferentia quà talis ad neutrum ea illis obiectis inclinet, sed ea se etiam sine vllo obiecto connaturaliter maneat, longè melior erit inclinatio ad vnum bonum, quę æquiualenter habet tantam bonitatem, ac si per vices iam ad hoc, iam ad illud determinaret. Aliunde verò ex suo conceptu est magis illatiua boni quàm indifferentia quæ non solùm non infert hoc præ illo, sed absolutè nullum.

Tertiò, quia habitus naturalis iuuat in actu secundò potentiam, vt valeat cum minori conatu operari; hæc autem facilitas non tribuitur Angelo per visionem beatam, quæ haud dubiè non influit physicè in actus aliarum virtutum; ergo saltem ex hoc capite deberent eis concedi habitus. *Tertiò.*

Quartò, quia Christus Dominus, non obstante visione beata, illos habuit, vt omnes Theologi fatentur: & certè si visio beata aut ratio aliqua ex statu beatifico desumpta formari potest ad negandos Angelis habitus, cùm Christus Dominus incompatabiliter maiorem habuerit visionem beatam, multò minùs debuisset ipsi concedi habitus quàm Angelis. *Quartò.*

Hinc non erit difficila ad argumentum in forma respondere. Dico ergo, nos non concedere habitus Angelis beatis, vt tollatur aliqua difficultas quam habeant in actibus virtutum, sed vel vt cum minori influxu concurrant in eos actus, & sic fortè plures possint efficere simul cum habitibus quàm sine illis. quod alibi in vniuersum de hominibus etiam docui vt valdè probabile. Secundò, vt per illos exercitio actuum acquisitos magis inliventur ad obiectum quod frequentiùs amarunt; id enim natura eorum petit: probaui enim paulò antè, non esse maius bonum carere ea inclinatione quàm illam habere. 57

Concluditur, in Angelis dari habitus non ob difficultatem, sed ob alia motiua.

Vltimò denique respondeo, cùm circa obiecta ex se indifferentia, quæ licet ob finem bonum ab Angelis amantur, non videatur posse negari, eos promptiores esse ad illa quæ frequentiùs amarunt, quàm ad alia etiam indifferentia quæ nec agnouere. Fortè non videtur illis posse negari habitus circa eiusmodi obiecta: nam & ad amandum faciliùs hoc obiectum potiùs quàm illud (etsi vtrumque ad Deum dirigam) sine dubio necessaria videtur ex parte potentiæ inclinatio aliqua.

Constet ergo, tam in bonis quàm in malis Angelis habitus esse de facto concedendos. Vtrùm autem soli sint naturales, an verò etiam aliqui supernaturales acquisiti per actus supernaturalea pendet ex quæstione vniuersali, an etiam in nobis dentur tales habitus supernaturales facilitantes & acquisiti. Dixi alibi, probabilius esse eos dari, & eodemmodo eos etiam in Angelis concedendos esse concludo.

DISPVTATIO DECIMAQVINTA.

De vbi angelico: quid illud sit.

1 IMVL cum loco angelico tractandum videbatur de eius duratione; quia tamen quæ ad perpetuitatem eorum pertinent disput. 1. expedita sunt; quæ verò ad distinctionem durationis à substantia eorumdem planè sunt communia omnibus rebus permanentibus, vt suprà in initio notaui, & suppono ex Physicis, efficaciter probatam vniuersaliter eam distinctionem, non minùs quàm in vbicatione; neque quoad durationem assignatur ab vllo aut potest differentia inter res spirituales & materiales permanentes, sicut è contrario in ordine ad locum solet assignari, vt videbimus infrà; nec aliud de duratione occurrat disputandum, ideò, omissa duratione, de loco tantùm illorum agendum erit.

Angelica duratio distincta.

SECTIO PRIMA.

Necessaria quædam præmonitio.

Vbicatio distincta.

VBicationem distingui ab eâ re locata, quæ non est essentialiter certo alicui ac determinato loco affixa, fusissimè ostendi disput. 14. Physicæ, vbi varias tergiuersationes ac terminos, quibus parum rem ipsam declarando difficultatem eludere quidam conantur, meo iudicio manifestè reieci; sicque arguendum contra tales ostendi: debent omnes illi termini simul vna vice accipi, & defendens rogari, an omnes illi termini significent aliquid reale distinctum à Petro verbi
2 gratia, & loco; an nihil: si nihil, ergo cùm Petrus & locus in rerum natura fuerint, antequam vnus esset in altero, posteà verò quando simul sunt, licet accedant omnes illi termini, seu modi dicendi, quia nihil reale per illos significatur; nihil de nouo adueniet, & consequenter realiter non magis vnus erit iuxta alterum quàm anteà, etiamsi mille vocibus & terminis compelletur, verbi gratia dicunt, Petrum esse hìc, nihil aliud esse, quàm *Petrum esse indistantem ab hoc loco, esse negationem interiacentiæ alterius corporis, esse Petrum prout hìc, esse approximationem, esse simul cum loco,* & similia. Sic ergo argue, Omnia hæc sunt separabilia ab existentia simpliciter in rerum natura vtriusque in hoc instanti, seu simul quoad durationem: de facto enim simul existit hoc instans & ego; *ego tamen non sum indistans à schola Romana, non habeo negationem interiacentiæ aliorum corporum, non sum prout Romæ, non sum approximatus Romæ, non sum simul cum ea schola.* Rogo ergo, si de facto ibi fuissem, vt potui, quid fuisset illud, *prout Romæ, illa approximatio, illa negatio interiacentiæ?* &c. certè necessariò debent dicere, vel solùm esse multa nomina imposita Petro de nouo sine noua realitate; & tunc realiter non erit in loco, quia ego non sedeo iam formaliter per voces Latinas & Græcas, aut phrases, quibus ea sessio declarari potest, sed per aliquid reale: vel debent necessariò concedere aliquod tertium reale, siue negatiuum siue positiuum.

Reiicitur quidam loquendi modus aduersariorum.

3 Porrò illud *non posse* esse negatiuum, euidenter ostendi contra alios, quia deberet esse negatio alicuius positiui, quod anteà fuisset, aut quod existeret in rerum natura, si ego non essem Romæ, sed hìc Pragæ; atqui, si hæc mea vbicatio Pragæ est negatio, per positionem meam alibi non perit nisi negatio; ergo negatio quam acquiro dum Romæ ponor, est negatio mei Pragæ, & consequenter negatio negationis. quod ex terminis repugnat. Vel dent aduersarij, quid sit illud positiuum, quod destruitur formaliter, cùm ego hìc ponor. certè cùm illud debeat pertinere ad vbicationem, & non sit ipsa substantia vllius rei locatæ, necessariò debent fateri, vbicationem esse aliquid positiuum superadditum. Hoc ipsum ostendi contra eos, qui per negationem interiacentis corporis explicare voluerunt, quid sit me esse hìc. Contra eos enim argumentatus sum Primò, quia per hoc non possunt explicare, quid sit me esse penetratum cum alio corpore, & me esse iuxta illud corpus. quæ duo valdè differunt; vtrobique autem est negatio interiacentis corporis. Secundò, quia illa negatio non potest esse de illo corpore materialiter, vt sic dicam, siue negatio, quòd illud sit in rerum natura, ergo negatio debet esse illius vt interiacentis formaliter. seu, vt clariùs dicamus, negatio interiacentiæ alterius corporis, vnde, prout immediatè antè dixi, sequitur illam interiacentiam, quæ esset vbicatio alterius corporis, hìc esse quid positiuum, vel dari negationem realem negationis. quod est manifestè falsum.

Vbicatio non potest esse aliquid negatiuum.

Vbicatio nequit explicari per negationem corporis interiacentis.

Id probatur dupliciter.

Ibidem etiam reieci alios, qui magis aberrantes, dixerunt, me esse hìc consistere in eo, quòd ego conseruer à diuersa virtualitate Dei quàm anteà. Primò, quia, cùm ipsi omnes negent actionem vel conseruationem distinctam, non possunt explicare quid sit ea noua conseruatio. Secundò, quia me esse hìc, aut ibi, sedere, aut stare, currere, &c. tam videtur oculis, quàm me esse album aut nigrum, &c. quis autem potest, nisi penitus improbabiliter, dicere, à nobis videri eas diuersas virtualitates Dei, & diuersas creaturæ ab illis dependentias? Tertiò, quia, vt dixi sæpè, hæ virtualitates in Deo, nisi in ordine ad mysterium Trinitatis, omnino sunt reiiciendæ, vtpote quæ in se supra modum difficiles, & ab humano intellectu vix perceptibiles; ac nullo modo ideò admittendæ, nisi fide cogente; quæ sola captiuare potest nostrum intellectum, quando ratio naturalis videtur reluctari. 4

Vbicatio non benè explicatur per diuersas Dei virtualitates.

Virtualitates illæ non sunt admittendæ, nisi in mysterio Trinitatis.

Fusiùs hæc perstrinxi ibi, post quæ addidi, cùm etiam ipsi aduersarij, velint nolint, concedere debeant, multò clariùs & faciliùs rem declarari, admittendo vnam entitatem realem vel modalem (de quo iam non ago) quæ rem in loco constituat. Contra quam solùm obiici potest, quòd videatur superflua; id quod leuissimum est argumentum, tanta vrgente rationis euidentia; cùmque Philosophi semper debeant de declarandis & facilitandis quæstionibus esse soliciti, manifestè inferri, vel prudenter rem considerando, debere sententiam hanc de distincta vbicatione defendi, etiamsi fortè in re ipsa aliquid nobis 5

Vrgetur aduersariorum sententia.

nobis occultum sit, quo sine vlla qualitate, aut modo positiuo superaddito, id fiat. Certè, quando de illa occulta explicatione mihi non constat, & nonnisi cum summa difficultate declarare quæstionem valeo; malo discurrendo clarè & facilè fortè falli, quàm veritatem casu tangere, si debeo obscurè, & nihil benè intelligendo, discurrere.

Hæc ibi circa vbicationem in communi. Post quæ magis ad præsentem de Angelis materiam accedens, probaui eamdem omnino esse rationem de rebus spiritualibus, mobilibus è loco, ac de materialibus, & materialitatem planè esse impertinentem pro ista difficultate. Vnde clarè infertur, *Angeli sunt in loco per propriū vbi.* Angelos esse in loco per proprium vbi (quod paulò ampliùs hîc explicandum, propter apprehensionem singularem quorumdam) non aliter quàm terram, aërem, cælum, &c. Quæ sententia non est contra D. Thomam: vt enim benè P. Granadus obseruauit tractat. 9. disp. 3. sect. 2. etiamsi doceat, Angelum esse in loco per operationem, non ideò negat, vbi intrinsecum, sed solùm docet, vt Angelus sit quasi dependens à loco corporeo, seu illi quodammodò alligatus, debere in illum aliquam exercere operationem. Secundò specialiter de An-

6 *Angeli nec diuinitus carere possunt omni vbicatione.* gelis dixi, non posse eos, nec diuinitus quidem, omni priuari vbicatione, sed necessariò intra cælum, vel mundum, vel extra illum debere produci: sicut non potest concipi, quod aliquid producatur in rerum natura, & non possit de eo verificari vnum ex his tribus, vel *est*, vel *fuit*, vel *erit*. & hac occasione ostendi etiam, Deum non absolui à loco, sed per suam essentiam æquiualere vbicationi distinctæ, infinitæ in omnibus spatiis imaginariis, sicut æquiualet omni durationi. explicui autem quo pacto sit in spatiis imaginariis. His positis, iam ad ea quæ propria sunt Angelorum, & desiderari videntur, descendamus.

SECTIO SECVNDA.

Quædam faciliora præsupponuntur.

Angelos esse posse in loco reali, proximum fidei. PRimò supponendum est cum P. Suarez l. 4. c. 1. tanquam dogma fidei, aut saltem proximum fidei, Angelos posse esse præsentes loco reali, seu corporibus, siue id fiat per vbi distinctum, siue alio quocumque modo, de quo infrà: quia passim in Scriptura Angeli dicuntur Deo assistere in cælis ad talem vel talem locum missi, &c. de quo non *Huius ratio.* licet dubitare. Ratio est, quia esse præsentem alicui corpori, non repugnat spiritui, imò nec Deo, qui non longè abest ab vnoquoque nostrûm, non solùm quia nos producit, sed quia per suam substantiam nobis est præsens. Vnde Theologi duplicem aut triplicem modum præsentiæ diuinæ in rebus distinguunt, per potentiam, seu per actionem, per scientiam seu visionem, & per essentiam; multò ergo minùs repugnabit Angelis esse præsentes corporibus: in hac autem suppositione abstraximus ab eo, vtrùm hoc fiat per actionem, aut alio modo, & ab eo, vtrùm Angeli dicantur propriè esse in illo loco, an non. quæ erit quæstio de nomine, vt infrà dicam.

7 Secundò supponendum, Angelos immediatè *Esse in loco conuenit ipsi substātia angelicæ immediatè.* per suam substantiam esse præsentes; siue effectum formalem præsentis seu existentis in loco immediatè conuenire ipsi substantiæ, siue existat in loco per aliquid sibi superadditum, siue per se ipsum, docet id benè P. Suarez lib. 4. sect. 2. Pro quâ re *Reiicitur aliquorum probatio à corporibus per similitudinem desumpta.* nonnulli adducunt similitudinem e corporibus, quam nullo modo probo: dicunt enim capacitatem vbicationis prouenire corpori à quantitate, per quam habet extensionem, & circumscriptionis est capax, ipsam verò quantitatem, ne in infinitum abeatur, per se esse extensam. Quo supposito dicunt, Angelum comparandum esse non corpori ipsi, sed quantitati, ideóque vbicationis capacitatem ipsi immediatè conuenire.

Videtur tamen hoc exemplum non satis bonam habere doctrinam. Primò, nam etiam ipsum *Capacitas vbicationis non prouenit corpori à quantitate, sed corpus habet immediatè exigentiam vbicationis.* corpus habet immediatam exigentiam vbicationis: vt enim P. Suarez optimè in præsenti docet, exigentia vbicationis immediatè consequitur omnem essentiam, quæcumque illa sit: vnde ipse probat, & benè, Angelum nec diuinitus posse carere omni vbicatione; ergo, cùm corpus vt à quantitate condistinctum habeat suam entitatem substantialem, seu essentiam propriam, etiam vt sic debet im- *Ratio est, quia vbicatio consequitur omnem essentiam.* mediatè exigere vbicationem, sicut immediatè exigit durationem, & non debet ad quantitatem recurri. *Confirmatur.* Confirmo: Licet diuinitus separetur quantitas à corpore, adhuc manet in corpore exigentia alicuius vbicationis, ita vt nec diuinitus omnis vbicatio ei negari possit, siue reducatur ad punctum, siue non, semper enim erit in loco, ergo materia non petebat vbicationem quasi in communi ratione quantitatis; alioquin, quantitate ablata, debuisset auferri ea exigentia. Malo ergo exemplo vsi sunt hi auctores in ea declaratione.

Vt ergo faciliùs hæc intelligas, aduerte aliud 8 *Quale vbi ratione quantitatis exigat, & quale ratione sua essentia immediatè.* esse corpus ratione quantitatis (quam nunc do distinguo) exigere tale vbi, quo vna pars ita sit extra aliam, vt non queant naturaliter se penetrare: aliud longè, ratione quantitatis petere vbicationem siue hanc, siue illam. Hoc secundum est falsum, vt probatum est iam, primum autem verum; vnde oritur, vt, quia illius determinati vbi cum impenetrabilitate non habet corpus exigentiam, nisi ratione quantitatis, eâ ablata, non exigit talem impenetrationem, exigit verò aliud vbi distinctum. Dixi *ratione quantitatis* exigere vbi ex- *Vbi, quo vna pars sit extra aliam, habet corpus ratione quantitatis.* tensum cum impenetrabilitate: nam si corpori alicui auferretur quantitas, adhuc posset continere partem extra partem, licet ab agente alio facilè & sine violentia ad punctum reduci posset. Constet ergo, exigentiam alicuius vbi abstrahendo ab *Aliud vbi nō particulare conuenit immediatè ipsi corpori.* hoc vel illo immediatè conuenire ipsi etiam corpori; imò, si rem diligenter consideremus, nullum vbi petit corpus ratione quantitatis: nam impenetrabilitas, quam solam diximus prouenire corpori à quantitate, non consistit formaliter in vbi- *In quo consistat formaliter impenetrabilitas.* catione, sed in exigentia; ne ea vbicatio, quam iam habet corpus, coexistat cum altera vbicatione alterius corporis: vnde etiamsi duo corpora de facto penetrentur, habent tamen impenetrabilitatem in actu primo.

Quòd si dicas, Saltem penetratio actualis pro- 9 uenit a quantitate; atqui impenetratio dicit vbicationem, ergo vbicatio aliqua prouenit corpori à quantitate. Respondeo (& hoc est consideratione dignum) impenetrationem duo dicere, me esse hîc, & aliud corpus non esse hîc, hoc secundum præcise prouenit a quantitate mea, non permittente aliquod corpus ibi; at hoc formaliter non est vbicatio mea, sed carentia vbicationis alterius corporis, per quam ego formaliter non ponor in loco. Primum autem, scilicet me esse hîc non prouenit à quantitate, ergo nulla vbicatio propria prouenit a quantitate, licet ab ea proueniat carentia vbicationis alterius corporis, seu repugnantia cum illa.

Quod dico de me respectu alterius, dicendom vlteriùs de vna parte mei corporis respectu alterius: quælibet enim vbicatur non per exigentiam suæ qoantitatis, sed per proprium vbi à se immediatè petitum, licet aliam partem à se excludat ratione quantitatis. Ideo in Physicis docui, corpus habere proprium vbi, diuersum ab vbi quantitatis.

Secundò displicet, quòd in eâ similitudine tradebatur quantitatem esse ex se extensam, ne abeatur in infinitum: aliud enim est quantitatem ex se immediatè petere, ne vna pars cum altera penetretur, & coosequenter exigere vt sit extensa; aliud verò, formaliter esse extensam. Primum est verum, at hoc secundum omnino falsum: omnis enim extensio est in ordine ad locum, & est situs partis extra partem. quod absque dubio formaliter ab vbicatione prouenit; & ibi cessat processus totus. Hinc fit, vt, si concipiamus quantitatem pro priori naturæ vt ab vbicatione præscindentem, non concipiamus nec penetratas partes illius, nec extensas, sed præscindentes ab vtroque. De quo fusiùs egi in Philosophia: breuiter tamen ea hîc tetigi, vt meliùs agnoscatur, quàm parum quantitas iuuet ad punctum præsens de exigentia vbicationis. Hinc ad nostrum propositum dico, Angelum immediatè habere exigentiam vbicatioois, eò quòd sit verum ens reale: nam, vt ostendi, ea exigentia immediatè conoenit cuilibet rei sioe substantiali siue accidentali, etiam ipsimet corpori dicenti ordinem ad quantitatem; conuenit, inquam, immediatè, & non ratione alicuius alterius sibi superadditi, ergo id à fortiori conoenit Angelo immediatè, qui oec vllam habet quantitatem, nec aliud accidens, quod immediatè in se recipiat, & ratione cuius exigere queat hunc vel illum locum aut vbicationem, etiamsi fortè in substantiis materialibus contrarium dici posset.

Vera ratio, cur esse in loco Angelo conueniat.

Angelus non est vbique, ita sentiunt Patres & Theologi communiter.

Tertiò supponendum est, nullum Angelum esse vbique. ita constat ex communi Theologorum & Patrum consensu. & Scriptura passim docet, Angelos huc illúcque missos, motos, &c. quæ omnia non haberent locum, si Angeli essent vbiqoe.

11 *Obiectio.*

Dices. Etiam Verbum diuioum dicitur missum, & descendisse ad nos, cùm tamen vbique sit. Respondeo, in Verbo diuino id non posse intelligi, nisi de missione vel descenso ratione vnionis hypostaticæ; in Angelis autem nullam esse rationem, cur non intelligantur prædicta loca io omni rigore & proprio sensu. vrgerúrque id ex malis Angelis, de quibus certum est ex fide, eos ita expulsos de cælo, vt nullo modo verè ibi manserint; non ergo sunt vbique.

Ratio à priori, qua communiter adfertur non vrget.

Ratio à priori huius sententiæ adduci solet, quia præsentia vbique, alio nomine *immensitas*, est propria Dei: videtur enim requirere infinitam virtutem. Arbitror tamen hanc rationem non vrgere, quia duplex immensitas potest distingui, vna per esseotiam, & à se, & hæc est propria Dei: alia autem potest esse vel per aliquid à se distinctum, & accidentale, vel saltem si non distinguatur à re vbicata, erit dependens à Deo, & defectibilis: talis autem immensitas non repugnat creaturæ diuinitus, sicut æternitas, quæ non est minùs propria Dei quàm immensitas; tamen ex liberalitate Dei & per durationem distinctam potuit communicari creaturæ, iuxta probabiliorem opinionem, quòd potuerit esse creatura ab æterno, ita vt hæc tam diu durauerit, & duratura sit quàm ipse Deus: potuit ergo similiter Aogelo concedi vna vel plures vbicationes, quibus constitueretur in tot locis aut spatiis imaginariis. in quibus est ipse Deus: neque enim poteit excogitari maius mysterium in vbicatione vbique, quàm in duratione quandocumque.
12 Adde, etiamsi Angelus esset in hoc mundo vbique, non ideò eum futurum absolutè vbicumque est Deus, qui, vt aliunde suppono, est in spatiis imaginariis.

Vera ratio, cur Angeli non sint vbique.

Probanda ergo est suppositio (quidquid sit de miraculo, aut de alia creatura vbicumque existente possibili) eò quòd Deus de facto non voluerit Angelis dare tam extensam vbicationem, vt ex locis prædictis constat; nec ratio vlla est, quâ persuadeatur, illos esse illimitatos in ordine ad locum, imò ea, quæ de facto Scriptura de eis docet, cootrarium persuadent. Denique non omnis perfectio alicuius creaturæ possibilis tribuenda est Angelis.

Obiectiones diluuntur.

Dices, Angelus non circumscribitur vllo loco, ergo est vbique. Respondeo, *τὸ circumscribi* æquiuocè sumi ab obiiciente, qui ex vno sensu saltat ad alium. Primò enim potest significare idem, quod huc vsque v.g. extenditur ea res, & non vlteriùs, ideóque dici potest eo loco ambienti circumscripta; in hoc ergo sensu, qui pro nobis sufficit, nego Angelos non circumscribi, seu non habere vbi circumscriptiuum. Aliter potest vsurpari verbum *circumscribor* pro re quanta impenetrabili cum altera, & quæ se inuicem tangant secundùm vltimas superficies; & in hoc sensu negatur Angelis vbi circumscriptiuum. At hoc quid ad propositum, vt propterea inferatur illum esse vbique? etiam nostra anima in hoc sensu caret circumscriptiuo; nec tamen puto vllus dicet, eam propterea esse vbique.

13 *Durandus ob hoc argumentum tribuit Angelis vbiquitatem. Reiicitur.*

Dices vlteriùs, Angelus potest vbique operari, ergo est vbique. Propter hoc argumentum Durandus eis tribuit vbiquitatem: cuius sententiam vix ab errore vindicari posse propter loca suprà citata, benè ostendit Suarez disput. 4. sect. 1. num. 10. maximè cùm fide constet dæmones esse cælo pulsos. Durandi argumentum leue est. Primò enim respondetur, Angelum non posse vbique operari simul: vnde enim poterit contrarium persuaderi, & tam ampla ei concedi potestas operandi; potest autem vbique diuisinè, transeat; at hoc non requirit vt simul vbique sit: sufficit enim, si possit successiuè vbique; vt in nobis patet, qoi non sumus vbique simul, possumus tamen vbique successiuè operari. Sed concedamus Durando posse Angelos operari vbique simul; malè inde infert, Ergo sint vbique simul per substantiam suam. Sol enim à quarto cælo ad nos, &, si vis, ad secretiora terræ viscera simul operatur; & tamen non est vbique per præsentiam, sed solùm in quarto cælo. Et hæc sit secunda eius argumenti solutio, quia agens potest operari immediatè in distans, dummodò aliquid operetor in medio, fortè etiam nihil in medio operando; ergo ex operatione non sequitur existentia per præsentiam.

Angeli in quocumque loco possunt diuisiuè existere.

Quartò supponendum, eos posse in quocumque loco diuisiuè existere, quia oec suot vbiqoe, vt supponimus, nec affixi sunt alicoi loco io particulari; nec est vlla ratio, cur aliquis locus illis repugnet, quia cùm sint spirituales, possunt omnia penetrare, ergo.

Nota hîc aliquando à Patribus dici, totum mundum esse Angelorum & dæmonum habitationem; non quia sint vbique, sed quia propter nimiam velocitatem, quasi in momento vbique

esse

esse possuot. quem sensum ipsimet Patres tradunt. vide Suarez suprà à num. 15.

Angeli possunt localiter moueri.

Hinc supponendum Quintò, eos posse localiter mooeri; quia, si non sunt vbique simul & possunt successiuè, ergo possunt ab vno loco in alium transire; quod est formalissimè moueri: id quod multa loca Scripturæ & Patrum manifestè testantur. res est certa, & testimonia omnibus obuia.

SECTIO TERTIA

Quale sit angelicum vbi.

VT ex sect. 1. suppono, etiam in Angelis concedenda videtur aliqua positiua entitas, quâ sint in loco: argumentum enim ibi tactum manifestè videtur id concludere. Quod enim in Angelis aliqui dixerunt, eos esse in loco per voluntatem suam, est omnino falsum: rogo enim, quod est obiectum illius volinionis, qua dicunt, *Malo esse in hac schola quàm in illa?* certè illæ volitiones etiamsi possint esse reflexæ supra se, debent tamen aliud obiectum distinctum habere, alioquio nihil dicerent, nisi *volo me*. quod (vt alibi notaui) videtur omnino imperceptibile, & in præsenti adhuc est durius, eò quòd sine dubio, non obstante ea volitiooe efficaci Angeli, potest Deus efficere ne illa sortiatur suum effectum, & ne ponatur Angelus
15 in eo loco; nec potest intelligi, cur volitio, quæ solùm dicit *volo me*, magis constituat Angelum hîc quàm Romæ; aot, cur magis eum ponat quàm eiiciat è loco: ergo ea volitio non est forma dans esse in loco, alioquin, eâ positâ, non posset Deus impedire ne esset in loco, & deberet aliqnid à se distinctum respicere. Ratio à priori est, quia ea volitio, etiam si sit caussa, seu id quod determinat Angelum ad se mouendum, & ponendum se hîc potiùs quàm ibi, noo tamen est ipsamet positio; imò, quia determinat ad positionem, debet distingui ab ea. Quod non videtur benè consideratum ab huius sententiæ auctoribus. Statuendum ergo vbicationem Angeli aliquid omnino ab eius substantia & volitione distinctũ esse & quidem positiuum aliquid; quale autem illud sit, in hac sectione declarandum erit. Notandum tamen priùs, aliquos auctores dixisse, Angelum esse in loco per suammet substantiam, qui fortè noluernnt negare entitatem superadditam quæ sit vbicatio, sed præcisè Angeli substantiam verè & realiter esse præsentem, & ipsam accipere immediatè denominationem existentis in loco. quod sine dubio verissimum est, vt dixi numero 7. & sequentibns.

Angeli sunt in loco per vbi realiter distinctum.

Ratio à priori, cur per solam voluntatem non possint esse in loco formaliter.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia de vbicatione per operationem.

16 SIt ergo prima sententia Thomistarum quorumdam, quos refert Suarez cap. 4. docentium, Angelum esse præsentem loco per operationem: qui pro se videntur habere D. Thomam, quem tamen Granadus, vt paulò ante vidimus, ab ea sententia vindicat.

Explicatur sententia Thomistarũ, ponentium Angelos in loco per operationem.

Duplex autem potest esse huius opinionis sensus: in vno solùm videtur fieri quæstio de voce, in altero de re; de nomine quidem, si concedant proprium vbi intrinsecum Angelo, & independens à corpore; adhuc tamen dicant, per illud Angelum non dicendum esse in corpore aut loco reali, nisi in illud corpus operetur: sicut licet duò corpora penetrentur diuinitus, & habeant propria vbi, tamen voum ooo dicitur esse in altero; si inquam, hoc dicant, quæstio tota erit de nomine quid scilicet significetur per *τὸ esse in alio*, an sufficiat habere vbicationem io illo, an verò aliquid aliud debeat esse. In corporibus quidem vnum non dicitur esse in alio, nisi quando ab eo sustentatur: vnde licet homo ambiatur aëre, & pedibus tantùm terram tangat, non dicitur communiter esse io aëre, sed in terra; vnde in exemplo allato de corporibus penetratis vnum non dicitur esse in altero, quia non innititur alteri: at inde nec quidem quoad modum loquendi licet inferre, Angelos per operationem esse in corporibus, quin potiùs deberent ipsi Angeli à corpore sustentari: nam in corporibus non dicitur vnum esse in eo in quo operatur; neque enim pictor est in imagine, aut arcularius in assere quem dolat, sed in cubiculo, in quo sustentatur. Ergo Angelus etiamsi operetur in corpus, non propterea debet dici in illo esse, si ad modum loquendi vulgarem attendendum esset. 17

Ibi Angelus esse dicitur, vbi innititur

Pro hac ergo quæstione de nomine dico, in rebus spiritualibus ad similitudinem corporalium nos dicere, Angelum v.g. ibi esse, vbi quasi innititur; ideò, si terram tangat, dicitur esse in ea; si eam non tangat, dicitur esse in aëre; & sic proportione seruata de aliis locis: hoc autem totum independens est ab operatione eiusdem in tale corpus; suppositâ autem nostrâ sententiâ, quòd Angelos habeat proprium vbi independeos à corpore, quod habere deberet, etiamsi nulla creatora materialis existeret, facilè ampliùs declaratur per illud vbi esse in loco, non quidem adæquatè, sed inadæquatè: requiritur enim vlterius ipsius loci existeotia, vnde denomioatio illa est partim intrinseca ab ipsius Angeli vbicatione, & extrinseca partim ab vbicatione & existentia loci, vt vniuersaliter de denominatione similis, fratris, filij, dextri, sinistri, &c. fusiùs docui in Logica. Quoad hoc enim eadem est ratio de existentia Aogeli in loco reali, quæ de aliis, imò in ipsimet corporibus est idem dicendum: nam existentia chartæ in hac mensâ, non solùm ab vbi intrinseco chartæ, sed inadæquatè ab vbicatione etiam mensæ prouenit.

Secundus Thomistarũ sensus & communior.

Secundus ergo sensus, & quidem de re, quem habere potest ea Thomistatum sententia, & videtur esse communior inter illos, est, Angelos non habere aliquod vbi proprium, sed per ipsam operationem formaliter esse in corpore: quorum fuodamentum esse potest, quòd ea operatio sufficiat, & sine illa non benè intelligatur præsentia Angeli.

Reijcitur Thomistarũ sententia ex proprijs eorũ principijs.

Reiicitur tamen hæc doctrina ex propriis Thomisticis principiis, quia ipsi admittunt, in caussis creatis approximationem esse conditionem requisitam ad operandum, imò inde probant, Deum esse vbique, quia non potest operari nisi vbi est. Vnde rectè in præsenti infertur, Ergo priùs natura quàm Angelus operetur in corpus, debet illi esse approximatus; ergo non approximatur illi formaliter per ipsam operationem. Hoc tamen argumentum solùm videtur bonum ex principiis Thomisticis; absolotè verò non puto illud esse efficax: nam quando Angelus mouet se, & simul secum trahit lapidem v. g. operatur aliquid in lapide, vt per se est notum; & tamen tunc pro priori naturæ non supponitur approximetus lapidi propriè; ergo noo requiritur in 18

Angelo

Angelo ptius natura ad operandum in corpus approximatio cum illo. Consequentia est euideus. Probo autem secundam partem antecedeotis, in qua sola est difficultas, quia Angelus pro priori naturæ non supponitur vbicatus; mouet enim se pro posteriori eius instantis, & mutat vbicationem, vt suppooimus. Prætereà ipse lapis non suppooitur vbicatus, quia per eam actionem confertur ipsi vbicatio; ergo Angelus pro priori naturæ ad eam actionem non supponitur approximatus propriè corpori: non enim potest esse vera approximatio, nisi vbi duorum vbicationes dantur inter
19 se indistantes. Confirmatur ex doctrina à nobis in physicis tradita, scilicet, vbicationem seu approximationem non esse conditionem prærequisitam, oon solùm ad productionem vbicationis (in quo omnes conueniunt) sed neque in ordine ad alias operationes: quod contra communem sententiam clarè ibi à me est deductum; ergo ex eo, quòd Angelus operetur in corpus, non infertur, eum pro priori naturæ fuisse approximatum corpori per aliquid antecedens operationem.

Vrgetur.

Adde, fortè Angelum nullam aliam operationem posse habere in corpore, nisi pertinentem ad motum localem; ante quem, vt dixi, etiam in omnium sententia non prærequiritur approximatio. Vnde concludo contra P. Suarez hic lib. 4. cap. 4. num. 4. hoc argumentum simpliciter non esse efficax contra Thomistas, nisi quatenus eorum principiis videtur niti; imò adhuc illi possent limitare eam propositionem vniuersalem cum communi, vt solùm prærequiratur vbicatio ad alios effectus, qui non sint motus.

Aliquorum contra Thomistas argumentum inefficax.

Aliter eamdem sententiam refutant nonnulli, eò quòd Angelus manens intra idem cubiculum potest mutare actus voluntatis. quis id neget? atqui, mutato actu voluntatis, etiam operatio externa mutatur: ergo per hanc non erat Angelus in loco. Patet consequentia, qoia mutauit operationem, & non mutauit locum; maoet enim intra idem cubiculum, ergo.

20 Sed neque hæc ratio sufficienter probat. Primò enim falsum videtur, operationem externam v.gr. ambulandi, variati in se, eò quòd varientur actus voluntatis, à quibus imperatur: nec enim, si dum pergo in templum muto finem, & iam non propter Deum, sed ob curiositatem pergo, eo ipso debeo physicè aliter ambulare; & idem est de omnibus ceteris actibus; ergo licet Angelus manens intra cubiculum mutet volitionem, quia tamen semper retinet vnam quâ vult operari in illud corpus, semper manebit eadem operatio exterior. quòd si dicant arguentes, Angelum cessare ab omni volitione circa actionem, tunc Thomistæ dicent, eo ipso repugnare Angelum manere intra cubiculum, sed nullibi tunc futurum. Secundò respondere possunt Thomistæ, posse succedere aliam actionem omnino similem circa idem corpus, per quam etiam maneat intra cubiculum: sicut in nostra sententia & Patris Suarez, non habet Angelus eamdem numero vbicationem, quoties est intra idem cubiculum & id expresse docent quotquot modos distinguunt. Non enim quoties sedeo de nouo in hac sede, recipio eamdem numero vbicationem, quam olim habui: ergo ex mutatione numerica volitionum Angeli nihil infertur pro præsenti quæstione.

Fortiùs Thomistarum sententia impugnatur & reijcitur.

Meliùs ergo Thomistica impugnatur sententia. Primò, quia aliud est rem esse in aliquo loco, aliud in eo operari. Sol enim (vt suprà dixi) ex sententia etiam eorumdem operatur in visceribus terræ; tamen nullus dixit, solem ibi esse per præsentiam; ergo quando Patres & Scriptura
21 docent, Angelos esse in cœlo, vel in hoc aut illo loco, non volunt præcisè dicere, ibi esse operationem illorum, sed eos ibi esse per essentiam: ergo vbicatio illorum non consistit in eo, quòd ibi operentur vbi dicuntur esse. Confirmatur & declaratur: quia certissimum est, Angelos creatos, & animas Sanctorum esse in cælo, vel in hoc aut illo loco; & tamen nullam ibi habent operationem externam transeuntem, per quam possent ibi constitui: ergo non sunt in cælo per operationem. Patet minor, quia in cælo nihil aliud efficiunt quàm videre Deum; quæ non est operatio materialis aut transiens.

Actio materialis Angelis in cælo empyreo attributa, commentitia est.

Multi hoc argumento oppressi maluêre aliquid inintelligibile gratis fingere quàm cedere veritati; ideò dixêre, Angelos omnes quamdam occultam nobis actionem materialem in cælo empyreo exercere, ratione cuius in eo sint. Verùm rogo, vnde hi tam occultam actionem viderunt? adde, quòd cùm Angeli non videantur esse productiui in corporibus, nisi qualitatis pertinentis ad motum; in cælo autem empyreo talem non producant, non relinquitur aliud materiale quod ab iis efficiatur.

Bannes pro Thomistis responsio reijcitur.

Solutionem verò Banoes, quòd operatio Angelorum in cælo empyreo iuuet ad temperandos fortiores ipsius cæli influxus, benè eo capite 4. Suarez reiicit tamquam improbabilem; tum quia non dedit Deus illi cælo influxus qui debeant corrigi; tum quia quando exeunt Angeli inde, deberent alij loco illorum plus laborare; tum quia in animabus eadem est difficultas, & singulis momentis, quibus nouæ in cælum ascendunt; vel deberet dici, omnes aliis, & ipsis Angelis attemperare suum influxum. quod planè est ridiculum, maximè Primò, quando Christus Dominus cum tot millionibus earum intrauit, vel deberet maxima fieri alteratio in influxibus materialibus cæli. quod non minus absurdum cuilibet apparere debet.

22 Vrgetur eadem difficultas in dæmonibus & animabus damnatorum, item earum quæ in Purgatorio & limbo sont: quas enim actiones ibi transeuntes exercent? non enim dici potest, dæmones omnes laborare accendendo ignem, vt habeant ius hospitij, & maoeant ibi. Quòd si id de dæmonibus dicatur, de animabus certè dici non potest, multò autem minùs de his quæ in limbo sunt, vbi nihil de igne.

Quòd si, relicta sententia, recurratur ad passionem, dicaturque, dæmones esse in inferno, quia ibi patiuntur, facillimè id reiicietur, Primò, quia hoc planè videtur excogitatom ad fugiendam difficultatem, & sine vllo fundamento: quæ enim pro præsenti puncto conueoientia ioter agere & pati, vt per vnum è duobus debeat constitui in loco? Secundò, animæ in limbo nihil patiuntur. Tertiò, dæmones, qui extra infernum sunt, eodem modo torquentur igne, patiuoturque eamdem pœnam, sicut & Angeli boni apud nos eamdem retinent Dei visionem; ergo ea passio non constituit in inferno Angelos quo ad realem præsentiam.

23 Vrgetur denique idem in Angelis custodibus, dum apud nos sunt: non enim semper nobis phantasiam mouent, nec nos corporaliter sustentant; nec credendum est, eos tunc circa nos debere aliqua corpora ventilare. quòd si non faciant,

iam

iam eo ipso non posse nobiscum esse.

Reiicitur magis Thomistarum opinio.

Secundò ratione vniuersali eam doctrinam reiicio: quia, sicut actio ipsa materialis est in loco per vbicationem propriam, & non per ordinem ad aliam operationem (alioquin daretur processus in infinitum) ita poterit etiam ipse Angelus esse in loco independéter ab operatione. Quo argumento adhuc fortiùs vrgentur qui dicunt, Angelos esse in cælo per operationem ipsam visionis beatæ: nam cùm visio, quæ est spiritualis, sicut ipse Angelus, sit in loco independenter ab operatione, poterit etiam & ipse Angelus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Sententia constituens vbicationem in aliquo prævio ad operationem.

Secunda sententia.

Confutatur alia opinio constituens Angelos in loco per applicationem virtutis ante operationem.

Secunda ergo sententia sit, Angelum non esse præsentem loco per operationem formaliter, sed per aliquid illi præuium, id est per applicationem suæ virtutis. Contra hanc fusè P. Suarez cap.5. omissa autem eius impugnatione ab exemplis & caussis materialibus desumpta, efficaciter sic eam reiicio: quia vel hæc præuia applicatio est aliquid realiter distinctum & productum ab Angelo, quo quasi se accingit ad operandum; & tunc iam hoc præuium erit formaliter operatio: & consequenter, dum per hoc constituitur in loco, constituetur per operationem, vt dixere auctores à nobis refutati; vnde etiam eodem modo hi refutandi erunt. Præterquam quòd coguntur processum infinitum admittere, quia si ope-
24 ratio requirit præuiam applicationem, cùm hæc applicatio etiam sit operatio, requiret aliam præuiam, & sic in infinitum; si verò dicatur, eam applicationem virtutis non esse aliquid realiter distinctum ab Angelo, sed formalitatè virtualiter solùm distinctam, ab eo tamen separabilem, non satisfit difficultati; quia (vt paulò antè ostendi) indepédenter ab operatione potest Angelus esse in loco, ergo & independenter ab hac applicatione. Secundò, quia hæc applicatio potuit esse in alio loco, ergo per hanc non determinatur ad hunc potiùs quàm ad alium. Patet antecedens: nam ipsa operatio potuit esse alibi; ergo à fortiori applicatio ad illam.

Absurda sententiam hanc consequentia.

Denique hæc sententia incidit in grauissima absurda: admittit enim vnam formalitatem, quæ cùm sit realiter identificata cum Angelo, realiter tamen potuit abesse ab illo. quod prorsus repugnat, quia realis separatio est signum euidens realis distinctionis; & propterea disp. 28. de voluntate Dei à num. 70. ostendi, neque in Deo posse admitti, actus liberos Dei esse formalitatem ipsi Deo intrinsecam, & quæ simul realiter ab ipso
25 potuerit abesse, vt voluere nonnulli. Quòd si in Deo eam poneremus, coacti principiis fidei, cur in præsenti, vbi tam facilè potest discutri, deducendi essemus ad tales angustias? sed quia contra hanc indistinctam realiter, tamen præuiam actionem, egi alibi fusè, ideò nihil hîc ampliùs dico.

Ex dictis refutabis omnes illos, qui cùm hanc præsentiam Angeli nolint dicere esse entitatem aliquam realem distinctam, aut modalem independentem ab operatione, confugiunt ad diuersa nomina, vt argumenti vim confundant potiùs quàm vllo modo explicent. quod sæpè conuenit his qui modos negant, vt Capreolus in 2. dist. 2. quæst. 1. art. 1. vbi id ipsum præstitit egregiè, vocans eam præsentiam, iam ministrationem, iam præsidentiam, nobilitatem, exornationem, actuationem vel actionem congruentiæ, vel deputationis, & sic in infinitum. Quæ sententia vno verbo reiicienda est, vt in simili dixi suprà, me reiecisse negantes vbicationem distinctam. Rogo enim, quid omnes illæ voces significent, quam entitatem aut realitatem; si enim nullam, ergo sunt inanes termini; si aliquam entitatem, oporteret videre qualis sit, & ad quam seriem rerum pertineat; cùmque nil horum præstetur à Capreolo, per se videtur ruere eius sententia.

SVBSECTIO TERTIA.

Sententia Patris Vasquez.

Qui disp. 188. cap.7. Angelos solùm ponit in loco per vnionem realem cum corpore, quæ- 26
que non respiciat spatium imaginatium, sed corpus reale; adeò vt, quamdiu Angelus manet mihi v. g. præsens, semper retineat eamdem vbicationem, etiamsi ego semper per totum mundum discurram. Idem dicit de anima rationali intra corpus, & de præsentia Christi Domini sub speciebus sacramentalibus. Quoad hanc vltimam partem illum impugnaui breuiter in tractatu de Eucharistia, & totam ipsius sententiam quoad Angelum & animam fusiùs disp.4. Physicæ sect.5. nunc breuiter à priori, quia sicut corpus habet vbicationem, & non per vnionem ad aliud corpus (ne detur processus in infinitum) sed in ordine ad spatium imaginarium, & ad puncta fixa illius; cur non etiam eodem modo res spiritualis habebit suam vbicationem in ordine ad hæc eadem puncta? quoad hoc enim quid diuersum est in spiritu, quod non sit in corpore.

Vasquez per vnionem realem cum corpore Angelos in loco constituens refellitur.

Satisfit obiectioni.

Dices, Corpus habet extensionem, spiritus verò non. Contrà Primò, quia antecedens est falsum: alibi enim ostendi, rem spiritualem posse habere partes extensionis, nec terreor admiratione ipsius P. Vasquez disp. 189. num. 3. contra eas partes, vbi ait, eos qui illas admittunt, etiam dum de Angelis agunt, non obliuisci materialia & corporalia; non, inquam, terreor hac exclamatione, quia spiritus à corpore, non in carentia partium, sed in penetrabilitate differt. Contrà Secundò, ad- 27
misso antecedente, adhuc nihl infertur de vnione ipsius: sicut enim res extensa respondet spatio imaginario extenso, cur etiam res indiuisibilis non respondebit spatio imaginario indiuisibili? Imò in re ipsa materiali hoc idem debet dici: neque enim sola tota manus & per modum totius est in loco; sed etiam quodlibet punctum illius indiuisibile est in loco; illud autem procul dubio respondet spatio imaginario indiuisibili. Idem ergo dicatur de Angelo indiuisibili existente in eodem loco, in quo existit tale punctum.

Vrgetur.

Confirmatur (quod etiam benè notauit Pater Suarez) res extensa non solùm habet vbicationem quâ partes à se distent, sed etiam quâ res tota distet ab alia re distincta; ad quam distantiam v. g. mille leucarum inter me & alium hominem per accidens omnino se habet, quòd ego sim septem vel octo pedes longus, extensus, &c. ergo quoad vbicationem, locationem, dependentiam ab spatio imaginario per accidens omnino se habet ea extensio. Vnde etiamsi lapidis omnes partes diuinitus penetrentur, & reducerentur ad punctum, adhuc distare possent ab altero lapide Romæ existente.

Obuiatur replicæ.

Neque satisfit argumento, si dicatur spatium imaginarium

imaginarium nil eſſe, & conſeqnenter per ordinem ad illud non poſſe vbicationes explicari: nam ſaltem corporum vbicationes in ordine ad hoc ſpatium Vaſquez explicat, etſi nihil ſit, ergo & poterunt angelicæ explicari, licet ſpatium nihil ſit.

28 Aduerte, me etiam ſentire contra aliqnos recentiores, ſpatium imaginarium nihil prorſus eſſe; nec poſitiuum, nec negatiuum, vt ea diſp. 14. Phyſicorum à num. 62. oſteudi. Dixi tamen à nobis illud concipi, vt poſſimus explicare maiorem vel minorem diſtantiam vbicationum, etiamſi in re tales vbicationes prorſus ſint ab omni ſpatio abſolutæ: vnde quoad præſens punctum, & quoad differentiam corporum & ſpirituum, impertinens eſt prorſus ea quæſtio, quid ſit ſpatium imaginarium: cur enim ſicut lapis diuinitus detentus in aëre, etiamſi omnia corpora eum ambientia millies mutentur; non tamen propterea mouetur, ſed ſemper manet in eodem loco. Vnde infertur, Ergo vbicatio illins non pendebat à corporibus ambientibus: cur, inqnam, idem non dicemus de Angelo, poſſe ſcilicet, ſi velit, in medio hoc cubiculo hærere, ſiue venti flent, ſiue non: neqne enim eſt periculnm, vt ab illis rapiatur, & feratur in alium locum, aut è contrario. Aut quis poterit dicere, Angelum, qni Propheram Habacuc ex Iudæa in Babyloniam duxit, non fuiſſe motum localiter, eò quòd ſemper per crinem tenuerit eumdem numero Prophetam, & conſequenter ſemper reſpexerit idem numero corpus reale, ſcilicet eoſdem crines? certè qui hunc Angelnm neget mutaſſe locum, poterit etiam negare & aquilas volare, & omnes alias res locum mutare. Adde, eſto Angeli retineant eadem corpora aſſumpta, vt Raphaël apnd Tobiam, nihilominùs, teſte Scriptura, locum mutant; ergo.

Vbicatio rei non pendet à corporibus eam ambientibus.

Angeli, retentis iiſdem corporibus aſſumptis, locū mutant.

29 Dixi ea diſp. Phyſicæ, hos auctores aliter de vbicationibus ſpirituum quàm corporum opinantes, mihi ſimiles videri Thomiſtis docentibus, indiuiduationem intra eamdem ſpeciem non poſſe conuenire niſi rebus qnantis, ſpiritnalibus verò per ordinem ad res quantas, quod quàm falſum ſit, ex ſuprà dictis conſtat: ex quibus etiam idem in præſenti qnæſtione dicendum eſſe patet; quia ſicut multiplicatio quantitatis non pender ab alia quantitate (ne detur proceſſus in infinitum) ita etiam multiplicatio ſpirituum non pender à quantitate: pari etiam ratione, ſicut vbicatio puncti materiæ non pendet per ſe ab alio loco reali, aut aliis punctis, ſed ex ſua eſſentia punctum materiæ eſt capax talis vbicationis; ita etiam independenter à corpore aliquo erit ſpiritus capax vbicationis. & ſicut mundus eſt in loco ſine reſpectu ad alium mundum, ita Angelos poſſe independenter à mundo eſſe in loco, mihi eſt tam clarum, vt nec leuiter de ea re dubitare poſſim.

Secundò principaliter argumentor contra P. Vaſquez, quia poreſt dari diuinitus Angelus mihi vnitus, & ego in hoc loco, quin Angelus ſit in hoc loco; ergo Angelus non eſt formaliter in hoc loco per vnionem ſui mecum, & per exiſtentiam mei hîc. Conſeqnentia eſt euidens, antecedens autem probo manifeſtè eodem argumento, quo in Philoſophia probaui alios modus, v. g. durationem, vnionem, &c. non vbicari formaliter per vbicationem ſubiecti: nam ſi Angelus ſit mihi Romæ exiſtenti vnitus, & tunc ego ponerer hîc, non propterea formaliter etiam ipſe Angelus poneretur hîc; ſed poſſet Romæ tantùm manere; ergo illum eſſe mihi hîc exiſtenti vnitum, ſeparabile eſt ab hoc, quod eſt & me eſſe hîc, & Angelum mihi eſſe vnitum.

Principale contra Vaſquez argumentum.

Video fortè à P. Vaſquez negandum, poſſe Angelum ſolùm Romæ manere, eo ipſo quòd ego ponerer hîc; ait enim, denominationem vniti eſſe independētem à loco, vnde conatur inferre, quando duo ſnnt vnita, neceſſariò etiam in ordine ad potentiam Dei abſolutam debere exiſtere vtrumque vbi alterum illorum eſt, nec vnum ſine altero poſſe poni in duobus locis. 30

Hæc tamen doctrina, vt apertè rationi contraria, à me reiecta eſt ea diſp. 14. Phyſicæ, & nunc, breuiſſimè declarando æquiuocationem quæ in ipſa videtur committi. Fateor ergo P. Vaſquez; vt dicatur ſimpliciter aliqua res vnita alteri, non requiri hanc potiùs vbicationem quàm illam: vnde vbicumqne ſit vnita; abſolutè dicitur, *Hæc res eſt vnita illi*; aliud tamen poſteà eſt dicere, *Hæc res eſt vnita illi hîc*, ſeu, *Hîc eſt vnio illius rei*. Eo enim ipſo quòd additur illa particula *hîc*, iam coarctatur propoſitio illa prima, quæ non determinabat locum. Exemplum pono manifeſtum ex eiuſdem P. Vaſquez opinione, Angelum ſimpliciter exiſtere in rerum natura, eſt omnino independens à loco; vnde poteſt omni loco carens manere in rerum natura, ideóque, vt dicatur ſimpliciter & abſolutè, *exiſtit*, impertinens eſt locus. At quis propterea inferat, vt dicatur, *Exiſtit hîc potius quàm alibi*, non eſſe neceſſariam aliqnam formam, quâ conſtituatur potiùs in hoc loco quàm alibi? Idem in præſenti caſu contingit. Ratio huius à priori iam eſt inſinuata, quia prædicata abſoluta poſſunt ſæpè per particulas aliquas ita determinari, vt, licet ſine illis verè affirmentur; non tamen cum illis particulis. Sic poteſt nunc dici abſolutè, *Ego ſum viuus*; at non poteſt dici, *Ego ſum viuus Romæ.* 31

Reſponſio P. Vaſquez reiicitur.

Confirmatur euidenter: nam de facto manus eſt vnita animæ meæ quæ exiſtit etiam in pede; & non propterea dici poteſt, *Manus in hoc loco* (deſignando locum pedis) *eſt vnita animæ*; ſeu *In hoc loco eſt vnio animæ & manus.* item actus intellectus ſunt vniti animæ qnæ exiſtit in pede, non tamen propterea exiſtunt ipſi actus in pede; & abſoluta ea vnio ſine dubio eſt independens ab eo, quòd anima ſit in hoc vel illo loco; at cùm poſteà dicitur, *Eſt in hoc loco vnio*, propoſitio ſit falſa quæ erat vera, ſi abſolutè fuiſſet dictum, *Vnio animæ cum actibus intellectus eſt in rerum natura.* Vnde non eſt dubium, quin diuinitus Deus poſſit ponere Romæ meum corpus, non ponendo ibi meam animam, hîc autem animam meam ſimul cum corpore (ſiue dicatur mortuum Romæ, ſiue non, quod ad quæſtionem de voce pertinet, de quo ego iam non curo) ergo Angelus poteſt eſſe vnitus mihi, & ego Romæ exiſtere, quin Angelus ſit Romæ; ergo exiſtentia Angeli Romę aliquid aliud dicit prçter vnionem mecum, & meam Romæ exiſtentiam; illud autem neceſſariò debet eſſe modus, aut, iuxta meam ſententiam, qualitas, quæ in ordine ad ſpatium imaginarium à nobis, vt alibi dixi, explicatur; eſtque indepnedens ab aliis realibus corporibus.

Ad vnionem realem non requiritur eſſentialiter coexiſtentia in eodem loco.

SVBSECTIO QVARTA.

Reiiciuntur aliqua argumenta contra P. Vaſquez, vt inefficacia.

HAnc eamdem P. Vaſquez ſententiam aliter & fusè reiiciunt alij. Primò, qnia non poteſt intelligi, 32

Aliorum

contra Vasquez argumenta. intelligi, quale sit totum resultans ex ea vnione. Secundò, quia omnis vnio videtur ordinari, vt aliqua pars perficiatur; ibi autem nec corpus perficitur, nec Angelus ipse. Tertiò, quia, si duo corpora sine vnione penetrentur, sunt sibi præsentia; ergo vt Angelus sit præsens corpori, non requirit vnionem. Quartò, Deus est præsens creaturis sine vnione, ergo etiam Angelus: non enim dici potest, Angelum ideò habere vnionem, quia est mutabilis: nam ex mutabilitate quidem sequitur Angelum indigere vbicatione superaddita; eam tamen futuram vnionem cum corpore, nullatenus sequitur. Nec item dici potest, Deum fieri præsentem per mutationem aliorum rerum, Angelum verò per mutationem sui: nam hinc etiam solùm infertur, Angelum esse capacem vbicationis distinctæ, at eam futuram vnionem cum corpore, non sequitur. Quinimò denique, quia anima rationalis, priùs quàm vniatur, est vbicata in instanti creationis (debet enim esse approximata materiæ) ergo anima non vbicatur per vnionem sui cum corpore. Quod confirmatur: quia negari nequit, verè Moysis & Eliæ animas apparuisse; & tamen non fuerunt vnitæ corpori; alioqvin fuisset resurrectio vera. Idem est de anima Samuelis, quando apparuit Sauli; ergo animæ rationalis & Angelorum vbicatio non est dependens à vera vnione cum corpore. Hæc illi contra Vasquez. *Anima non vbicatur per vnionem sui cum corpore.*

33 *Ostenduntur non satis efficacia aliorum contra Vasquez argumenta.* Iudico tamen non sufficienter concludere intentum. Ad primum enim respondebitur, sicut per albedinem vnitam homo fit albus, & totum ibi resultans est quid accidentale, ea voce declaratum *albus*; ita eodem modo per eam vnionem resultare vnum quid accidentale, quod respectu Angeli diceretur *locatum*. Poterit quidem replicari, Ergo Angelus erit verum subiectum, & corpus erit forma Angeli. quod est absurdum. Verùm adhuc potest responderi, non omnem vnionem requirere, vt vnum extremum sit subiectum, aliud verò forma: etenim in vnione continuatiua contrarium manifestè cernitur, & in Christo Domino, vbi humanitas vnitur Verbo; non est autem Verbum nisi terminus intrinsecus, ipsa verò humanitas solùm est subiectum respectu vnionis. Ad hunc modum etiam dicet P. Vasquez, neque Angelum esse subiectum corporis, neque hoc esse formam Angeli, sed terminum intrinsecum; respectu verò vnionis Angelum esse verum subiectum, in quo non est vllum inconueniens; neque necessum est ampliùs explicare effectum formalem illius vnionis. Hinc.

Occurritur secundo; Argumento secundo respondetur, Angelum perfici per eam vnionem in ordine ad locum; planè eodem modo quo nos diximus perfici per *Item tertio.* vbicationem absolutam à corpore. Ad tertium respondebit Vasquez iuxta suam doctrinam, in corporibus dari eam præsentiam sine vnione. Pro cuius probatione non fuit opus obiicienti recurrere ad penetrationem miraculosam: nam sine illa hic calamus est præsens chartæ, & tamen non est illi vnitus; & eodem modo de omnibus aliis corporibus. at dicet Vasquez, res spirituales non posse respicere spatium imaginarium, sed corpora realia. Quæ solutio licet bona non sit, non tamen potest reiici, nisi recurrendo ad impugnationes nostras suprà positas.

34 *Satisfit quarto.* Ad quartum de Deo etiam dicitur, illum ratione operationis fieri præsentem essentialiter, vel ex natura sua esse talem, vt sine aliquo distincto fiat præsens; Angelum verò, quia debet fieri per aliquid superadditum, illud autem non potest esse vbicatio respiciens puncta fixa, vt aliunde supponit Vasquez, debere necessariò collocari in loco per vnionem realem cum corpore.

Ad quintum de anima aliàs ego dixi, approximationem non esse conditionem priùs naturâ requisitam ante eius vnionem cum corpore: nam quando anima mouet corpus pro priori naturæ, supponitur vnita: vnio enim est conditio prærequisita ad eum motum vitalem & progressiuum; & tamen non supponitur pro eo priori approximata: nam in eo priori nec corpus nec anima vllam habent vbicationem: eam enim acquirunt eo ipso instanti per eum motum in posteriori naturæ; duas autem non possunt in eodem instanti habere, ergo. Eodem fortè modo potest dici pro priori naturæ, ante vnionem in instanti creationis non præcedere vllam vbicationem ex parte animæ. Et miror, quòd in hoc maiorem inuenerint difficultatem argumentantes quàm in ipso Angelo. sicut enim Vasquez dicit, Angelum pro suo libitu producere posse vnionem sui cum corpore, etiamsi non præcedat approximatus, multò faciliùs explicare poterit, quomodo Deus possit in instanti generationis humanæ eam vnionem producere, etiamsi non præcedat vlla approximatio. patum ergo roboris addit ea instantia. *Respondetur quinto de approximatione.* 35

Relictis ergo his argumentis, reiiciendus est P. Vasquez ex dictis à nobis; quæ maiorem habebunt vim, si ostenderimus, nullam ipsum pro se habere alicuius momenti rationem.

SVBSECTIO QVINTA.

Solutis aliquibus obiectionibus concluditur quæstio.

PRimò ergo posset obiici. Quamdiu res aliqua in altera includitur, vt verbi gratia, vinum intra vas, semper retinet eumdem locum, siue vas illud sit in cellario, siue in foro, &c. ergo Angelus quamdiu est vnitus eidem corpori, semper retinebit eumdem locum. Respondeo Primò, hic iam supponi Angelum occludi corpore, sicut vinum in vase. quod à nobis negatur: dicimus enim non vniri corpori, & etiamsi vniatur, non proptereà in eo contineri. Secundò respondeo: Sicut, licet duo asseres inuicem sint vniti, non sequitur proptereà, si ambo ferantur aliò, vnum tantùm ex illis mutare locum, alterum verò non: vterque enim æquè primò illum mutat: ita eodem modo de Angelo dicendum, etiamsi vniretur corpori, necessariò tamen eo ipso quòd corpus moueretur aliò, Angelum debere habere diuersam vbicationem respondentem diuerso puncto imaginario: nam etiam res inter se vnitæ habent distinctas vbicationes, licet eidem spatio respondentes; aut saltem vnam, quæ immediatè vtramque efficiat. *Argumenta Vasquez pro se diluuntur.*

Ad eam instantiam de vino respondeo, non semper etiam apud homines dici vinum esse in eodem loco: si enim rogo, Vbi habes vinum, respondetur, in cellario; si verò esset in foro, diceretur, non in cellario, sed in foro, etiamsi esset intra idem vas. Quòd si aliquando ob corpus continens dicitur esse in eodem loco, ideò est, quia etiam illud corpus vulgariter censetur locus. At qui philosophicè discurrit, sine dubio dicet, tunc etiam vinum in se mutasse vbicationem, 36 *Respondetur instantiæ de vino allatæ.*

eationem, licet tractum à vase; sicut homo qui ab alio trahitur violenter, etiam motat vbi.

Secundò posset obiici, Si Angeli habeot vbi iodependens à loeo reali, ergo possunt ire pro libitu extra cælum empyreum, cùm tamen Patres supponaot, Angelos semper esse intra mundum. Respondeo, argumentum esse contra Vasquez, qui docet Angelos posse absolui ab omni loco; vnde infertur etiam contra doctrinam Patrum, eos posse non manere in hoc mundo, neque in cælo, siue ulterior vltrà, siue non, de quo nihil specialie io Patribus.

P. Tanuerus disputat. 5. quæst. 2. dub. 2. dubitat circa hoc argumentum, an ex natura rei Angeli possint separare se ab hoc vniuerso: quia, sicut Angelus non potest discontinuare res vniuersi, ita fortè nec se ab illis. Nihilominus tamen probabilius multò est quod docet Soarez, & Alensis ab eo citatus, omnino posse naturaliter, quia nulla est ratio vel apparens ioducens vllam repugnantiam. Quod verò P. Tannerus dicit de separatione, parum vrget: nam io mea sententia ideò res materiales non possunt discontinuari inter se, relinquendo vacuum in medio, quia non est locus vbi ponantur ea corpora: penetratio enim naturaliter repugnat; at in Angelis, quia omnia penetrant, non est difficultas, si exeant, intrent, &c. Vel si vis recurrere ad influentias cæli, vt ratione illorum repugnet discontinuatio corporum, etiam hæc ratio omnino cessat in Angelo, per quem nec deriuantur nec impediuntur influentiæ. nec video quid magis hîc faciat Angelus, quàm in cælo, aut extra, pro continuatione rerum corporearum. Concessa ergo possibilitate ex se, dico, eos de facto non ire extra cælos ad spatia imaginaria, quia esset inutilis & impertinens motus talis; Angeli autem beati nihil operantur nisi ordinatissimè, & propter honestissimos fines. de dæmonibus nullum est periculum, quia non possunt ad cælum empyreum pertingere.

Angeli naturaliter possunt esse extra cælum empyreum in spatiis imaginariis. 37

De facto tamen numquam existunt in spatiis imaginariis.

Secundò obiicies, Si vbi angelicum est independens à corporibus, ergo possunt Angeli magis vel minùs inter se distare, etiamsi nulla corpora intermedia aut extrema, in quibus ipsi sint, absolutè existant. quod videtur absurdum, quandoquidem distantia videtur proprietas corporis habentis extensionem, & partem extra partem.

Respondeo, falsum omnino esse, distantiam solis corporibus conuenire: nam sicut vnum punctum materiæ est extra aliud localiter, cur non possunt etiam duo Angeli indiuisibiles vnus esse extra alterum? vt suprà dixi. Neque est vlla ratio, ob quam possit corpus ab alio corpore distare independenter à tertio corpore; & non possint duo Angeli inter se distare independenter à corpore formaliter per suas vbicationes. vide quæ dixi num. 27.

Satisfit secunda obiectioni.

Angeli possunt inter se distare independenter à corpore.

38 Tertiò & vltimò obiicies, Si Angelus non habeat eam vnionem cum corpore reali independenter ab omni spatio imaginario, non possumus concipere, illum posse transire ab extremo in extremum, non transeundo per medium. quod sine absurdo negari non potest. Respondeo, fortè è contrario absurdum videri, eam virtutem iis concedere, de qua infrà. Iam autem consequentiam eam nego, dicòque minùs benè id posse intelligi in sententia Vasquez quàm in nostra: nam si, licet ea vnio respiciat essentialiter corpus, & corpus Romanum sit hinc distans; potest tamen Angelus iam hîc existens pro suo libitu sibi dare eam vnionem, qua hinc vnitur corpori Romæ existenti, nec requirit præuiam approximationem ad eam vnionem; certè multò meliùs facere poterit eum saltum, si habeat vbicationem omnino absolutam à corpore; quia cùm tunc temporis non operetur circa aliquod corpus, non videtur necessaria approximatio, nec caussa præsupponitur approximata effectui, sed passo; sibi autem ipsi semper est approximatus, ergo multò minùs indigebit approximatione pro vbicatione absoluta à passo seu corpore, quàm pro ea vnione respiciente corpus distans.

Diluitur tertia.

Ex his omnibus constat, Angelum habere suam positiuam vbicationem independentem à corporibus, & respicientem spatium imaginarium, non minùs quàm eam habent res omnes materiales. Neque veritas hæc maiorem probationem exigit quàm præcedentem, his adiunctis, quæ ex Philosophia supra perstrinxi. E quibus, vt ibi dixi, suppono, etiam Angelum nec quidem diuinitus posse ab omni loco absolui. de quo nihil hîc ampliùs.

Manet ergo, Angelum habere vbi positiuum independens à corporibus.

DISPVTATIO DECIMASEXTA.

Cetera quæ ad vbi angelicum desiderantur.

1 MVLTA sub hoc titulo continentur, quæ breuiter sunt expedienda eo ordine quo dubium vnum ex alio emanat.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Angelus sit capax loci extensi.

Status quæstionis proponitur.

PRimò ergo quæritur, vtrùm Angelus occupare possit simul locum diuisibilem, contiguum tamen. Nonnulli, quos D. Thomas quæst. 52. art. 2. reprehendit tanquam non transgredientes imaginationem, dixêre, Angelum, eò quòd in sua substantia indiuisibilis est, non posse etiam nisi indiuisibilem locum occupare. Quos ait ibi sanctus Doctor manifestè deceptos, quia Angelus est indiuisibilis, extra genus tamen quantitatis & situs existens; vnde non est necesse eum determinari ad locum indiuisibilem secundùm situm.

Angeli possunt simul diuisibilem locum occupare.

Communis ergo sententia docet, Angelos posse simul occupare diuisibilem locum. Ego in hac quæstione, sicut in multis aliis similibus, primò discutio, quid sit de conceptu substantiæ spiritualis vt sic; posteà verò secundo loco descendo ad ea quæ his substantiis in particulari ex propria & specifica ratione conueniunt.

2 Dico ergo Primò, non repugnare substantiam aliquam spiritualem angelicam, quæ ex natura sua existere non possit nisi in loco indiuisibili. Et hoc de auctoribus à D. Thoma suprà reiectis. Probatur autem manifestè ea conclusio:

Conclusio Prima. Non repugnat, qui non possit ex natura sua existere nisi in loco indiuisibili.

clusio: nam necessitas existendi in indiuisibili loco non repugnat essentialiter, nec cum spiritualitate, nec cum vi intellectiua, nec cum alio prædicato eius Angeli; ergo non est neganda in ordine ad potentiam absolutam. Consequentia est bona: prima pars antecedentis suadetur, quia spiritualitas non consistit in ea extensione ad locum (imò potiùs multis videtur esse contra conceptum illius:) diuersitas enim rei spiritualis à materiali, iuxta probabiliora principia, consistit in penetrabilitate cum alio per se indiuiduo eiusdem speciei: hoc autem multò meliùs conueniet illi, si indiuisibilem locum occupet, quàm si oppositum dicatur, ergo. Fortè dices, eam penetrabilitatem etiam conuenire puncto materiali: nam si tangatur punctum à puncto, sine dubio se penetrabunt. Respondeo tamen, me alibi docuisse, posse duo puncta quantitatis sibi esse contigua, non tamen penetrata inter se. Quòd si id negetur, tunc addo, repugnare naturaliter vt se duo puncta tangant; quia in omnium ferè sententia naturaliter loquendo, non possunt eumdem indiuisibilem locum occupare duo puncta quantitatis: & in hoc different duo illi Angeli qui possent se omnino penetrare.

Promouetur argumentum. Faciliùs adhuc ea prima antecedentis pars suadetur in sententia aiente, conceptum rei spiritualis solùm dicere negationem partium extensionis: clariùs enim apparet ex conceptu formali rei spiritualis, non sequi eam existentiam in spatio extenso seu indiuisibili. Deni-
3 que in omnium sententia facilè idem suadeo: dicunt enim de facto, pro suo libitu Angelum posse ad punctum indiuisibile coarctari (de quo nos infrà:) atqui ea vbicatio, quam tunc haberet, esset spiritualis, vt supponitur, quia per materialem Angelus non est in loco, & tamen illa numquam, nec quidem diuinitus, esse posset in loco extenso; ergo non est de conceptu omnis rei spiritualis capacitas existendi in loco extenso. Secundò, nec vis intellectiua petit locum extensum, quia intellectio, species, volitio, &c. cùm sint indiuisibiles extensiuè, esse possunt in loco indiuisibili. Denique nullum aliud caput assignari potest vnde id repugnet, ergo.

Non est de conceptu omnis rei spiritualis capacitas existendi in loco extenso.

Dices, Ille Angelus esset perfectior anima rationali; sed hæc potest esse in loco extenso, ergo & ille: ea etenim potentia dicit perfectionem. Obiectio hæc haberet locum contra omnes illos, qui eo ipso quòd vnus Angelus sit alio perfectior, arbitrantibus in omnibus prædicatis debere esse perfectiorem: quam illationem sæpè ostendi esse malam. Vnde breuiter dico, etiamsi Angelus ille esset quoad magnitudinem loci imperfectior anima nostra, posse tamen ex aliis capitibus in independentia omnimoda à materia, ex nobiliori vi intellectiua, &c. compensare & superare illum excessum. Addo, non esse certum, omnes Angelos possibiles diuinitus esse perfectiores anima rationali.

In quo possint Angeli alios excedere, & ab iisdem excedi.

4 Dico Secundò. Neque etiam è contrario repugnat substantia spiritualis indiuisibilis capax loci extensi. In hac conueniunt omnes, etiam illi quos D. Thomas reprehendit: nam de facto Deus est substantia spiritualis indiuisibilis capax loci diuisibilis; item in creatis anima rationalis est indiuisibilis substantia, & occupat locum diuisibilem: tota enim est in toto, & tota in qualibet parte illius. Ratio autem huius conclusionis est, quia nec illa capacitas est repugnans conceptui rei spiritualis, nec aliunde requirit perfectionem infinitam (vt ex terminis constat) ergo potest conuenire substantiæ creatæ spirituali.

Conclusio Secunda. Non repugnat è contrario Angelus capax loci extensi.

Hinc dico Tertiò. Angelis ex conceptu spiritualis substantiæ intellectiuæ nec repugnat capacitas occupandi locum diuisibilem, nec etiam determinatio ad indiuisibilem locum. Quid autem ex propria & specifica ratione eis conueniat, non possumus vllo argumento, nec à priori, nec à posteriori probare: non à priori, quia Angelos non nouimus in se; non à posteriori, quia nec quidem eorum existentiam, vt diximus suprà, possumus aliqua ratione naturali probare; ergo multò minùs eorum existentiam localem; nec ex his quæ Scriptura de eis docet quidquam in hoc puncto infertur. Quod enim fortè aliquando apparuerint in extenso corpore, non probat eos fuisse in toto eo corpore: posset enim dici eos in vno puncto existentes operatos fuisse per totum illud corpus. Quod rursus quidam ait rationem esse, quia, etsi Angelus sit indiuisibilis, habet tamen virtutem existendi in spatio diuisibili: hoc, inquam, non est ratio conclusionis, sed formalissima ipsa conclusio. Nec sufficit, quòd addatur similitudo ex anima rationali occupante (vt diximus) locum diuisibilem: hoc, inquam, non sufficit, quia iam notaui, posse rem simpliciter imperfectiorem esse in aliquo prædicato superiorem; ergo anima imperfectior Angelo potest esse 5
absolutè perfectior quoad capacitatem maioris loci. Vtrùm autem in hoc prædicato etiam excedatur nostra ab Angelis qui de facto sunt, dubium est, stando rationi, quia & ex se potest excedere, & ex se potest non excedere.

Conclusio Tertia. Angelis non repugnat capacitas occupandi locum diuisibilem, vel nec determinatio ad indiuisibilem locum. Quid de facto ex specifica ratione Angelis conueniat, non potest nec à priori nec à posteriori probari.

Relinquitur ergo hæc quæstio decidenda auctoritate Theologorum simul ac Patrum, qui sine dubio persuadent, Angelos, qui de facto existunt, esse è numero illorum qui possunt occupare locum diuisibilem: & licet argumentum ab anima rationali non conuincat, vt dixi paulò antè, est tamen congruentia satis probabilis pro hac materia.

Supposita possibilitate sola auctoritas persuadet, Angelos posse occupare locum diuisibilem.

SECTIO SECVNDA.

An vbicatio angelica in loco diuisibili sit in se diuisibilis.

Secundum dubium ex præcedenti ortum est, quandoquidem Angelus potest esse in spatio diuisibili, qualis debeat esse illa vbicatio, qua in eo constituitur, an diuisibilis habens partes distinctas; quarum vna vni parti spatij respondeat, altera verò alij: an verò formaliter indiuisibilis, sicut & ipse Angelus, respiciens tamen ex se spatium illud diuisibile.

Secundum dubium.

Priùs tamen quàm quæstioni satisfaciam, aduerto P. Moncæum hinc desumpsisse argumentum contra vbicationem Angeli in spatio imaginario absolutam à corpore: illa enim, inquit, nec posset diuisibilis esse, nec indiuisibilis; quia neque esset corpus diuisibile, aut punctum indiuisibile, cui commensuraretur. Hæc tamen obiectio facilè soluitur, quia licet non esset actu corpus aut punctum; posset tamen explicari per ordinem ad corpus, vel punctum, quod ibi poterat esse: neque enim, vt homo dicatur habere duas vlnas in altitudine, oportet vt semper habeat vlnam secum, qua actu illum metiantur. Et miror eum non notasse, sicut Angelus in se independenter à corpore est indiuisibilis, ita posse vbicationem concipi indiuisibilem, esto nullum esset corpus.

6 Dices, etiamsi repugnaret omne corpus, posset tamen Angelus habere eam vbicationem; quomodo ergo tunc explicaretur diuisibilitas vel indiuisibilitas præsentiæ angelicæ? repugnaret enim corpus in ordine ad quod eam Angeli extensionem declararemus. Respondeo. Nos, qui eam vbicationem in se ipsa non videmus, etiam non posse eam in se explicare; non tamen propterea sequitur, ipsam in se non habituram eam extensionem: sicut licet de facto non possemus explicare spiritum, nisi in ordine ad corpus, non propterea sequitur, in se rem spiritualem pendere à corpore. Adde, posse id tunc à nobis explicari per ordinem ad corpus, siue hoc posset esse, siue non, in illo loco, quia corpus solùm tunc deseruit ad excitandas in nobis species diuisibilitatis vel indiuisibilitatis; ad quod non requiritur, vt illud ibi aut in se possit esse, sed per conditionalem impossibilem declarare id possemus; omisso ergo hoc Moncæi argumento,

Non repugnat vbi indiuisibile respiciens spatium diuisibile. Non repugnat etiam vbi habens partes.

In quæstione hac procedo, vt in præcedenti, dicóque Primò, non repugnare vbicationem aliquam indiuisibilem respicientem spatium imaginarium diuisibile: quæ enim in hoc vel apparens esse potest contradictio? Secundò dico, neque è contrario esse repugnantiam in eo, quòd sit alia spiritualis composita, & habens partes iuxta partes spatij cui correspondet; quia (vt sæpè dixi) non desumitur spiritualitas ex negatione partium integrantium; quantumcumque, vt suprà dixi, talem sententiam miretur P. Vasquez; quam autem ex his duabus vbicationibus de facto petant Angeli, dubium est.

Resolutio dubij. Probabilius est, vbicationem Angelorum esse diuisibilem in loco diuisibili. Tannerus contra Vasquez.

7 Probabilius videtur eam esse diuisibilem. ita Tannerus quæstione 2. dub. 2. secutus P. Suarium, qui fusè cap. 17. per totum agit contra P. Vasquez, vt paulò antè dixi, valdè admirantem eos, qui rebus spiritualibus extensionem concedunt: adducit autem ibi Suarez probationes ex vnione humana, quam necessariò dicit esse compositam: quia verò in eo puncto dixi satis multa in libris de Anima, non iudico quidquam hîc repetendum.

Illud solùm addiderim Primò, non fieri efficax argumentum ex vnione ad vbi angelicum (nisi quatenus rectè probatur, rei immateriali seu spirituali vt sic non repugnare extensionem:) nam ea vnio necessariò (vt suo loco vrsi) debet esse extensa; at præsentia angelica potest dici indiuisibilis in se sine magna difficultate, si præcisè admittatur, ad minimum motum Angeli totam mutari, quod præter mutationem nimis frequentem non videtur habere aliud inconueniens. Secundò ideò non benè discurritur ex vnione hominis; quia probabilior sententia dicit, illam esse materialem, vnde cessat totum argumentum: & propterea ego paulò antè dixi, rem hanc esse quodammodò incertam, & vt probabiliorem tantùm defendo sententiam Patris Suarez.

Ratio quæ suadet Angelos habere vbi diuisibile.

Moueor, quia, si semel concedimus rem spiritualem posse esse extensam, certè id de vbi angelico meritò dicimus; ne cogamus admittere, quòd si Angelus occupans totam aream, verbi gratia, velit vel vnicum punctum illius indiuisibile deserere, non possit id præstare, nisi totam
8 præsentiam ad totam aream mutare cogatur. Simili argumento multi hîc nobis aduersarij vtuntur alibi, ad probandum in mari, verbi gratia, subsistentiam esse multiplicem, iuxta multitudinem partium maris; ne cogantur dicere, vna gutta aquæ sola accedente, totum Oceanum mutare subsistentiam: qui dum in Angelo ponunt præsentiam indiuisibilem, quæque tota mutetur, si Angelus existens in vno milliari deserat vel vnicum punctum, certè ipsi deserunt consequentiam doctrinæ. Idem ampliùs ostendo ad hominem contra nonnullos, qui, cùm negent vllam rem spiritualem posse habere partes extensionis; vt tamen probent, dari in Angelis vbicationem distinctam ab operatione, sic argumentantur: Pro priori instantis, quo Angelus mouet lapidem, supponitur vbicatus ante motionem lapidis; ergo non per operationem in ipsum lapidem, nec per lapidis vbicationem. Antecedens probant, quia debet supponi approximatus pro priori naturæ. Scio argumentum non esse bonum, quia, vt suprà dixi, cùm pro eo priori lapis nullam supponatur habere vbicationem, non potest ei esse approximatus Angelus, esto haberet vbicationem, quia approximatio duas requirit vbicationes. Scio, inquam, hoc; iam tamen argumentum proprium contra hos sic retorqueo: Demus Angelum in media area priùs natura vbicatum quàm moueat lapidem, vt supponis, & tamen mouere se pro posteriori naturæ simul cum lapide ad spatium proximum illi medietati (quod procul dubio naturaliter fieri potest) in eo instanti habet Angelus duas vbicationes non totales, quia hoc naturaliter repugnat, ergo partiales; ergo vbicatio angelica est composita ex partibus. Probo tùnc habere duas vbicationes (cetera enim non egent probatione) quia, vt hi admittunt, habet vnam priùs natura ante motum lapidis, qua approximetur, aliam habet, dum se simul mouet cum lapide, habet ergo duas. 9

Occurritur tacitæ quorumdam responsioni.

Fortasse posset aliquis respondere, etiamsi Angelus se moueat simul tempore cum lapide, priùs tamen natura mouere se quàm lapidem, ideóque in eo instanti solùm habere vbicationem, quam acquisiuit mouendo se priùs natura quàm lapidem, & hanc solam vbicationem debere præcedere ex parte Angeli. Sed contrà, pro eo priori naturæ, quo supponitur applicatus lapidi ante motum illius, Angelus est indifferens pro sua libertate, vt moueat lapidem solùm proiiciendo illum extra se per impulsum; vel vt simul se moueat cum lapide illum secum trahendo; quia ad neutrum ex illis motibus est Angelus necessitatus determinatè: ergo ea vbicatio, quæ præsupponitur, non est illa quam acquirit se mouendo, quandoquidem est prior quàm quæ acquisita est per motum; est ergo distincta; ergo in eo instanti sunt vbicationes duæ, sicut suprà intuli. non ergo loquuntur hi consequenter.

Ego non vtor hoc argumento, vt dixi, quia non est necessum, Angelum pro priori naturæ ante operationem ad corpus esse illi approximatum positiuè, maximè ante motum ipsius corporis, de quo fusiùs in Physicis. Solùm ergo hîc argumentor, vt dixi, ad hominem. absolutè verò ex dictis suprà conclusionem probo.

Quidam partialia vbi indiuisibilia, non vnita constituunt.

Posset tamen ei argumento occurri ex doctrina quorumdam recentiorum, negantium ex vna parte rei spiritualis partes extensionis, ex alia verò concedere recusantium eam mutationem totius vbi angelici. Dicunt ergo in omni loco 10 extenso existere per multa partialia vbi indiuisibilia, non tamen inter se vnita; quando autem Angelus nouum spatij punctum acquirit, retentis antiquis vbicationibus, acquirere vnam nouam, eámque amittere quando se coarctat. Nec

reputant

reputant inconueniens, concedere Angelo simul multa vbi partialia non vnita inter se.

Quòd si contra hanc solutionem obiicias, sequi ex illa, si possit Angelus habere multa vbi non vnita, etiam posse habere ea dissita inter se, licet non existeret in medio: quia si non debent vniri, ad quid est necessaria eorum contiguitas; concedere autem posse dari talia vbi dissita, videtur absurdum, vt dicemus infrà, ergo. Si hoc, inquam, obiicias, respondere poterunt sicut in communi sententia, quam trademus infrà, etiamsi omnes partes vbicationis sint inter se vnitæ, non tamen concedi, Angelum posse dilatare suam vbicationem in vnam lineam longam à cælo ad terram; cuius rei ratio independens est à puncto vnionis earum vbicationum; ita etiam posse in præsenti dici independenter ab vnione, non posse ea vbi totalia Angeli esse inter se distantia. Sæpè enim vnitas pendet ab alia vicinia, non tamen vnita sibi. sic ignis non calefacit passum nisi approximatum, non tamen propterea vnitur ei passo; eodem ergo modo dici posset, Angelum non posse eas multas vbicationes habere, nisi vicinæ sint. Et certè defectus vnionis partium valdè vrget difficultatem. Hæc ergo impugnatione omissa.

11 *Reijcitur doctrina ponens vbi partialia non vnita.* Ex dictis suprà facilè reiicitur ea doctrina de vbicationibus totalibus Primò: nam cùm aliunde supponamus, rem spiritualem posse habere partes, non est cur recurramus ad eas vbicationes partiales non vnitas. Secundò, quia (vt alibi dixi eamdem solutionem impugnans) si semel admittantur in Angelo illa partialia vbi contigua, non est ratio, cur negentur ea inter se vniri: quis enim credat, eo ipso quòd vniantur, iam amittere suam spiritualitatem? ea enim vnio perficit potiùs ea vbi quàm minuit perfectionem, nec auget dependentiam vnius ab alia: nam eodem modo potest vna sine altera existere; siue concedatur eas esse capaces vnionis, siue negetur: nec spiritualitas adeò est inimica mutui connexus, vt non possit esse, nisi vbi est illius carentia.

Vrgetur. Tertiò eodem modo ego dicere potero, chartam, siue aquam, habere quidem multas alias quasi partes, quæ videntur habere extensionem, non tamen inter se esse vnitas, sicut de eis vbicationibus angelicis ab his dicitur; quo ergo argumento mihi ostendetur oppositum? certè sola experientia potest nos in hac materia dirigere. At hæc iam cessat, quia nos solùm videmus partes aquæ, seu aquas, vt sic dicam, partiales, vnam iuxta aliam; at vniones non videmus: non secùs ac si oculis intueremur eas partes vbicationis angelicæ, non videremus eas vnitas, quo ergo argumento potiùs rei materiali tribuetur vnio earum partium quàm rei spirituali? ergo, vniuersaliter loquendo, vtrisque concedetur ea vnio. & hæc circa primum dubium.

SECTIO TERTIA.

De magnitudine loci angelici, & an teneatur semper totum illum occupare.

12 Alterum verò ex primo ortum, & ordine tertium dubium est; quandoquidem Angelus potest occupare locum extensum, quanta sit ea extensio, & an omnes Angeli in ea sint æquales. Respondeo breuissimè Primò, de magnitudine eius loci penitus esse nobis occultum; vnde nihil est quòd diuinando hæreamus. Secundò quoad æqualitatem inter Angelos etiam breuiter dico, omnes qui sunt eiusdem speciei videri probabiliùs habituros eamdem capacitatem: sunt enim inter se æqualis perfectionis.

Dico videri probabilius: nam alibi dixi, etiam inter indiuidua eiusdem speciei posse aliquam inæqualitatem in perfectione admitti: nec enim quòd vnus Angelus possit nouem vlnas, alter sesquinonam occupare, esussat diuersitatem sufficientem, vt dicantur esse diuersæ speciei; dummodò in aliis prædicatis conueniant. Secundò dico, etiamsi differant specie, non propterea eos fore inæquales in ea capacitate. Dixi enim alibi sæpè, duas species esse posse æquales in perfectione. quod fosè in libris de Anima probaui. Addo Tertiò, licet vna sit altera nobilior absolutè, non propterea debere etiam in capacitate maioris se exedere. Sicut docent multi, Angelos omnes etiam diuersæ speciei conuenire quoad multitudinem obiectorum cognitorum; differre tamen in modo & perfectione qua illa cognoscunt. Quod idem de spatio locali dici posset, perfectionem scilicet maiorem esse in eo nobiliori modo respiciendi spatium, non in eius magnitudine maiori. Imò Quartò addo, etiam posse ab inferiori quoad punctum spatij excedi superiorem Angelum, licet ex aliis capitibus hic compenset & superet excessum illum; passim enim species minùs perfecta excedit in aliquo prædicato nobiliorem; sic leo in fortitudine hominem, & auis in velocitate vtrumque; & in olfactu canis superat innumera animalia se perfectiora. & res est ita clara, vt non oporteat ei ampliùs inhærere.

Non potest assignari ad quantam magnitudinem loci possit se Angelus extendere.

Probabile est, perfectiorem Angelum habere maiorem capacitatem se extendendi.

13

Hæc quoad punctum consequentiæ dicta sint, an scilicet ex diuersitate specifica, aut scilicet ex maiori perfectione inferatur diuersitas circa magnitudinem loci. Quis verò potest etiam contingere, vt aliqua species perfectior excedat inferiorem in omnibus prædicatis, vel saltem in hoc de capacitate spatij; manifestè inde infertur, dubium omnino esse, an se in hoc de facto Angeli excedant, an non; multò verò magis esse dubium, casu quo sit aliquis excessus, quantus ille: nihil enim in hoc puncto ex Scriptura & Patribus, nec à ratione, vt dixi, ideò nihil penitus in hoc puncto decido. quod non benè, vt sæpè dixi, à multis consideratum est, dum eo ipso quòd Angelus sit perfectior, inferunt eum habiturum maiorem localem extensionem. Concludo ergo rem hanc totam nobis esse occultam, ideò nihil vel cum probabili fundamento dici posse.

Quid de extensione locali Angelorum sentiendum.

Quartum dubium esse potest, an possit aliquis Angelus esse ita perfectus, qui occupare queat totum mundum, imò & omnia spatia imaginaria. P. Suarez cap. 11. obiter tangens hanc difficultatem, putat, quoad capacitatem vniuersi non esse difficultatem, & quoad alia spatia finita; vbi tacitè innuit, in omnibus spatiis possibilibus esse non posse. Ego tamen suprà huic dubio respondi, non videri id repugnare omni creaturæ, etiam quoad omnia spatia possibilia, quia id non arguit infinitatem simpliciter: differret enim à Deo ea creatura vbique existens. Primò, quia non necessariò esset vbique. Secundò, quia id haberet per vbicationem à se distinctam. Tertiò, quòd potuerit non produci, & consequenter nec vibi esse. Confirmo. Non magis repugnat aliquem Angelum petere esse vbique, quàm intellectum cognoscere omnia possibilia. quod contradictionem nullam inuoluere sæpè ostendi; non est

14 *Non implicat Angelum qui habeat capacitatem se extendendi per spatia infinita.*

est ergo, cur id negetur alicui Angelo possibili. Imò addo, etiamsi diceremus, eum necessariò & per suam substantiam esse vbique, adhuc tamen haberet satis quo limitaretur ea perfectio: esset enim essentialiter pendens à voluntate Dei, potentis illum pro libitu suo vel annihilare, vel conseruare. Quod sufficit vt distingueretur à Deo, & consequenter, vt ea perfectio non repugnet creaturæ. Nec potest dici eam distinguendam & non distinguendam à Deo: hoc, inquam, dici non potest, quia nulla ratio efficax adducitur, vt dicatur ea perfectio futura infinita simpliciter in genere entis, & consequenter Deo soli identificanda; ergo nec probatur ea altera pars contradictionis, scilicet, eam creaturam non distinguendam à Deo.

Vtrùm Angelus teneatur occupare totum locum quem potest.

15 Quintum dubium, vtrùm Angelus teneatur semper occupare totum locum quem potest; an verò possit pro suo libitu se in minori ponere. Hac de re fusè P. Suarez cap. 11. à num. 5. probans ex D. Thoma & aliis multis, non teneri ad maximum locum, quia nihil apparet quod inducat hanc necessitatem; & sicut est indifferens ad occupandum hunc vel illum locum, etiam potest esse ad totum quem potest, vel ad partem præcisè illius. Eamdem tenet Tannerus dubio 4. à n. 9.

Suarez non satis consequenter suis principiis hic discurrit.

Videtur tamen P. Suarez discurrere in hoc puncto non admodum consequenter ad ea quæ de voluntatis actibus docuerat; ibi enim probauit, non posse Angelum cessare ab omni actu, imò nec à toto numero sibi possibili, etiamsi posset inter hos vel illos eligere, quia Angelus habendo illos omnes actus non defatigatur, & aliunde sunt magna eius perfectio; ergo non est in potestate ipsius eis carere. Hoc autem argumentum eamdem vim in præsenti contra ipsum mutatis terminis retinere videtur: nam Angelus occupans totum locum suum adæquatum non defatigatur; & ea occupatio ex se est maior perfectio quàm carentia illius, ergo tenebitur semper occupare, quia non est vlla ratio cur se ea priuet.

Nec potest responderi, occupare totum locum esse perfectionem liberam, qua potest pro libitu carere: nam iam ibi petitur principium. ego enim volo probare, non esse liberam, sed teneri ad eam Angelum. quod idem est. Respondetur autem non teneri, quia est libera, quod est perinde dice-
16 re, *Non tenetur, quia non tenetur.* Adde, eodem modo etiam me dicturum de actibus voluntatis, eos scilicet esse perfectionem liberam, imò addo, fortè faciliùs posse inueniri rationem aliquam boni, in eo quòd Angelus non habeat omnes actus voluntatis quos potest; quia scilicet cùm in eis reperiatur formaliter libertas vt ea ostendatur, potest illos omittere; at in carentia vbicationis non exercetur immediatè libertas, ideò non est ibi tam proxima ratio cessandi quàm in actibus voluntatis. Verùm quidquid sit de hac consequentia doctrinæ,

Non repugnat ex se, Angelum esse determinatum ad occupandum semper locum maximum quem potest.

Non repugnat etiam ex se, eum habere libertatem se coarctandi.

Opinor, in præsenti (eodem modo hîc discurro quo in primo dubio) si spectemus naturam Angeli secundùm se, & in communi, non repugnare, illum esse determinatum ad occupandum semper maximum locum quem potest, ita vt non habeat libertatem, nisi ad mutanda æqualia loca: quæ enim in hoc possunt esse duo contradictoria? Secundò etiam dico, nec è contrario secundùm rationem communem repugnare, habere libertatem se coarctandi aut extendendi pro libitu; nec enim in hac indifferentia inuenitur aliquid naturali rationi vel leuiter repugnans. Iam autem quid de facto ex propria & specifica Angelorum existentium natura eis conueniat, stando rationi dubium, si attendantur item, quæ de eis Scriptura docet, etiam est planè incertum: nihil enim in ea de tali extensione aut coarctatione, vnde meritò potuit dicere Scotus, rem hanc esse dubiam.

Argumentum pro libertate Angeli desumptum ab anima rationali non vrget.

Dices, Anima rationalis habet capacitatem eam: iam enim minorem iam maiorem occupat locum pro magnitudine corporis, ergo necessariò est dicendum, etiam Angelum habere eam virtutem: nulla enim potest assignari disparitas, ideò multi eam consequentiam vt valdè bonam iudicant. Respondeo tamen Primò, disparitatem esse manifestam: nam cùm anima debeat informare 17
corpus capax nutritionis & augmenti, necessariò debuit habere eam capacitatem, in qua non liberè, sed necessariò procedit. At in Angelis non datur vlla positiua ratio exigens illam capacitatem se extendendi & coarctandi. Secundò respondeo, etiamsi nos non videremus vllam disparitatem, adhuc consequentiam non esse bonam; quia proprietates illæ, quæ non necessariò infertuntur ex ratione communi, nec item ei repugnant, vt de ea necessitate se extendendi ostensum est, possunt vni speciei conuenire ob particularem eius naturam, alteri verò non; licet nos rationem à priori, vnde ea diuersitas oritur, non videamus.

Standum pro libertate angelica.

Tertiò tamen dico, tum propter auctoritatem communem, quæ eam facultatem Angelis concedit; tum quia iuxta dicta à me in simili de voluntate, quando non ostenditur caussa necessitans, voluntas possidet iura suæ libertatis; & saltem nos pro libertate caussam dicere debemus, licet fortè re ipsa propter occultam rationem fallamur; ideò in præsenti cùm nulla penitus ratio sit, ob quam eis auferre debeamus eam libertatem se extendendi aut coarctandi, videtur illis concedenda.

Obiectiones soluuntur.

Obiicies tamen Primò, Corpus non est indifferens, vt maiorem vel minorem locum occupet. Secundò, Deus etiam est necessitatus ad eamdem semper extensionem retinendam. Tertiò, intellectus non potest non esse in actu adæquato suæ virtuti, licet pro arbitrio voluntatis possit hæc vel illa obiecta cognoscere; ergo similiter Angelus non erit indifferens, vt se ad minorem locum coarctet, licet iam hîc iam ibi esse possit, vbique tamen debebit esse æquè extensus. Patet consequentia; quia non videtur magis necessitatus intellectus ad actum adæquatum, quàm potentia motiua ad vbicationem adæquatam.

Respondeo ad primam instantiam è corpore, 18
fortè in ea supponi falsum: nam corpus est indifferens ad rarefactionem & condensationem, in illa autem plus, in ista minus loci occupat; omissa tamen hac doctrina, quia in meis principiis falsa (eadem enim quantitas nec plus nec minus naturaliter occupare potest) Respondeo, punctum quantitatis non posse naturaliter nisi vnum punctum spatij occupare, quia non habet eam perfectionem rei spiritualis, vt queat esse simul in duobus locis sibi æqualibus, & idem dico de parte proportionali, scilicet non posse nisi aliam sibi omnino æqualem. Hinc fit, vt punctum non possit se extendere, nec item se coarctare: minorem enim locum quàm indiuisibilem non potest occupare, quia non datur. de maiori iam dixi. At respectu Angeli occupantis spatium diuisibile, & maius se, formaliter loquendo, potest esse vis, vt se ad minorem coarctet. Ad secundum de Deo, dico Deum esse incapacem mutationis localis, sicut & omnia alterius, ideóque non posse iam

maius

maius spatium occupare, vel iam hoc, iam illud; Angelus autem supponitur capax mutationis localis, & ex hac parte nulla est repugnantia, quòd possit iam maiorem iam minorem locum occupare pro suo libitu.

Tertia.

Ad tertium de intellectu dico, eo nimium videri probari, scilicet, Angelum esse necessitatum ad efficiendum semper omnia quæ simul potest, quia potentia operatiua iam videtur necessitata quàm intellectus; hoc autem ab omnibus negatur, & est manifestè contra experientiam, quia non mouent Angeli apud nos omnia quæ possunt, &c. non ergo valet argumentum ab intel-

19 *Eidem Secundò respondetur.*

lectu ad omnes alias potentias operatiuas. Hinc Secundò respondeo, eas magis subiacere voluntati quàm intellectum, vt experientia in nobis etiam manifestè ostendit. Ratio disparitatis est, quia (vt alibi dixi) intellectum cessare ab omni cognitione sibi adæquata, nullam habet vtilitatem aut bonitatem, ideóque quoad hoc non potest subiacere voluntati. Angelum verò non necessariò operari ad extra quantum potest, aut iam hunc iam illum locum occupare, iam maiorem, iam minorem, prout necessitas requirit, est valdè vtile & expediens Angelo; poterit ergo quoad hoc subesse potentia motiua voluntatis imperio: sicut enim quando se mouet, non tenetur id facere summa velocitate qua potest, ita nec se ponere vbicumque potest; aliquando enim vt fortiùs in aliquod passum operetur, expediet illum non extendi ad totum spatium, sed solùm ad punctum, aliquando etiam vt vicino alteri Angelo occultetur, &c.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm Angelus possit esse in indiuisibili.

Explicatur status quæstionis.

DVbium hoc oritur ex sect. præced. si enim potest se coarctare, oportet explicare quousque id valeat præstare; vtrùm ad minus & minus semper spatium in infinitum, etiam vsque ad indiuisibile. Pro solutione verò aduerto, posse nos loqui vel in sententiis de punctis & partibus solùm finitis in continuo; si autem dats, vno verbo dicitur, Angelum non posse se in minori & minori loco ponere in infinitum; quia etiamsi sola puncta paulatim deserat, veniet ad vnicum, infra quod non possit se ampliùs restringere, vtrùm autem in solo vno esse possit, paulò pòst dicetur.

20 Si verò loquamur in sententia Aristotelica de partibus & punctis infinitis, si verum est quod suprà diximus, illum scilicet non necessariò se extendere ad summum; videtur etiam dicendum, per partes proportionales posse in minori & minori loco in infinitum se ponere, etiamsi esset ei determinatus locus mediæ leucæ, verbi gratia, infra quem non possit: nam in vna sola parte determinata etiam vnius palmi, quam supra illam mediam leucam, verbi gratia, poterat habere, reperiuntur infinitæ partes proportionales, per quas poterat semper & semper descendere in minus & minus spatium in infinitum, antequam ad illam mediam leucam veniret.

Hinc reiiciendus est Scotus, qui cùm dicat Angelum posse esse in solo puncto, negat tamen eum posse esse in minori & minori: quæ duo (vt benè Suarez notauit cap. 11.) sine dubio pugnantia sunt inter se, quia, si accipiat mediam leucam vna vice, altera quadrantem, altera medium quadrantem, & sic per partes, numquam veniet ad finem, nec ad locum tam paruum, vt in eo esse non possit: nam si potest se ad solum punctum reducere, à fortiori esse poterit in maiori loco. quod ex terminis videtur esse manifestum.

An possit Angelus esse in indiuisibili.

Difficultas ergo tota reuocatur ad hoc, an possit esse in vno puncto, an verò habeat certum terminum, v.g. vnius hominis magnitudinem, infra quam non possit esse, & quanta ea sit. P. Suarez c. 11. quem sequitur Tannerus dubio 4. cum aliis multis ab eo citatis, asserunt, etiam in solo puncto eos posse esse. Fundamentum illorum est, quia 21
cùm Angelus in se sit indiuisibilis, potest consistere totus in indiuisibili. imò, etiamsi sit in spatio extenso, debet tunc in quolibet puncto spatij illius consistere totus; ergo non potest probabiliter negari, eum pro suo libitu se reducere posse ad punctum; quapropter miramur, à Scoto & P. Vasquez difficultatem hanc relinqui sub dubio.

P. Vasquez verò ea dispur. 192. cap. 2. vt magis confirmet sententiam Scoti, quòd scilicet dubium omnino sit, an posset Angelus esse in puncto indiuisibili, aliqua miscet quæ indigent examine:

Sententia Vasquez excutitur.

& in primis ait, si locetur Angelus per operationem, eum non posse esse in loco indiuisibili, quia operatio non potest recipi in solo indiuisibili, ergo nec applicatio ad operandum. quod etiam verum censet de tota superficie indiuisibili. Additque Secundò, etiam agens corporeum, quia per contactum agit, debere in sola superficie indiuisibili tangere aliud corpus, alioquin, si profunditatem tangeret, penetraretur cum corpore; Angelum tamen, quia non potest tactu quantitatis corpus contingere, tactus verò virtutis non potest esse indiuisibilis (operatio enim debet esse diuisibilis) necessariò debere esse in maiori loco quàm punctum aut superficies indiuisibilis sint. Hinc colligit & docet, non posse (nisi per impulsum moueat corpus) in parte etiam determinata esse, sed necessariò debere esse in toto, quia totum mouet, quia nec priùs tempore nec caussalitate mouetur vna pars corporis solidi quàm altera. Vbi Quartò per digressionem probat, Angelum posse imprimere motum in corpore, quia aliter corpus tenere non posset suspensum in aëre; concludit tamen, sine impulsu distincto posse corpus moueri ab Angelo.

Ex hac doctrina reiicit quod dicit D. Thomas, 22
Angelum cæli motorem solùm esse in parte determinata qua motum imprimit; reiicit etiam Aristotelem 2. de Cælo cap. 2. docentem, in motu cæli posse aliquam partem primò moueri, eámque posse esse dextram, nisi motus fuisset ab æterno, quia aït Vasquez, in tali corpore etiam omnes partes simul natura mouentur. Hæc in sententia de existentia Angeli per operationem. Si verò Angelus sit in loco per suam substantiam, ait, non propterea posse esse in puncto; quia, vt notauit S. Thomas, indiuisibilitas Angeli est valdè diuersa ab indiuisibilitate puncti, nec hæ duæ sibi semper respondent. Imò si, quia substantia Angeli indiuisibilis est, posset eo ipso esse in puncto, sequeretur, in puncto semper debere locari, sicut bipedalis quantitas semper sequitur bipedalem locum.

Denique in propria sententia de vnione Angeli cum corpore ait, non posse certò determinari, an Angelus esse possit in puncto, quia non scitur quantam ea vnio sibi vendicet magnitudinem. Hæc ille fusiùs.

SECTIO QVINTA.

Ostenditur etiam per operationem Angelum posse esse in indiuisibili.

23 NOn meliùs totam hanc difficultatem expediemus, quàm per partes nostram sententiam contra Vasquez proponendo.

Vt verò ab hoc vltimo de vnione non expediamus, libenter illi concedo, dubium fore eo casu quantam magnitudinem exigeret talis vnio; neque animus est in hoc puncto ampliùs immorari, quia est quæstio ex falsa suppositione & ratione aliena. Quoad punctum verò primum de vbicatione per operationem iam ostendi, quomodo Angelus in solo vno puncto possit operari, verbi gratia, vnum punctum aquæ mouendo è loco, non motis aliis partibus, in quo nulla est difficultas. Quod verò addit, agens corporeum solùm tangere superficiem corporis moti, Angelum verò necessariò debere tangere etiam partes diuisibiles, omnino displicet. Videtur enim æquiuocatio latere in eo quòd ait, agens corporeum operari per contactum, Angelum non: nam contactus lapidis cum lapide nihil est aliud formalissimè quàm duæ vbicationes vtriusque lapidis sibi contiguæ, neque ibi est alius tactus, aut sensus lapidum, aut quidquam imaginabile; atqui etiam Angelus potest habere vbicationem contiguam lapidi, etiam in sententia Vasquez, si verbi gratia, vniatur alteri lapidi immediato; ergo tam verum & proprium contactum habet Angelus cum lapide quàm lapis cum altero, nisi fortè faciamus quæstionem de nomine, & non vocemus contactum quascumque duas vbicationes contiguas, sed illas quæ sunt corporum. In quo sensu libentissimè fatebor Angelum non habere contactum. At tunc pro præsenti quæstione nihil dicetur per hoc: nam cùm re ipsa (siue dicatur contactus, siue non) corpus non applicetur alteri nisi per vbicationem contiguam, & Angelus etiam possit talem habere, oportet iam ostendere, cur corpus non debeat habere vbicationem nisi contiguam superficiei, Angelus verò parti extensæ, neque poterit recurri iam ampliùs ad eam vocem *contactus*.

Angelus per operationem etiam potest esse in loco indiuisibili.

Reijcitur Vasquez negans Angelum per operationem posse esse in indiuisibili.

24 Similiter reiicitur quod addit de tactu quantitatis, quia ille tactus re ipsa non est nisi solæ illæ vbicationes contiguæ (vt iam probaui) quòd si corpus potest tangi à corpore in sola superficie, à fortiori poterit à spiritu qui subtilior est ad tangendum; ergo ex hac parte non minùs Angelus poterit in puncto solo tangere globum perfectè sphæricum, quàm cum tangit corpus perfectè planum in sententia Patris Vasquez, & vera: ergo Angelus esse poterit in indiuisibili. quòd verò repetit, tactum virtutis non esse indiuisibilem, quia operatio debet esse diuisibilis, iam est reiectum.

Altera pars reijcitur.

Faciliùs autem reiicitur quod addit Tertiò, corpus solidum nec posse priùs natura moueri secundùm vnam partem quàm secundùm aliam; reiicitur, inquam: nam si ego apprehendam baculum in vna parte, illumque traham, sine dubio priùs natura mouebo illam partem quam apprehendi; & quia illa est vnita cum ceteris, & ego non destruo eam vnionem, inde fit vt ceteræ partes moueantur, ideò in fluidis motus vnius non sufficit ad mouendum totum corpus, ... dissoluitur vnio. Vnde sic argumentor euidenter, pono me apprehendere duas partes corporis, solidi vnam, & alteram fluidi, & conari ad me trahere vtrumque corpus; quæro pro priori naturæ; moueóne solas illas partes quas tango, an totum corpus? si solas quas tango, teneo intentum; si omnes, ergo etiam debeo trahere ad me non minùs secundam & tertiam partem corporis fluidi quàm primam, quia primam traho, eò quòd immediatè eam moueo, sed etiam alias immediatè moueo, ergo etiam illas traho. quod tamen apertè est contra experientiam.

Argumentum contra Vasquez.

25 Respondebis, in fluidis me non imprimere motum immediatè in omnes, secùs in solidis. Sed contrà manifestè, quia quòd vnio partium fluidarum facilè cedat, non reddit illas partes incapaces motus immediati: si ergo ego applicatus corpori duro sufficientem habeo approximationem, vt in toto producam motum immediatum, ita applicatus corpori fluido, potero in totum immediatè producere motum: nam potentia loco motiua non scit corpus illud esse fluidum, vel durum, vt propterea se determinet in vno ad producendum motum in sola prima parte, in altera verò in toto. Confirmo Primò: demus, Deum non velle concurrere ad dissolutionem vnionis vnius guttæ à ceteris, si apprehendo eam, & traho, traham ceteras, sicut in corpore solido; at non potest probabiliter dici, meam potentiam loco motiuam ob voluntatem illam extrinsecam Dei, de non dissoluenda vnione fuisse liberaliorem in producendo immediatè motu, & determinatam ad producendum in tota aqua, cùm, si Deus voluisset solui vnionem, non produxissem nisi in vna gutta. Certè non diuinat impetus, quid secuturum sit posteà circa dissolutionem aut tenacitatem vnionis, sed ex se æqualiter imprimit motum, quidquid posteriùs natura sequatur.

Responsio reiecta.

Confirmo id Secundò euidenter: demus, corpori solido esse alligatum aliud corpus; tunc immediatè mouendo primum corpus, traho secundum; & tamen non potest dici, quòd immediatè in priori naturæ produco motum in eo alio corpore alligato: quis enim potentiam loco motiuam meam, aut equi trahentis primum corpus, instruxit, vt aliter ob eam obligationem imprimeret immediatè motum in primo corpore, quàm si non fuisset alligatum? atqui, si non fuisset alligatum, non produxisset pro priori naturæ, nisi pro ea prima parte, ergo neq; de facto imprimet.

Confirmatio.

26 Dices, certum est, hominem in eo instanti reali imprimere motum in totum illud corpus, quia defatigatur totum mouendo magis quàm si vnam partem solam moueret; quomodo ergo constat, non imprimi etiam in illo primo signo naturæ? nam argumenta à me facta non videntur specialiter aliquid de priori instanti naturæ probare magis quàm de instanti temporis. Respondeo, verum esse imprimi motum toti corpori, at id solùm fit quasi remotè & per accidens, quatenus prima pars, quæ priùs natura trahitur, non potest superari à reliquis, quia vnio non cedit; ideò dum primò trahitur ea pars, secundariò mouentur aliæ. Nego autem argumenta à me facta non probasse quidquam de eo signo primo rationis, imò omnia ad id tendebant, vt [illegible] et ostenderem, motum illum primæ illi parti [illegible] essum non fuisse alium, quàm si illa prima [illegible] non ita strictè vnita esset reliquis; per quod [illegible] ego eo ipso quòd posteriùs natura ea vnio

Obiectio.

non

non dissoluitur, cogi motorem etiam imprimere motum ceteris partibus; quem non impressisset, si ad motum primæ partis dissoluta fuisset vnio illius cum ceteris.

Quod per digressionem Quartò docet, scilicet non posse Angelum tenere corpus in aëre nisi per impulsum, reiicietur infrà fusius; & ostendam, Angelum immediatè conseruare posse eam vbicationem, sicut immediatè potest mouendo corpus illi dare eam vbicationem.

Impugnatur ex propriis principiis Vasquez.

27 Ex his verò, antequam pergam vlteriùs ad reliqua ipsius dicta, aduerto, cùm doceat Angelum posse imprimere impulsum in corpus, & ad eum imprimendum videatur supponere non requiri Angelum esse in parte diuisibili (id enim denotant illæ exceptiones, *debet esse in parte extensa, nisi imprimat impulsum*) sequi absolutè, Angelum posse esse in puncto per operationem, v. g. si imprimendo puncto sphæræ impetum illam proiiciat: impetus enim ille in eo puncto productus potest esse talis, vt producat in tota reliqua sphæra alium impetum, eámque moueat. certè hoc probabilissimè dicitur.

Defenditur S. Thomas & Aristoteles.

Ex dictis constat, optimè dixisse D. Thomam, Angelum cæli motorem posse esse in parte vna determinata vbi motum imprimit; iam enim ostendi posse in vna parte priùs natura imprimi, & dependenter ab eo motu & soliditate corporis posteriùs natura trahi ceteras, seu imprimi motum in ceteras. Constat etiam, Aristotelem benè potuisse concipere partem dexteram, seu quæ primò mota fuisset, si motus initium habuisset. quod recidit in eamdem diui Thomæ doctrinam.

Soluitur argumentum probans, in solidis omnes partes moueri simul natura.

Obiicies fortè, in motu circulari non potest intelligi vna pars priùs mota. quod sic ostendo. Ponamus te dicere inceptum motum à parte B, sic argumentor, ea pars B si mouetur, debet certè moueri in locum partis A, quæ alioquin esset vltima: atqui pars B non potest occupare locum partis A, nisi & hæc etiam moueatur: ergo tam citò debet moueri vltima, in cuius locum prima succedit, quàm ipsa prima succedens, ergo non est ibi vnus motus prior altero.

28 Respondeo, obiectionem esse communem omni generationi & corruptioni: nam etiam non potest intrare calor vbi est frigus; & tamen priùs natura, iuxta veriorem sententiam, est ingressus caloris quàm expulsio frigoris. item quando vnum corpus expellit aliud, se in locum prioris introducendo, priùs natura est ingressus huius quàm expulsio alterius. Hinc ad obiectionem in forma respondeo, priùs natura moueri partes B, in quo priori pars A nec mouetur, nec occupat locum, sed præscindit, vt in omni priori ante vbicationem non intelligitur vlla vbicatio in subiecto. Ratio est, quia, sicut diximus in Physicis, aduentus caloris, verbi gratia, est caussa cur expellatur è subiecto frigus; non è contrario egressus frigoris caussa vt intret calor, idcóque priùs natura est caloris ingressus quàm electio frigoris. ita planè in præsenti motus partis B est caussa quòd cedat illi pars A, non verò è contrario. Quòd verò sit caussa, probatum est suprà, dum ostendi, posse ab vna parte motum incipere, & reliquas dependenter moueri. In præsenti enim solùm respondeo argumento, ostendendo ex eo quòd vna in locum alterius intret, non esse necessarium, vt simul natura vtriusque sit motus; id quod aliarum productionum & generationum exemplo & ratione satis ostensum est: sufficit enim, si in eodem instanti reali non reperiantur simul duo contraria. quod optimè intelligitur, etiamsi in eo priori naturæ non sit carentia illius, dummodò nec tunc sit positiua existentia, sed præscindatur ab vtraque. quod non habet in præsenti peculiarem difficultatem.

SECTIO SEXTA.

Quomodo per substantiam Angelus possit esse in indiuisibili.

VEnio nunc ad alteram sententiam, ponentem Angelum in loco per suam substantiam, de qua ait Vasquez, Angelum non necessariò esse in loco indiuisibili; imò putat, si esse possit, eò quòd indiuisibilis sit, necessariò debere semper esse in indiuisibili. quod est absurdum. In qua doctrina duo possunt confundi, quæ sunt inter se valdè diuersa: vnum est, Angelum totum esse in indiuisibili; alterum, solùm esse in indiuisibili. & vtrumque videtur negare P. Vasquez sequi ex eo, quòd Angelus in se sit indiuisibilis. Ad hoc enim adducit notationem D. Thomæ, quòd indiuisibilitas Angeli sit diuersa ab indiuisibilitate puncti. Ego verò dico, si de primo sensu loquamur, necessum omnino esse, etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam, vt totus Angelus sit in puncto, eo ipso quòd in se sit indiuisibilis. Probatur autem manifestè; quia, si occupat indiuisibile, non occupat illud secundùm vnam sui partem, cùm partibus caret, ergo secundùm se totum; ergo, si aliquid eius est indiuisibile, totum debet esse in illo. Quo sensu etiam ipse Deus totus est in quolibet puncto: quia si ibi est, non per partem, ergo totus. Neque id negauit D. Thomas; concedere autem hanc necessitatem existendi in indiuisibili, non est absurdum vllum, sed omnino necessarium in re indiuisibili. 29

Quis sit status quæstionis explicatur.

Necesse est Angelum esse in quolibet puncto totum.

Si verò loquamur de secundo sensu, vt scilicet solùm sit in vno indiuisibili, & non in pluribus, libenter fateor rem esse dubiam, vt & suprà notaui, vtrùm Angelus, eo ipso quòd indiuisibilis sit, possit se ad vnicum solum punctum coarctare indiuisibile; & quoad hoc dixi suprà, sententiam Patris Vasquez & Scoti id in dubium reuocantium probabilem esse. Addo tamen, non rectè doceri ab ipso Vasquez, si posset esse in solo puncto, necessariò sequi debere, semper esse in eo solo: nam sicut ipse dicit, Angelum se posse coarctare ad minorem locum, non tamen propterea tenetur dicere, necessariò semper debere esse in minori: ita eodem modo ego dicerem de loco indiuisibili: Neque ad hoc affertur benè instantia de magnitudine bipedali, quæ semper bipedalem locum occupat: nam illæ partes corporis non possunt se penetrare, ideò non possunt esse in minori spatio, nec se extendere, quia vnum punctum materiæ non potest occupare duo puncta spatij; at in Angelo supponimus capacitatem se coarctandi & dilatandi, quomodo ergo Vasquez infert ex eo, quòd ego dicam, Angelum, quia indiuisibilis est, posse se coarctare ad indiuisibile? quomodo, inquam, infert, *Ergo necessariò se coarctat, & numquam poterit se extendere?* Certè id non sequitur vllo modo ea libertate se coarctandi. Et hæc sufficiant circa eas notationes Vasquez: quæ fusiùs tetigi, vt appareat, quid sit necessariò dicendum

Vtrùm verò in solo puncto possit existere, est dubium.

dicendum in qualibet sententia, & quid possit adhuc in dubium verti.

Ratione magnitudinis quilibet Angelus potest esse in loco.

Quo posito, in primis censeo, ratione quidem magnitudinis, vt sic dicam, ipsius Angeli, nullatenus repugnare eum esse in solo puncto. quod benè conuincit ratio facta à Suario & Tannero: si enim indiuisibilis est, potest; & verò aliter fieri non potest, quin totus sit in puncto, vt paulò antè dixi.

31 *Non repugnat substantia spirituali, vt possit se ad solum punctum coarctare. Nec repugnat substantia spiritualis determinata ad spatium diuisibile.*

Hinc Secundò dico, non repugnare substantiæ spirituali creatæ, vt possit se ad solùm punctum coarctare, & hoc do libenter Patri Suario, Tannero, & aliis suprà; quia reuerà in tali existentia in puncto non possunt vlla ostendi contradictoria. Addo tamen Tertiò, neque è contrario repugnare aliam, quæ sit determinata ad spatium certæ magnitudinis, infra quod nequeat se restringere, etiamsi fortè dilatare se ampliùs possit. Quæ conclusio à fortiori constat ex dictis suprà, vbi ostendi, non esse repugnantiam in aliqua, quæ nec se dilatare nec coarctare posset, sed certam & fixam semper deberet habere extensionem.

Hinc Quartò dico, meritò potuisse Scotum & Vasquez dubitare, an Angeli, qui de facto existunt, sint è numero earum creaturarum, quibus ea restrictio ad punctum repugnet ea propria & specifica perfectione; an verò è numero earum quibus id non repugnet, cùm neque ex Scriptura, neque alia ratione naturali, quidquam in hoc puncto deprehendere possimus.

Probabilius est, de facto posse vtrumque pro libertate Angelorum.

Dico tamen Quintò & vltimò, probabiliorem esse sententiam Patris Suarij, tum propter auctoritatem communem; tum quia in dubiis, quando in contrarium non obiicitur nobis sufficiens ratio, debemus semper in fauorem angelicæ libertatis caussam dicere, vt suprà in simili obseruaui: hìc autem nullum est argumentum, quo vel apparenter cogamur dicere, eos non posse in puncto manere, ergo debemus eis liberum id relinquere.

32 Imò addo, conclusionem hanc locum habere etiam in sententia docente, eos esse in loco per operationem: rectè enim poterit Angelus mouere vnum punctum aquæ, verbi gratia, aut arenæ maris, ergo per eam operationem in rem indiuisibilem esse poterit in loco indiuisibili, vt fusiùs suprà.

SECTIO SEPTIMA.

De loci angelici figura.

Altera è dubio quinto resultans difficultas est, an spatium summum, quod occupare potest Angelus, possit ab ipso ad quamcumque figuram, siue sphæricam, siue quadratam, siue ouatem, efformari, & possit demere de latitudine, & totum illud in vnam longam lineam conuertere. Videtur enim ita fieri posse, quia, vt supponitur ex Euclide lib. 1. demonstrat. 35. omne illud quod potest esse in aliquo loco adæquato, potest esse in æquiualenti etiam alterius figuræ, si talis figura non repugnat locato; atqui Angelis non repugnat qualibet figura, ergo. Aliunde verò, cùm ex vno quadrato solùm bipedali, si conuertatur in longum, possit fieri vna linea, quæ cælum & terram transgrediatur, imò omne spatium etiam finitum, si demus compositionem continui ex infinitis punctis & partibus; sequeretur, Angelum quem-

An possit Angelus spatium summum, quod occupare potest, ad quamcumque figuram efformare.

libet naturaliter ita posse se ad longum extendere, vt cingat totum orbem & cælos ipsos. quæ videtur nimis magna potestas se collocandi in tam distantibus extremis.

Tota hæc res valdè est dubia, quia nec videtur repugnare creaturæ intellectuali vt sic ea vis se dilatandi prædicto modo: non enim propterea sequeretur in ea creatura infinita aliqua perfectio in genere entis, quia, vt dixi suprà, nec quidem esse simul in omnibus spatiis imaginariis, repugnat creaturæ. E contrario item, non repugnat alia, vt ex præcedentibus dubiis constat, omnino determinata ad certam longitudinem aut latitudinem, quæ non possit ex propria sua natura in eo genere maiorem habere, etiam auferendo de alia magnitudine: vbi locum non habet demonstratio Euclidis, quia in ea solùm ostenditur ratione quasi extensionis vnam non esse maiorem altera: at non pertinet ad demonstrationem, vtrùm ex aliquo capite corpori ipsi repugnet hæc vel illa positio; ergo nec ea virtus nec coarctatio repugnat creaturæ & substantiæ creatæ intellectuali. Vnde ergo inferemus, quid ea his duobus Angelo conueniat? 33

Res est dubia, quia neutrum implicat, nec argumenta pro alterutra parte sunt efficacia.

Ex dictis paulò antè consequenter videtur inferri, eos posse, quia, quando non habemus rationem in contrarium, debemus pro libertate Angelorum sententiam ferre. Nihilominùs tamen, quia etiam ibi communis auctoritas stabat pro ea libertate, in præsenti verò Patres videntur supponere, Angelos simul non posse esse in locis valdè distantibus, quod procul dubio fieret, si se ita extendere posset; probabilius etiam iudico, eos non posse se eo modo extendere in longum, sed, si habent pro loco adæquato, verbi gratia, mediam leucam in rotundum, posse eos retinere totam indiuisibilem circumferentiam inter se coniunctam, etiamsi non fiat in medio, vel vnicam lineam rectam solius mediæ leucæ: at vlteriùs se in longum extendere nullatenus posse.

Probabilius est, propter auctoritatem non posse.

SECTIO OCTAVA.

Vtrùm Angelus possit duas habere vbicationes adæquatas, seu esse in duobus locis non contiguis.

Diximus paulò antè, Angelum posse habere vbi extensum, inde iam potest quæri, vtrùm possit pro libitu hìc Pragæ vnam partem, alteram Romæ, aliam Constantinopoli habere; ita vt ex omnibus vnum vbi integretur tam magnum, quàm simul habere potest. 34

SVBSECTIO PRIMA.

Variæ sententiæ.

Aduerto, quæstionem hanc proponi etiam sub aliis terminis, an scilicet habere possit simul duas vbicationes adæquatas. quæ dubitatio duplicem sensum habere potest. Primus est, vt accipiatur τὸ *adæquatum* prout sonat, siue quæ adæquent capacitatem naturalem ipsius Angeli. Quo sensu ex terminis videtur notum, non posse eas habere, imò nec vnam adæquatam, & alteram inadæquatam; quia, si vna adæquat capacitatem naturalem, ergo non relinquit locum pro vlla alia. Poterit tamen diuinitus etiam in hoc sensu duas, tres, quatuórve adæquatas habere, sicut corpus diuinitus poni potest in

An Angelus possit habere vbi non contiguum. Status quæstionis explicatur.

Diuinitus id non repugnat; quæritur, vtrùm naturaliter fieri possit.

in duobus locis sibi naturaliter adæquatis.

Secundò ergo potest accipi τὸ *adæquatum* pro vbicatione, in se quidem totali, seu adæquata, id est non vnita cum altera, licet, si attendatur capacitas Angeli, non sit adæquata. In quo sensu eam vocem accipimus in præsenti; agimus autem de vbicationibus non solùm non vnitis, nec contiguis, sed inter se distantibus: agimus etiam de potentia ordinaria: nam diuinitus etiam omnino adæquatas potest habere, vt dixi paulò antè, non solùm duas, sed & infinitas, si ex alio capite omne infinitum non repugnat.

35 *Caietanus affirmat & alij, dummodò maneat intra sphæram, quam simul potest occupare.*

Caietanus & aliqui apud Suarium cap. 10. n. 4. putant id fieri posse, dummodò maneat Angelus intra totam sphæram, quam simul potest occupare: id est, posse in duobus extremis scholæ, verbi gratia, & non in medio manere, non tamen posse ampliùs se elongare. Hi auctores fortè loquuntur de operatione Angeli, id est, eos posse in locis distantibus operari, & non in medio. id quod omnino verum censeo, dummodò existant etiam in medio; & propterea videntur hi auctores requirere, vt ea duo extrema sint intra summam distantiam quam simul possunt Angeli habere, vt hoc modo existant etiam in medio: nam si in hoc non existant, nihil interest, quòd plùs minúsve distent ea extrema.

Explicatur mens Caietani.

Alij affirmant id fieri posse absolutè.

Alij verò apud Suarium eumdem numer. 9. affirmant absolutè id fieri posse, quia anima informat partes corporis non contiguas, medullam scilicet & sanguinem; ergo potest esse in locis distantibus, ergo & Angelus. Hoc tamen argumentum non vrget; quia, si medulla & sanguis informantur anima rationali, continuantur inter se saltem mediatè, vt in libris de Anima dixi; sicut etiam manus inter se distantes continuantur per medium. Secundò non vrget, quia, vt suprà diximus, malè ex hoc capite discurritur ab anima ad Angelos: nam si in eo casu

36 daretur ea informatio partium dissitarum, proueniret sanè ex necessitate viuentis; at in Angelis nulla est necessitas ponendi vbicationem in partibus distantibus, ergo.

Meliùs possunt Secundò argumentari, quia in talibus vbicationibus simul habitis nulla videtur esse repugnantia, neque inde sequitur aliquid excedens capacitatem naturalem Angeli; imò posset aliquis dicere, maiorem esse perfectionem, Angelum simul posse totam sphæram occupare quàm solùm duos angulos oppositos, non occupato medio: carentia enim vbicationis in medio non est formaliter perfectio, sed imperfectio: atqui potest totam scholam simul occupare, ergo & angulos oppositos, licet non sit in medio. Huius argumenti solutio videatur paulò pòst infrà.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera sententia.

Sententia communis negans, naturaliter Angelos posse esse in locis non contiguis, est probabilis. Difficultas est in reddenda ratione.

Communior ergo & ferè omnium sententia est, Angelum non posse esse in locis distinctis, non contiguis inter se. eius auctores vide suprà apud Suarium num. 10. Ratio difficillimè redditur. Vasquez id probat à simili, quia præter miraculum, quod contingit in Eucharistia in penetratione partium corporis Christi Domini, est etiam aliud nouum, quòd scilicet ponatur sub pluribus & pluribus hostiis, licet nulla hostia sit adæquatus locus corpori Christi Domini; ergo etiam erit miraculum in Angelo, si ponatur in dissitis locis, etiam inadæquatis. Hoc argumentum fusè refutat Suarius à numer. 14 omissa autem eius impugnatione. Primò reiicitur euidenter; quia hinc non redditur ratio conclusionis, sed probatur exemplo, in quo fortè erit eadem difficultas, cur scilicet id repugnet naturaliter. 37

P. Vasquez argumentum reiicitur Primò.

Secundò.

Secundò, quia miraculum illud nouum perinde est, quando hostiæ sunt contiguæ, ac quando sunt distantes; in præsenti autem supponitur, Angelum posse esse in partibus spatij contiguis, licet non in distantibus; ergo ex mysterio Eucharistiæ nihil ad punctum præsens.

Tertiò.

Tertiò, quia etiam in minima hostia partes materiæ corporis Christi Domini occupant locum sibi adæquatum (quod non considerauit P. Vasquez:) nam punctum materiæ non potest occupare nisi punctum spatij; hoc autem occupat etiam sub minima parte hostiæ; vnde quando in altera hostia ponitur, punctum quodlibet materiæ occupat spatia sibi adæquata, scilicet vnum in prima, alterum in secunda. quid ergo mirum, si tunc sit nouum miraculum? id quod etiam esset in Angelo, si occuparet duo spatia sibi adæquata. Quæ responsio etiam habet vim in sententia Aristotelica de punctis & partibus infinitis: nam etiam in ea sententia miraculum Eucharistiæ solùm consistit in eo, quòd duæ partes ponantur, vbi tantùm deberet esse vna: hoc autem non denotat vnam non habere locum sibi adæquatum, sed præcisè alteram esse in eodem. quod est contra exigentiam quantitatis. Vel, si vna pars proportionalis ponatur in puncto spatij, etiam miraculum consistit in eo, quòd duo, quæ constituunt eam partem, ponantur vbi non nisi vnum debebat esse; & reducendo in infinitatem minorem & minorem eam partem, semper venitur ad eam rationem, quòd occupent multa eumdem locum, quem aliàs vna sola occupare debebat. Ratio autem à priori reddi potest ex conceptu ipso penetrationis, quæ in eo consistit, quòd vnum sit simul cum alio localiter; ergo si vnum illud secundùm se & solum accipiatur, habebit locum sibi adæquatum; ergo in Eucharistia partes, si quælibet secundùm se considerentur, locum habent sibi adæquatum. 38 Quòd autem vnica hostia non sit adæquatum spatium toti corpori Christi, non prouenit ex eo, quòd quælibet pars non habeat spatium sibi adæquatum; sed quia quælibet debebat illud habere extra alteram partem quo etiam casu quodlibet punctum non occuparet nisi punctum spatij, quod iam de facto occupat, licet miraculosè existat; quia deberet habere punctum loci distinctum ab eo quod occupat alterum materiæ punctum. idem clariùs ostendo ex eo, quòd corpus Christi Domini in cælo saltem habet extensionem sibi debitam, & occupat locum adæquatum; quid ergo mirum, si miraculum sit, alibi poni siue penetratum, siue non penetratum?

Quomodo Hurtadus Patrem Vasquez arguat inconsequentiæ.

Vbi aduerto P. Hurtadum disputat. 12. Metaphysicæ, sect. 6. obiicere Vasquezio, non consequenter ab ipso negari, posse Angelum esse in locis dissitis, etiamsi non sit in medio; nam si similiter habet vbicationem in aceruo lapidum contiguorum, aut in quatuor hominibus contiguis, illa vbicatio, iuxta Patrem Vasquez, est independens à loco imaginario, & solùm respicit vel lapides vel homines; da ergo, eos homines vel lapides inter se separari, proculdubio manebit 39

Angelus

Angelus in illis, & non in medio; qoia ſolis illis erat præſens, & hæc præſentia pendebat à ſolis illis hominibus, ſiue hîc ſiue alibi eſſent, ergo non loquitur Vaſquez conſequenter.

Quid Vaſquez reſpondere poſſet.

Poſſet tamen Vaſquex reſpondere, etiamſi illæ vbicationes ſolùm reſpiciant eos quatuor homines, ſeu aceruum, & non ſpatium imaginatium, pendere tamen vt à cooditione ad eas ſimul habeodas à contignitate eorum hominum inter ſe; eodem planè modo quo nos dicimus, Angelum non poſſe reſpicere partes ſpatij non contiguas inter ſe. Quoad hoc enim non inuenio ſpecialem difficultatem in ſententia Patris Vaſquez præ noſtra: quòd enim homines illi quibus vnitus erat Angelus, poſſint ſe ab inuicem ſeparare, non auget nec io minimo difficultatem: nam etiam in noſtra ſententia ſont ſemper ſpatia imagioaria inter ſe diſſita, quibus Aogelus quodammodò vniri poſſit per vbicationem; ſicut ſunt quatuor illi homines, quibos in ſententia Vaſquez vnitur per eum modum alium: & ſicut nos dicimus, eis ſpatiis diſſitis non poſſe vniri ob defectum cootiguitatis; ita etiam dicit Vaſquex, eis qoatuor hominibus, cùm primùm ſeparantur, ob eumdem defectum contiguitatis vniri non poſſe.

Hæc notani, vt Patrem Vaſquex oſtenderem in hac ſententia haud deſerüiſſe conſeqoentiam; iam ad probationem communem conclolionis accedamos.

40 Eam probat P. Hortadus ſuprà exemplo animæ, quæ noo informat digitom, ſi abſcindatur, eò quòd ſit diſſitus à reliquo corpore, ergo nec poterit Aogelos ſpatium diſſitum. Hoc argomentum non reddit rationem conclolionis, ſed relinquit eamdem difficultatem in Angelo, & in anima. Secundò, inſtantia non videtur eſſe ad rem, quia etiamſi digitus abſciſſus iterùm applicetor maoui, ita vt ſit contiguus, non informabitur ab anima; id autem non prouenit ex intermedio ſpatio non occupato ab anima, quia nollum eſt: immediatè enim ipſa aoima exiſtit in ptima ſuperficie manus, ergo inde nihil infertur de repugnantia vbicatioois Angelicæ diſcontinuæ: nam Angelus benè poteſt eſſe in rebus diuerſis in ſpecie, in mari, verbi gratia, in terra, ſi contiguæ ſint, eo modo, qoo digitus & manus in caſu poſito. Tertiò, hoc argumentum non eſt bonum; deſumitur enim ab vno ſingulari ad aliud: qui modos argumentandi nullus eſt, niſi quando redditur ratio vnioerſalis vtrique, quæ hîc deſideratur.

Hurtadi ratio, qua probat, Angelos non poſſe occupare locum diſſitum, reijcitur.

Alij Tertiò probant communem ſententiam, quia ex oppoſita ſequeretur, Angelum poſſe eſſe in infinitis locis diſtantibus ſimul quod videtur abſurdum. Sequela patet, quia ſpatium vnius manus poteſt diuidi in infinitas partes; ergo ſi eam magnitudinem loci diuidat in indiuiſibilia, poterit Angelus poni ſimol & ſemel in infinitis locis diſtantibus; id quod videtur eſſe contra communem ſenſum Theologorom & Patrum; ergo non eſt eis concedenda ea capacitas. Reſponderi tamen adhuc poſſet pro oppoſita ſen-

41 tentia, hoc abſurdum non ſequi in ſententia Zenonis de punctis finitis; & licet in Ariſtotelica ſequatur, nondum oſtendi, cur id debeat reputari abſurdum, quandoquidem ſuprà dixi, non eſſe contra conceptom creaturæ, occupare etiam omnia loca poſſibilia.

Aliud argumentum reijcitur.

Dices, Non poteſt ſucceſſiuè fieri ea diuiſio infinita. Benè; ergo etiam in ſententia Ariſtotelica non ſequeretur, Aogelum poſſe eſſe in infinitis locis; & conſequenter ceſſabit abſurdum illud. Adde, licet non ſocceſſiuè ſimul, tamen vnico momento ſe ponere in eis locis etiam diſtaotibus, quaodoquidem non teneretor tranſire per medium, non videtur habere vllam repugnantiam.

Obiectio.

Replicabis, Ergo eſſet infinitæ virtotis, ſi poſſet ſe in infinitis locis ponere. Reſpondeo, non oſtendi ab obiiciente, cur magis inferat, virtutem infinitam habere eas partes vbicationis diſſitas inter ſe, quàm habere eas vnitas, cùm tot ſint in vtroque caſu: atqui ſimul contiguas habet infinitas; ergo poteſt diuiſiuè ſeu diſtantes etiam habere infinitas, nec ideò infinitus erit. Denique P. Suarex probat concluſionem auctoritate Patrum, qui dicunt, Angelos non poſſe eſſe ſimul in locis diſtantibus; quia id videtur excedere capacitatem naturalem creatoræ.

Reſpondeo.

Suarez probat auctoritate Patrum.

Ego in hac qoæſtione diſcurro eodem planè modo quo in præcedentibus. Et Primò dico, hunc modum exiſtendi in locis diſſitis, & non in medio, non videri excedere capacitatem creaturæ, quia non ſeqoeretur inde immenſitas propria aut infinitas aliqua in creatura, vt ex ipſis terminis manifeſtè conſtat; vnde poteſt eſſe diuinitus aliqua creatura, coi id conueniat etiam oaturaliter; imò & ſuprà dixi, non repugnare creaturæ, eſſe in infinitis ſpatiis omnia implendo.

Eſſe in locis diſſitis, & nō in medio, non excedit capacitatem Angeli.

Secundò dico, etiam non eſſe vllam repugnantiam in eo quòd ſit alia creatura, quæ ex propria ratione ſpecifica nequeat habere diſtioctas vbicationes, ſiue hæc ſit maior, ſiue minor perfectio, quàm illas habere coniunctas; quia etiam in hoc nolla protſus eſt contradictio: neque licet inferre (vt ſæpè diximus) Aliqua creatura poteſt habere eas vbicationes diſſitas, ergo omnis poteſt habere eas: item neo infertur, Ergo hæc quæ de facto exiſtit etiam poteſt: eſt enim argumentum à ſingolari ad aliud ſingulare indiuiduum, quod nullam habet vim. 42

Poteſt eſſe Angelus, cui ex ſpecifica ratione repugnet naturaliter eſſe in locis diſſitis.

Dico Tertiò, propter communem auctoritatem & Patrum doctrinam, probabilius multò eſt, Angelos qoi de facto exiſtunt, eſſe è numero illarum creaturarum, quæ non poſſunt habere vbicationes diſſitas. Vnde reddimus pro ratione ipſam naturam angelicam, non quidem experientiæ cognitam, ſed auctoritate; quæ, vt etiam alibi ſæpè dixi, in quæſtionibus de facto, id eſt, an hoc vel illud ſit à Deo productum, magnam habet vim.

Probabilius eſt, ob communem auctoritatem, Angelos de facto non poſſe eſſe in locis diſſitis.

Hinc facilè reſpoodetur ſecundo argumento contrariæ ſententiæ. Primò enim dicimus, Tranſeat, eſſe aliquid maios, totam ſimul ſcholam occupare, quàm ſolos duos angulos diſtantes, adhuc nego bonam eſſe conſequentiam: *Poteſt eſſe Angelus ſimul in tota ſchola, ergo & in duobus angulis ſolis diſtantibus*: nam ex propria & ſpecifica natura poteſt aliqua res eſſe determinata ad id quod perfectius eſt, vt in intellectu etiam aduerſarij fatentur: licet enim maior perfectio ſit cognoſcere omnia quæ poteſt ſimul quàm aliqua, aut nihil, non valet; *Poteſt intellectus illa omnia cognoſcere, ergo, & ceſſare à cognitione illorum.* Eſſet quidem hæc booa conſequeotia, ſi in exceſſum perfectionis, & non in propriam & ſpecificam naturam intellectus, id reduceretur. 43

Reſpondetur argumento in contrarium adducto.

Secundò reſpondeo, Licet & intra ſpatium connatorale Angeli non maior perfectio ſit, ſimul eſſe in tota ſchola, quàm in ſolis angulis; quia tamen, ſi ſemel hoc concedimus vt poſſibile, ſequitur

Secunda reſponſio.

ſequitor euidenter, poſſe Angelum id ipſum habere, etiamſi anguli illi infinite diſtarent: ſi enim ſemel non exiſtit in medio, parum eſt, quòd medium illud ſit paruum, magnum, vel infinitum; poſſe autem Angelum eſſe ſimul in locis valdè diſtantibus, v. g. Romæ, Pragæ, Babylone, etiamſi non occupet niſi minus ſpatium, quàm dum eſt in tota ſchola; certum eſt maioris eſſe perfectionis, & magis eſſe expetibile, quàm præciſè eſſe Pragæ, licet totam occupet ſcholam; ergo eò quòd Angelo concedimus virtutem vt ſimul ſit in tota ſchola, non propterea debemus etiam concedere hanc maiorem perfectionem, vt poſſit ſpatium ſcholæ quaſi diuidere per loca valdè inter ſe diſtantia. Et hæc ſit ſimul ſolutio argumenti, & probatio concluſionis noſtræ, quia non debemus ſine fundamento, & contra communem auctoritatem, multiplicare tantas perfectiones in Angelo.

SECTIO NONA.

Vtrùm duo Angeli poſſint ſimul eſſe in eodem loco.

44 DVo vel tria ſub hoc titulo in dubium verti poſſunt, omnia tamen facilia, ideò breuiter expedienda. Primum eſt, an duo Angeli poſſint ſimul reſpondere eidem loco, ſeu eidem ſpatio imaginario, ſiue id fiat per vnam, ſiue per duas vbicationes. D. Thomas quæſt. 52. art. 3. negat, eò quòd Angelus ſit in loco per virtutem & continentiam corporis, vnde duos ſimul eſſe repugnat. Diuus verò Bonauentura in ſecunda, diſt. 2. part. 2. art. 2. & alij apud Tannerum dub. 5. aliam reddunt rationem, quòd ſcilicet rectæ diſpoſitioni totius vniuerſi videatur repugnare ea penetratio. Caietanus verò, Ferrarienſis, & alij apud Tannerum limitant ibi eam D. Thomæ doctrinam, vt non excludat caſus extraordinarios, quando Angelos vult partialiter concurrere. Alij denique apud Suarium diſtinguunt mirabiliter inter modos eſſendi in loco perfectè, imperfectè, adæquatè, inadæquatè.

Duos Angelos eidem loco ſimul poſſe reſpondere negat S. Thomas.

Concluſio tamen eſt, omnino eos poſſe eſſe ſimul. ita Suarez, Tannerus & omnes ferè à Societate, cum aliis quos refert Tannerus ſuprà. Er quidem in meis principiis de conſtitutiuo rei ſpiritualis videtur concluſio per ſe nota: nam, cùm ſpiritualitas conſiſtat in penetrabilitate cum alia quacumque re in ordine ad locum, neceſſum eſt, 45 Angelos qui ſunt omnino ſpirituales, poſſe ſe penertare. Quæ concluſio locum habet, etiamſi dicamus Angelum eſſe in loco per operationem, prout ſenſit D. Thomas: nam in idem paſſum poſſunt naturaliter duæ cauſſæ partialiter concurrere. Præterea poſſunt duo in eodem loco diuerſos effectus efficere: ſic diabolus poteſt ſimul in intellectu aut phantaſia excitare ſpecies ad peccandum, & Angelus Coſtos ad benè operandum. Quod verò obiiciebatur de vniuerſi ordine, non eſt magni momenti: nam oi do vniuerſi ſolùm eſt reſpectu rerum materialium, quæ impenetrabiles ſunt; & ſi in eodem loco ponerentur, cauſſarent vacuum, impedirentque influxus cæleſtes, &c. iuxta varias rationes, quæ contra vacuum afferuntur; at in ſubſtantiis angelicis non magis ille ordo turbatur per hoc quòd ſimul ſiot duo, quàm ſi vnus eſſet extra alium.

Vera concluſio eſt, eos poſſe eſſe ſimul.

Soluitur obiectio deſumpta ab ordine vniuerſi.

Nec probabile puto, quod aliqui dicunt, bonos cedere ſibi ob reuerentiam, nec vllum eſſe magis intra locum alterius: in quo enim reuerentia illa conſiſtit, vel in quo impedit vnus alterum, vt propterea debeant ſibi loco cedere? certè non magis impediuntur intra ſe quàm Deus intra nos, & intra Angelos omnes, nos & illos impediat, aut impediatur ab illis. In cælo, propter maiorem ornatum & maieſtatem, cenſet P. Suarez eos ſemper occupare diſtinctum locum. Mihi tamen adhuc id videtur dubium: ſi corporalibus illi videndi eſſent oculis, omnino crederem, neceſſum fore vnum eſſe extra alium, quia oculi corporales obiecta inter ſe penetrata non ita diſtinguere poſſunt: at cùm Angelorum loca diuerſa non tam debeant eſſe propter ipſos, quàm propter intuentes; cognitio autem ſeu intuitio ſpiritualis non curet vllo modo eam in eodem loco coëxiſtentiam, vt in exemplo de Deo & ipſis Angelis conſtat; non video, cur etiam in cælo ea ſeparatio locorum requiratur. Res ergo hæc planè eſt dubia quoad ſactum. 46

Suarez cenſet ob maiorem ornatum nũquam eſſe in eodem loco Angelos de facto; id tamen eſt dubium.

Circa alias verò opiniones de exiſtentia in loco perfecta & imperfecta, adæquata & inadæquata, benè diſcurrit Pater Suarius ſupra, oſtendens, eſſe eos terminos pro præſenti quæſtione impertinentes: nam cùm ſubſtantia Angeli ſit indiuiſibilis, ſi realiter ſemel eſt in loco, debet eſſe tota, & conſequenter perfectè & adæquatè: non enim in exiſtentia locali eſt magis & minùs. Iam autem non diſputamus, quantum loci quilibet Angelus deberet habere. Addo ego, fortè in hoc ſenſu locutos fuiſſe hos auctores, vt ſolùm admitterent duos Angelos non poſſe in eodem loco, niſi ſemper media aut aliqua ex parte vnus deberet eſſe extra alium; & hoc vocare potuerunt, *inadæquatè & imperfectè duos eſſe in loco eodem*; nec fuiſſent abs re hi termini. At reiiciendi ſunt ex paulò antè dictis; quia ſi media ex parte ſe poſſunt penetrare, etiam totaliter: nec enim ſpiritualitas, nec vllus alius effectus requirit eam inadæquatam poſitionem extra ſe. & de hoc nonnihil in ſecundo dubio.

De exiſtẽtia eorũ adæquata & inadæquata benè P. Suarez.

Eſt ergo ſecunda difficultas, vtrùm duo eſſe poſſint in loco adæquato, id eſt, vt quilibet occupet quantum poteſt; & tamen ambo in eodem ſint ſpatio, & nec plùs nec minùs vnus quàm alter occupet. Quæſtio hæc non habet aliam difficultatem, quàm, vtrùm ſint duo Angeli, qui æqualiter ſe poſſint extendere. de quâ difficultate egi ſuprà breuiter, dixique, non rectè à P. Tannero, Suario & aliis communiter ſupponi, Angelum, eo ipſo quòd perfectior ſit, poſſe ſe ad maius ſpatium extendere: nam, vt oſtendi ibi, & alibi ſæpè, non quælibet res perfectior ſimpliciter debet in omnibus prædicatis eſſe perfectior altera: ſufficit enim ſi vel in vno. imò dixi, non repugnare Angelum aliquem ſimpliciter minùs perfectum altero, poſſe tamen maiorem illo habere locum: ſicut leo ſimpliciter minùs perfectus eſt homine, & tamen in fortitudine longè eſt homine ſuperior. Tandem nunc addo contra Tannerum, hanc quæſtionem ex alio etiam capite non pendere ab eo quòd dari queant duo Angeli eiuſdem ſpeciei: nam etiam duæ ſpecies diuerſæ æquales eſſe poſſunt in perfectione; ergo etiamſi omnes Angeli ſpecie differrent, poſſent eſſe duo, qui æquè magni loci capaces eſſent. Vnde concludo, probabiliſſimum eſſe, etiam in eodem adæquato loco duos ſimul eſſe poſſe: & quia probabilius eſt, multos eſſe eiuſdẽ ſpeciei, & omnino ſimiles ac æqualis virtutis, etiam in ordine ad locum; & quia etiam inter diuerſos ſpecie poteſt probabiliſſimè admitti ea 47

Vtrùm duo Angeli poſſint ſimul eſſe in loco adæquato.

Valdè probabile eſt, poſſe duos in eodem loco adæquato.

ea æqualitas, ficut fuprà dixi, ab ipfo Suario & aliis; in intellectu omnium etiam inæqualium admitti æqualitatem quoad obiecta naturalia cognofcibilia, non video hîc vllam rationem dubitandi.

48 Tertia ergo difficultas effe poteft, an per eamdem vbicationem duo poffint effe in eodem loco. Nonnulli recentiores vt omnino certum, & quafi extra controuerfiam fupponunt, Angelos duos non poffe habere idem vbi intrinfecum, eò quòd vbi identificetur cum re, & folùm modaliter ab ea diftinguitur; vnde inferunt, ficut duo Angeli inter fe non poffunt realiter identificari, ita neque vnum modum poffe cum vtroque. Cui fententiæ fubfcribit Pater Tannerus num. 3. Hæc tamen ratio nullo modo fubfiftit, quia (vt alibi notaui) diftinctio modalis in ratione diftinctionis tanta eft, quanta omnis alia; & tam realiter ego non fum mea vbicatio, quàm non fum mea quantitas & intellectio. Dicitur autem ea diftinctio modalis, eò quòd vnum extremum eft modus, quod ad rationem diftinctionis per accidens fe habet; modus autem ideò præcisè dicitur, quia nec diuinitus feparari à fubiecto poteft. Vnde colligitur manifeftè, vt vna vbicatio feu modus fit in vtroque extremo, non requiri vt vtrumque extremum inter fe identificetur; fed fufficere vt ea vbicatio ab vtroque ita pendeat, vt nec diuinitus fine vtroque effe poffit, vt in vnione recepta in vtroque extremo iuxta communiffimam fententiam manifeftè patet: non enim propterea identificantur inter fe materia & forma, eò quòd recipiant eumdem vnionis modum.

Nonnullorum recentiorum opinio reiicitur.

Modus tam non eft idem cum fubiecto, quàm qualibet alia res diftincta.

49 Et miror, quòd hi auctores non intulerint ex eâ identitate, ficut repugnat aliquid feparari ab eo quod fecum identificatur, ita etiam repugnabit hominem vel Angelum feparari ab hac vbicatione v.g. quia cum hac realiter identificantur: quæ confequentia effet bona, fi ea ideotitas effet vera, vt videntur fupponere hi Doctores.

Refpondeo ergo quæftioni Primò, ex fe non repugnare, duo fubiecta vbicari per eamdem formam: quæ enim in hoc effe poteft contradictio? eo autem cafu, fi vnum fe vellet mouere, deberet neceffariò alterum amittere, etiam illam numero vbicationem, quia non poffet manere in fubiecto inadæquato. Loquor etiam in communiori fententia docente eam effe modum: nam etiam idem modus ex natura fua poteft refpicere duo fubiecta inadæquata. fic vnionem eamdem pofui alibi in materia & forma. In mea enim dicente, illam effe accidens reale, nullum eft dubium, quin poffit fimul inadæquatè in duubus fubiectis recipi.

Nō repugnat ex fe, duo fubiecta vbicari per eamdem vbicationem.

Secundò tamen dico, probabilius videri, Angelos non habere virtutem ad eiufmodi vbicationem producendam, fed quemlibet debere fuam diftinctam habere, etiamfi in eodem loco extrinfeco fint. Ratio à priori non facilè reddetur: nam, vt dixi, contrarium non repugnat fimpliciter alicui creaturæ; à fimili tamen de aliis formis rectè videtur fuaderi: nam Angeli non funt indifferentes, vt duo durent per eamdem durationem, aut eamdem in vtriufque intellectu & voluntate intellectionem aut volitionem, quâ ambo reddantur cognofcentes & amantes producant; imò in Phyficis dixi, etiam materiam & formam, quæ tamen inter fe connexæ funt per eamdem vnionem; non tamē reddi durantes aut vbicatas per eamdem durationem & vbicationem, fed quamlibet habere fuam propriam. Ratio etiam poteft effe, quia, ficut quodlibet fubiectum eft ex fe abfolutum ab aliis, ita etiam debet informari connaturaliter formis tam accidentalibus quàm modalibus, etiam abfolutis, vt fic in formis ipfis cum fubiecti natura fit ea conformatio quæ poteft effe. 50

Probabilius eft, Angelos non habere virtutem ad eiufmodi vbicationem.

Probatur à fimili.

Probatur ratione.

DISPVTATIO DECIMASEPTIMA.

De motu angelico.



EXPLICATIS his quæ ad vbicationem angelicam fpectant, agendum eft de motu, quo eam vbicationem acquirere & amittere poteft.

SECTIO PRIMA.

In quo confiftat motus localis Angeli.

1 PAter Suarez à cap. 12. per tria fequentia difputat, an Angelus, dum fe mouet, mutetur intrinfecè, an folùm id fiat per denominationem extrinfecam, vel per operationem. Hanc tamen quæftionem ego cenfeo, fuppofitis fententiis de modo quo Angelus eft in loco, facillimam effe, nec operæ pretium videri immorari aut impugnando aut referendo varias fententias: nam omnes confequenter difcurrant ad propria principia de vbicatione angelica, nec refutationem merentur, nifi quâ parte mala fupponunt principia; ideò, refutatis fuprà eis principiis, iam nihil aliud teftat hîc dicendum.

Pater Suarez quomodo inquirat de motu angelico.

Difcurri hic debet fecundùm principia propria cuiuflibet.

Quod breuiffimè fic oftendo: nam qui dicit, Angelos effe in loco per operationem in corpus, cùm operatio feu actio non recipiatur in agente, fed in paffo, neceffum eft vt dicat, Angelos non moueri, nifi mutando actionem in corpora, & confequenter in fe nihil recipiendo, fed folùm per denominationem extrinfecam.

Quid dicendum, fi Angeli fint in loco per operationem in corpus.

Qui verò cum P. Vafquez diceret, Angelum non effe in loco nifi per vnionem realem cum corpore, & quidem independentem à fpatio imaginario, eo ipfo debebit dicere, manente eadem vnione, etiāfi corpus moueatur: vt fi nauis feratur in Indiam, Angelus verò non deferat vnionem ad illam fine vlla mutatione intrinfeca, Angelum tunc dicendum motum denominatiuè & extrinfecè, intrinfecè verò & in fe non effe motum. Quòd fi verò è contrario fluente aqua Angelus velit non retinere vnionem cum eadem numero, fed in eodem loco, tam cum hac, iam eum fuccedente, tunc Angelus mutabitur intrinfecè propriè; quia mutauit vnionem, quæ fibi erat intrinfeca, licet denominatiuè dicatur femper refpondere eidem puncto fpatij imaginarij. Hæc confequenter docuit Vafquez, & meritò, fuppofito eo principio.

Secundùm fententiam P. Vafquez quomodo refpondendum

Videntur tamen aliqui contendere, etiamfi detur ea vnio, non poffe tamen Angelum, nec quidem per accidens, moueri, nifi in fe mutetur intrinfecè; quia etiam corpus quafi inclufum in altero, quòdque non mouetur nifi ad motum alterius, acquirit tamen in fe propriam vbicationem intrinfecam: & eodem modo, quando 2

Alia quorūdam explicatio.

Chriftus

Christus Dominus ad motum specierum mouetur, etiam acquirit in se nouam vbicationem intrinsecam; ergo pari ratione Angelus, etiamsi per accidens moueatur ad motum corporis, cui est vnitus, acquiret tamen vbicationem propriam, & consequenter etiam intrinsece mutabitur.

3 *P. Vasquez nō rectè explicatur: vel sit quæstio de voce.*

Nihilominus tamen arbitror, vel hic fieri quæstionem de sola voce, vel non rectè impugnari Patrem Vasquez. De nomine quæstio esse potest, an naui, vt dixi, ad Indos lata, Angelo verò vnionem ad illam retinente, dicendus sit mutasse locum, casu quo nullam aliam vbicationem acquireret. P. Vasquez dicit, denominatiuè & extrinsecè mutasse locum, quia ratione nauis cui est vnitus, dici potest iam esse in India. Si hoc nolimus vocare mutationem, nec quidem per accidens, quæstio est de modo loquendi. Quòd si eo casu (siue dicatur Angelus motus, siue non) velit arguens etiam in sententia Vasquez debere acquiri nouum vbi intrinsecum, & ad hoc afferantur ea exempla corporea, tunc dico non placere vllo modo hoc argumentum: cùm enim P. Vasquez doceat, Angelum posse absolui ab omni loco, & numquam respicere spatium imaginarium, non tenetur dicere, imò nec potest, eo ipso quòd cum corpore, cui vnitur per accidens, trahatur Angelus, debere acquirere vbicationem nouam, respondentem nouo spatij imaginatij puncto. Neque ad hoc propositum benè afferuntur ea exempla: nam in corporibus supponimus dari vbicationem respicientem non alia corpora, sed spatium imaginarium; vnde necessum est, quomodocumque ea ponantur sub alio spatio, nouam vbicationem acquirant; quod in Angelo ob dicta locum non habet. Et eodem modo respondendum est ad alia exempla, quæ ipsi recentiores adducunt de B. Virgine cælos ascendente, vbi non solùm corpus, sed anima etiam ipsa mota est. Ad hoc enim respondetur, non esse maiorem difficultatem in motu, quàm si in cælo simul creata fuisset, an tunc verè fuisset ibi eius anima, & per quid, quod ad præcedentes pertinet quæstiones: tunc enim si sine vbi proprio per solam vnionem cum corpore dici potuit verè fuisse in cælo, ergo etiam sine acquisitione nouæ vbicationis, per solum motum corporis in cælum, dicetur etiam anima illi vnita ad cælos assumpta. Vides ergo nullam penitus esse in hoc puncto nouam difficultatem.

Exempla pro confirmatione allata nil probant.

Exemplum item à B. Virgine in cælos ascendente non vrget.

4 *Quomodo discurrere debent ij, qui motum per denominationem extrinsecā explicant.*

Idem esto iudicium de his, qui dicunt per solam denominationem extrinsecam Angelum posse fieri præsentem de nouo alteri spatio imaginario. Nam si his semel concedirur, vbicationem non esse in corpore, & in Angelo aliquid distinctum intrinsecum, sed nescio quam denominationem extrinsecam, de quo nos suprà; consequenter tenentur hi dicere, sola eâ denominatione extrinseca mutata, posse de nouo fieri præsentem Angelum, imò & corpus alteri puncto spatij; ergo tota difficultas ad præcedentia deuoluitur.

Angelus se mouēs necessariò mutatur intrinsecè.

Igitur ex præcedentibus vno verbo dicendum est, Angelum, siue seipsum moueat, siue ab altero Angelo violenter, siue vnitus alicui corpori per impossibile trahatur, ad motum corporis necessariò semper intrinsecè mutari. Ratio est in nostris principiis certa, quia in omnibus his casibus respondet nouo spatio, seu puncto fixo: diximus autem suprà, necessariò eam correspondentiam prouenire ab vbicatione, ergo noua correspondentia à noua vbicatione; sed eo ipso quòd nouam recipiat intrinsecam vbicationem, mutatur intrinsecè, vt est per se notum; ergo in omni motu locali mutatur Angelus intrinsecè, imò communiter sola ea actio dici solet motus.

Nō solùm per vbicationem, sed & per actionē mutatur Angelus.

Addo, non solùm mutari per ipsam vbicationem formaliter, sed & per actionem quâ ea vbicatio producitur: nam, vt suppono ex Physicis, actio semper recipitur in passo, ergo cùm, siue à se siue ab alio moueatur Angelus, semper ipse sit passum suæ vbicationis, vt dictum est; semper etiam erit subiectum actionis productiuæ talis vbicationis, & consequenter per eam etiam actionem formaliter mutabitur intrinsecè. quæ omnia ex principiis à nobis suprà & Physicis traditis facillima sunt, nec maiori indigent probatione.

5 *Quæritur, an Angelus moueri possit per accidens ad motū alicuius corporis. Responsio.*

Tria nunc breuiter discutienda sunt. Primum, an Angelus moueri possit per accidens ad motum alicuius corporis, vt quasi trahatur simul cum corpore; sicut homo in equo aut naui sedens trahitur per accidens ad motum Angeli, vel nauis. Respondeo, Si Deus diuinitus, siue per formam intrinsecam, siue alio modo, alligaret Angelum alicui corpori, vt non posset se ab eo dissoluere, fore vt tunc possit per accidens moueri vel ab alio Angelo fortiori, qui illum etiam tenentem traheret, trahendo fortiter corpus illud; vel possit etiam ab alio homine, aut Angelo debiliori moueri, dummodò non vellet resistere motui: tunc enim, quia alioquin nullatenus grauaret corpus, posset sine dubio moueri per accidens ab homine illud corpus mouente.

6 *Obiectio.*

Dices, homo non habet virtutem producendi vbicationem in Angelo, neque item corpus illud, quod trahitur, potest efficienter concurrere ad eam vbicationem; ergo vel Angelus non mouebitur, vel ipse sibi dabit etiam tunc vbicationem; ergo Angelus non mouebitur per accidens ab alio, sed ipse se formaliter mouebit: nam mouere se, nihil est aliud, quàm dare sibi vbicationem. Respondeo quoad hoc, eamdem esse difficultatem in Angelo, & in anima rationali, quis scilicet illam moueat, quando mouetur ad nauis motum: non enim magis proportionara est nauis ad producendum in mea anima spirituali vbicationem, quam in Angelo.

Respondetur obiectioni.

Replica sit satis,

Dices, per accidens illam produci, eò quòd sit vnita meo corpori, quod trahitur à naui. Benè; ergo per accidens etiam eam vbicationem producet nauis in Angelo, eò quòd supponimus illum de facto esse alligatum à Deo eidem naui. Quòd eam vnio animæ cum corpore sit naturalis, illa verò Angeli cum corpore sit supernaturalis, parum facit ad rem præsentem: nam hic & nunc tam est inseparabilis Angelus quàm anima, & naturalitas vel supernaturalitas vnionis non dat maiorem virtutem naui ad producendam vbicationem spiritualem.

Vbicatio animæ non, ut est à solo corpore produci.

In Physicis egi de caussa producente vbicationem in anima in similibus casibus, dixique, eam, quia spiritualis est, non posse à solo corpore produci, sed vel à Deo, vel ab ipsamet anima necessariò tunc produci. quod idem de Angelo dici potest. Vbi obseruandum, si producatur ab ipso Deo, tunc clarè apparere, Angelum non se mouere, si verò ab ipso Angelo, iam erit quæstio de nomine, an, quia quasi necessariò & coactus eam producit, dicendus sit se mouere; an verò moueri ab alio, quæstio est de nomine. rem intellige, reliquum parui est momenti.

De facto Angelus potest moueri liberè cum corpore, si velit.

Hæc dicta sunt in eo casu miraculoso; at de facto, quia Angelus potest penetrari cum corpore, & nulli est alligatus, non potest ad vllius corporis motum per accidens moueri; sed ipse liberè debebit,

debebit, si velit cum corpore ire, in se producere vbicationem, alioquin manebit in proprio loco, & corpus ibit vias suas.

7 *An, quando Angelus mouetur ab alio, sit idē motus specie, qui est, quando seipsum mouet. Respondetur quæstioni cū distinctione.*

Secundò quæri potest, an, quando Angelus mouetur ab alio, sit idem motus specie, qui est, quando se mouet; & quæ varietas mouentium causset varietatem motus. Dixi paulò antè motum sumi posse vel pro vbicatione ipsa, quâ etiam Angelus mutatur formaliter; vel pro actione productiua ipsius vbicationis: vnde cum distinctione respondeo; si de ipsa vbicatione loquamur, tunc certum videri, eamdem numero esse posse, siue ab hac, siue ab illa caussa, siue à se moueatur; sicut idem numero calor potest produci à sole, vel ab igne, vel ab alio calore: vnde in hoc sensu motus non variabitur ob varietatem agentium. Si verò loquamur de actione ipsa, vnum est certum, alterum sub dubio.

Actio diuersa est numero, quâ seipsum Angelus mouet, ab eâ quâ ab alio mouetur.

Certum est, distinctam numero necessariò esse actionem, quâ se mouet, seu quâ in se producit vbicationem, ab eâ quâ alius in ipso eamdem produxisset: nam, vt sæpè dixi, essentialiter actio respicit eam numero caussam, à quâ de facto oritur, vnde eadem actio non fuit indifferens, vt ab hac vel ab illa prodiret, sed natura sua est determinata ad talem vel tales numero caussas. Dixi *aut tales*; quia etiam duas vel plures potest respicere, omnes tamen determinatè. Illud verò dubium est, an actiones illæ diuersæ sint specie, si à diuersis caussis specie procedant.

Actio diuersa est specie, si caussa sint diuersa speciei.

Quæstio est vniuersalis & philosophica, de quâ egi suo loco; & meo iudicio manifestè probaui, actionem, cùm non minùs essentialiter pendeat ab agente quàm à termino, tam diuersificari specie per respectum essentialem ad diuersam specie caussam, quàm per respectum essentialem ad specie diuersum terminum: vnde colligitur, si Angelus moueator ab alio à se specie diuerso, motum illum futurum specie diuersum ab eo quo seipsum moueret, vel quo ab alio specie diuerso moueretur; si verò sit alter Angelus eiusdem speciei, tunc motum futurum eumdem specie. quæ ex dictis è Philosophia principiis clarissima sunt.

8 *Triplex motus ab Aristotele assignatur.*

Tertiò quæri potest, quot modis Angelus moueri queat. Pro quo aduerte, tres motus assignari ab Aristotele; vnum à priuatione ad habitum, quando scilicet nil amittendo aliquid acquirimus; vt cùm aër ea tenebroso fit lucidus. Secundum huic oppositum, ea habitu ad priuationem, vt quando amittimus aliquid nil loco illius acquirendo; vt cernitur in ipso aëre, dum ex lucido fit obscurus. Tertium, ea vno habitu ad alium, id est, quando amittendo vnam formam, aliam in eodem genere acquirimus. Hos tres motus locales potest habere Angelus in nostra sententia: Primum enim existens in spatio paruo, & eam vbicationem retinens, potest se dilatare, nouam partem acquirendo; qui est motus à priuatione ad habitum, non quidem à priuatione simpliciter, sed à priuatione eius nouæ partis ad nouæ acquisitionem, nihil de antiqua amittendo: Secundò è contrario, quando est dilatatus, potest se contrahere, amittendo partem vbicationis, nihil de nouo acquirendo; quod est ab habitu ad priuationem. Tertiò, æqualem locum pro æquali mutando. hæc omnia clara sunt ea dictis.

,

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angelus possit se mouere ab extremo in extremum distans, non transeundo per medium.

Potest diuinitus id Angelus efficere. 9

ID à Deo diuinitus fieri posse, est extra dubium: sicut enim potuit mihi primam vbicationem dare Romæ, potest etiam nunc, licet immediatè antè habuerim Pragensem; nec enim me habere Pragensem ligat Deo manus, aut illum cogit ad ponendum me præcisè in locis intermediis, aut relinquendum me Pragæ.

Naturaliter id ab Angelo fieri posse posse quidam affirmant.

Quæstio ergo est, an Angelus propria virtute queat id præstare. Affirmant nonnulli apud Suarium cap. 18. sed quia falsis nituntur fundamentis circa modum quo Angelus existit in loco, & à nobis suprà impugnatis, non est animus eos ex proposito hîc refutare, quia nonnisi dicta repetendo id fieri posset. qui voluerit, legat P. Suarium à cap. 18.

SVBSECTIO PRIMA.

Breuis digressio contra P. Vasquez.

P. Vasquez ed de re sententia.

NOn possum tamen non ante quæstionis decisionem cum P. Vasquez disp. 196. cap. 2. & 3. nonnihil immorari; arbitratur enim in sententia sua de vnione Angeli ad corpus facilè explicari, quomodo possit transire ab extremo in extremum distans, non transeundo per medium; quia, inquit, vbicatio Angeli non respicit spatium imaginarium, sed corpus; atqui pro suo libitu se vnit corpori; ergo potest, relicto Pragensi corpore, se vnire Romano. Imò putat idem dicendum esse de corporibus ablata quantitate, scilicet, ea nec posse esse in loco per vbi, & posse per vnionem cum alio corpore transire sine medio à loco in locum distantem; quia cùm extensio localis sit ipsa quantitas, hac ablata, non potest corpus esse in loco per vbi; ad vnionem autem nouam cum alio, non requiritur prior existentia prope illud.

10 *Impugnatur Vasquez.*

Tota hæc doctrina videtur minùs probabilis, & quidem corpus ablata quantitate posse manere in loco, licet tunc esset penetrabile cum aliis, ac ad punctum reduci posset, alibi ostendi, & constat ex dictis suprà de Angelis; vbi probaui, rem nullam creatam posse absolui ab omni vbicatione.

Impugnatur Secundò ratione à priori.

Idem ratione à priori suadetur: nam illud corpus etiam sine quantitate esset quid creatum, & consequenter deberet habere suam vbicationem. Miror autem valdè, P. Vasquez specialiter eam capacitatem existendi in loco potiùs tribuere quantitati quàm ipsi corpori: confundit enim in vnum duo quæ sunt valdè diuersa, scilicet, dare impenetrabilitatem, & dare esse in loco.

Aliud est dare impenetrabilitatem, aliud, dare esse in loco. Quantitas nō est ipsa extēsio localis.

Primum admitto libenter prouenire à quantitate; de secundo negamus vllo modo ab eâ prodire. Nec potest vel leue argumentum pro hoc adduci. Quod verò dicit, quantitatem nihil aliud esse quàm ipsam extensionem localem, manifestè est falsum: nam ipse admittit in quantitate vbicationem distinctam quâ respondet diuersis punctis spatij imaginarij: atqui ea vbicatio est ipsa extensio in ordine ad locum, & ea mutatur quoties corpus mouetur; non tamen mutatur quantitas, vt per se patet; ergo quantitas non est ea extensio, sed repugnantia cum alio corpore in ordine ad eumdem locum. quæ repugnantia semper manet eadem, siue quantitas sit hîc, siue alibi. Vnde

colliges;

Doctrina P. Vasquez & auctoritati communi & rationi repugnat. colliges, haud ita benè ipsum ibi admirari contrarium sentientes, cùm potiùs ipsius doctrina, vtpote & auctoritati communi & rationi repugnans, valdè sit admiranda.

11 *Ad quaestionẽ propositam nõ faciliùs respondere ex P. Vasquez in sua quàm nobis in nostra sententia.* Quoad punctum verò vniuersale de motu Angeli in distans sine medio, dixi suprà, rem non esse faciliorem in Patris Vasquez sententia quàm in nostra. quod iam clarè ostendo: ille in hoc tantùm differt ab opinione communi & nostra, quòd vnionem, quâ Angelus est in loco, dicit respicere corpus reale, in nostra verò respicit puncta fixa cæli. Quo posito sic argumentor, & meo iudicio euidenter: Ab Angelo in hoc instanti vnito huic corpori Pragensi, vel, vt ego dico, vbicato in puncto fixo Pragensi, non solùm distat punctum fixum spatij in quo est Roma, sed & ipsum corpus reale Romæ, seu ipsa etiam Roma distat, vt per se est manifestum: atqui propter distantiam ducentarum v.g. leucarum eius puncti fixi imaginarij, non potest Angelus in instanti immediatè transire ab hoc puncto fixo in punctum fixum, sub quo est Roma, vt arguit contra nos Vasquez; ergo ob hanc eamdem distantiam, quam ipsum corpus Romanum, vt supponimus, habet à corpore Pragensi, non poterit ab isto corpore transire in instanti ad ipsam Romam, seu ad corpus Romanum. Vel, vno verbo, cur poterit à corpore ad corpus distans, & non à spatio ad spatium distans? certè nulla assignari potest sufficiens disparitas.

Replica diluitur. Dices, quia corpus vnitur Angelo pro libitu. Sed contrà, quia etiam pro libitu fit præsens huic vel illi spatio: nam etiam in mea sententia habet Angelus potestatem se mouendi; si verò dicas, pro libitu se posse vnire corpori distanti, tunc reddis conclusionem pro ratione. Constet ergo eamdem esse in ipsius & nostra sententia difficultatem.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de quæstione.

12 *Probatur possibilẽ esse motum Angelis in instanti.* POsset ergo absolutè in omnium principiis dici possibilem Angelis motum in instanti. Primò, quia velocitas Angeli nullam habet resistentiam in medio, ergo poterit in instanti se mouere in distans. Hoc tamen argumentum iam videtur supponere, Angelum transire per medium, aliàs frustrà dicitur medium non impedire eius velocitatem; si autem debet per medium transire, facilè ostendetur infrà repugnantia naturalis, imò & supernaturalis in tali motu in instanti.

Probatur Secundò ex non repugnantia. Secundò ergo posset probari, quia in eo motu non transeundo per medium nulla videtur esse repugnantia, neque sequitur aliquid excedens capacitatem naturæ, ergo. Huic argumento respondebitur infrà.

Contraria ergo sententia, quam Suarez cap. 19. defendit, & pro quâ multos ibi refert auctores, communior & probabilior est. difficulter autem *Pro contraria & probabiliori sententia argumentum primum reiicitur.* valdè probatur. Primum quorumdam fundamentum est, quia Angelus est pars vniuersi, ergo non potest esse sine ordine in hoc vniuerso; esset autem, si in instanti ab extremo in extremum distans, & non per medium moueretur. Verùm nullum est hoc argumentum. Primò, quia existentia localis Angeli non pendet ab existentia vniuersi: vnde in vacuo est eadem difficultas, vtrùm scilicet possit ab extremo ad extremum distans sine medio se mouere. Secundò, non turbaretur ordo vniuersi per talem motum sine medio, præsertim cùm rerum spiritualium præsentia aut penetratio non turbet vniuersi huius materialis ordinem.

13 *Argumentum secundum pro eadem sententia reiicitur.* Ideò alij Secundò, ab absurdo ex tali motu in instanti, iuxta sententiam Aristotelis, de partibus & punctis infinitis secuto eam reiiciunt, quia sequeretur, duo instantia temporis posse sibi esse immediata; illud, in quo deserit spatium præcedens, & aliud, quo nouum acquirit. Sed neque hoc argumentum premit; ei abundè respondet P. Suarez, probans vnum idémque instans esse posse vltimum præcedentis loci, & primum noui, ita tamen vt sit intrinsecum respectu vnius, respectu verò alterius intrinsecum, vt docetur, dum de inceptione rerum agitur. Ego magis ad rem respondeo, eamdem planè esse difficultatem in motu ad spatium vicinum, vnde argumentum non est ad rem præsentem.

Ostenditur quòd sit eadẽ difficultas. Porrò eamdem esse difficultatem patet, quia non est minor difficultas ratione temporis, quòd possit totam leucam A, v.g. relinquere, & immediatè pòst accipere leucam C, quàm si acciperet leucam B, contiguam: tam enim non potest in instanti vno duas contiguas retinere quàm duas distantes; supposito quòd vna sit adæquata illi. Nec potest *Obiectio reiicitur Primò.* responderi relicturum partem, & partem nouæ occupaturum. hoc, inquam, dici non potest. Primò, quia sicut potest partem post partem, ita totum post totum. Secundò, quia hîc loquimur de desi*Reiicitur Secundò.*tione totali & acquisitione totali, quæ fieri potest ad locum contiguum, vt dicemus infrà; ergo solutio non est ad rem.

14 *Ratio melior aliorum ex cõceptu substantiæ creatæ desumpta.* Meliùs alij argumentantur. Necessitas transeundi per medium non prouenit ex ratione quantitatis, sed ex conceptu substantiæ creatæ; ergo etiam Angelus id debet habere, quandoquidem est substantia creata. Putant aliqui hoc argumentum debile, assignántque differentiam, quia quantitas eo ipso quòd habeat extensionem, & occupat diuersas partes spatij, non potest se in instanti mouere, nisi deferendo priùs vnam partem, & posteà aliam; ergo non potest in instanti tota transire ad locum distantem. quæ ratio in Angelo, quia indiuisibilis est, non habet difficultatem.

Refellitur replica contra rationẽ facta Primò. Arbitror tamen differentiam hanc nullam esse. Primò, quia etiam Angelus, licet in se indiuisibilis, potest tamen occupare locum extensum; ergo saltem tunc non poterit se mouere ad extremum di*Refellitur Secundò.*stans. Secundò, quia, quando quantitas mouetur, tota mutat in eodem instanti locum; quia omnia indiuisibilia relinquunt antiquum, & occupant nouum (loquor in quantitate solida, in quâ clariùs constat totam simul moueri) licet aliquæ partes succedant in locum aliarum. quod longè aliud est, & debuisset hîc distingui. Hoc ergo posito, vrge*Vrgetur ratio suprà facta.*tur hoc argumentum suprà factum, quandoquidem tota quantitas locum mutat in instanti, sicut illum mutat Angelus; quid illi oberit, quo minùs possit locum distantem extensum occupare? quòd non etiam obsit Angelo, quo minùs possit distantem indiuisibilem locum occupare, non transeundo per medium, ergo argumentum suprà factum benè ostendit per accidens ad hoc punctum se habere quantitatem, ergo benè ex illa ad Angelos concludit. Melior fortasse assignari posset disparitas, ex eo quòd non liceat à re imperfectiori ad perfectiorem argumentum desumere, vt scilicet negetur superiori enti ea perfectio, quæ *Replica ex disparitate desumpta refutatur.* negatur inferiori.

Nihilominus, etsi vltima hæc solutio probabilis sit, putarem hoc argumentum desumptum ex

ex motu corporum non esse contemnendum, sed ex eo nostram confirmandam sententiam: quando enim aliunde non habemus argumentum vrgens, vel à ratione vel ab experientia desumptum, vel ab auctoritate, debemus discurrere de iis quæ non videmus iuxta ea quæ videmus; vnde cùm de motu Angeli ab extremo in extremum distans, non transeundo per medium, nullum habeamus indicium, nullam inter ipsum & alias creaturas disparitatis rationem, nullam vllius momenti auctoritatem, quæ in hoc puncto cogat nos aliter discurrere de quantitate quàm de Angelis & aliis rebus spiritualibus existentibus; vt ex dictis constat, satius est dicere, Angelum non posse se prædicto modo mouere.

15 *Confirmatur ratio superior, & contrariæ diluitur.*

Confirmo (& simul rationem in oppositum explico) quia ea potestas se mouendi in instanti ad locum distantem, licet non dicat infinitam perfectionem, ideóque fortè non repugnet alicui creaturæ diuinitus producibili (& hoc solùm obiectio pro contraria sententia probat;) nihilominùs tamen valdè magna est perfectio, posse pro suo libitu in hoc instanti esse hîc, & in sequenti in cælo empyreo, aut etiam in loco infinitè distanti se collocare; quod vltimum potest, si semel dicatur non debere se ponere in medio: tunc enim idem est, extrema distare finitè, ac distare infinitè. Imò modus iste se mouendi localiter videtur excedere nostrum modum concipiendi; cur ergo sine fundamento hanc tantam perfectionem debemus nos Angelis de facto tribuere? Fortè eam aliquis habebit: at quamdiu nos non possumus id coniectare, connaturaliùs & consequentiùs discurrimus, id eis non concedendo.

Confirmatur Secundò, & opposita explicantur.

Adde, si licet dæmoni credere, certè motum ad loca tam dissita non possunt facere in instanti, neque corporibus quæ mouent tales vbicationes tribuere, sed debent necessariò per medium transire: sæpè enim id fassi sunt in energumenis aliquibus. Neque potest dici, dæmones in pœnam peccati esse tardiores: nam naturalis eorum actiuitas non est per peccatum ablata. Si responderis, Angelos perfectiores id habere, contrà est, quia in naturalibus ferè Lucifer est perfectissimus, & multi sunt dæmones qui è supremis choris cecidêre.

16 *Obiectio contra conclusionem.*

Obiicies tamen contra conclusionem. In priori naturæ instanti, quo Angelus hîc Pragæ v. g. se mouet à ponte ad spatium immediatum, tam non est approximatus illi spatio, quàm non est approximatus spatio quod est immediatum ponti Romano, quia in eo priori nulla adhuc est in eo Angelo vbicatio; sine vbicatione verò non est propria ad vllum corpus localis approximatio, vt per se patet: ergo in eo instanti reali tam se poterit ponere iuxta pontem Romanum quàm iuxta Pragensem, aut è contrario, non magis iuxta hunc quàm iuxta illum. Posset aliquis respondere pro eo priori naturæ, Angelum esse negatiuè approximatum spatio Pragensi. Sed contra, quia negatiuè approximatum idem est ac non approximatum: sicut si aliquis diceret negatiuè lucidum, idem significaret ac non lucidum. Quòd si velis dicere, pro eo priori non esse propriè distantem, sed præscindere à distantia & indistantia; idem ego dicam respectu spatij Romani, quia pro eo priori naturæ tam non habet vbicationem Pragæ quàm Romæ; tam item consideratur substantia Angeli capax ex se vbicationis Romanæ quàm Pragensis; eadem ergo est de vtraque ratio.

Responsio quorumdam refellitur.

Replica diluitur.

Hoc argumentum difficile est, maximè in multorum sententia, qui numquam volunt admittere, caussas posse pendere in suis operationibus ab aliqua conditione iam non existente, sed præterita.

17 *Difficultas ex prioritate naturæ desumpta, cõmunis est corporibus.*

Nihilominùs in primis ostendo, argumentum etiam esse commune corporibus, & consequenter non posse fauere his qui Angelum in instanti ad locum distantem se posse mouere specialiter contendunt: nam etiam in priori naturæ eius instantis, quo ego moueor à ponte ad spatium immediatum, non sum illi spatio positiuè magis approximatus quàm Romano: potero ergo in instanti Romam saltare, & non per medium, non secùs ac Angelus, quantum attinet ad præsentem difficultatem de approximatione.

Resoluitur obiectio.

Secundò absolutè respondeo, in motu locali, vt possit acquiri spatium Pragense, verbi gratia, in instanti B, requiri vt res illa quæ mouetur fuerit in præcedenti reali immediato vicina ei spatio; cuius rationem à priori non possumus tradere; à posteriori experientia ipsa id ostendit, ex quâ inferimus eam esse naturam rei se mouentis localiter: sicut in multis aliis exemplis quæ ab omnibus admittuntur, cur scilicet agens non possit operari in distans, non operando in medio; cur aliquæ qualitates diffundantur in instanti per medium, aliæ verò non. quæ omnia non nisi ex experientia didicimus, imò & post experientiam nullam aliam possumus reddere rationem, nisi in naturam earum caussarum id reuocare. Hinc in forma dico, in priori naturæ Angelum tam non habere vbicationem vicinam ponti Pragensi, quàm non habet vicinam Romano; negando tamen inde inferri, ergo sicut potest Pragensem acquirere, poterit & Romanum. Ratio est, quia in instanti reali præcedenti fuit vicinus Pragensi, non Romano; vnde ibi potest acquirere vbicationem, non hîc.

Respondetur in forma.

18 *Explicatur quorumdam responsio.*

Fortè hoc re ipsa volunt dicere, qui docent, pro priori naturæ Angelum non esse distantem positiuè ab vbicatione Pragensi, quod non ita debet intelligi, vt in illo priori intelligatur existens vbicatio aliqua Pragensis, non verò Romana: ostendi enim neutram intelligi, sed per denominationem extrinsecam ab vbicatione reali instantis præcedentis in spatio vicino & immediato, quæ, vt diximus, requiritur ad talem motum.

SECTIO TERTIA.

Concluditur ex dictis, Angelum in primo instanti suæ creationis sibi dare non posse vbicationem.

EX ratione immediatè antè data videtur manifestè inferri, non posse Angelum primo instanti suæ creationis sibi dare vbicationem; quia non præcessit immediatè aut realiter approximatus alicui spatio, prout diximus requiri, vt ipse producat in se vbicationem in aliquo determinato loco. Recentiores tamen nonnulli contrarium sentiunt: dicunt enim, Non est cur Angelus non habeat eam virtutem: pro priori enim naturæ habet libertatem, & potest eligere hoc potiùs quàm illud obiectum: supponunt enim, & meritò, in primo instanti reali illum esse liberum, aliunde verò continet omnes vbicationes, neque est ab vllo loco elongatus; cur ergo non poterit sibi dare quam velit? Neque si id concedatur, tribuetur illi aliquid excedens capacitatem creaturæ.

Obiectio ex libertate angelica desumpta.

19 *Potest aliqua creatura dare*

Ego in hac difficultate omnino fateor, non excedere capacitatem creaturæ eam virtutem dandi sibi

sibi primam vbicationem. sibi primam vbicationem. Nihilominùs, quia (vt sæpè dixi) non licet Angelis tribuere sine aliquo positiuo argumento omnem perfectionem alicui creaturæ è possibilibus non repugnantem, maximè quando habemus in Angelo positiuum argumentum vtcumque probabile ad eam negandam; quale est, quòd non possit sibi dare vbicationem, nisi in loco vicino ei in quo immediatè paulò antè fuit; è quo probabilissimè sequitur, non posse sibi in primo instanti dare vbicationem, ideò absolutè censeo eum non posse. *Angelus non potest sibi dare vbicationē in primo instanti.*

Obiectionem nimium probare ostenditur. Neque, quæ in contrarium obiciuntur, nos premunt. Primum enim, si è libertate ad alios actus quidquam inferretur, etiam probaretur, posse in secundo instanti dare sibi Romanam, licet fuerit in primo instanti Pragæ; quia eo instanti potest eligere hoc obiectum præ illo, & continet omnes vbicationes; pro priori autem naturæ non est elongatus, & ea perfectio non exceditur à capacitate. Ecce omnia, quæ allata sunt pro primo instanti, habent eamdem vim pro secundo: sicut ergo dicimus in secundo non posse, quia pendet à positiua vicinitate in instanti reali immediatè præcedenti; ita etiam, quia in primo instanti non præcessit ea vicinitas, non poterit sibi dare talem vbicationem. Et certè non videtur fuisse in manu ipsius, creari potiùs in cælo quàm in terra. *Responsio.*

20 *Obiectio Secunda à paritate.* Obiicies Secundò, Angelus potest in primo instanti reali dare vbicationem suæ intellectioni, ergo & sibi ipsi. Respondent nonnulli, Angelum ante productionem suæ intellectionis supponi iam vbicatum, ideò posse intellectioni dare eam vbicationem; at sibi ipsi nullo modo posse, quia non determinatur à præuia illa vbicatione. Solutio tamen hæc vt iacet non est bona: nam vbicatio subiecti non est conditio requisita ad productionem intellectionis in se: hæc enim solùm oritur ab intellectu & specie, siue in hoc siue in illo loco sint; ergo non est prior natura vbicatio Angeli quàm productio intellectionis. Imò potest esse prior intellectio quàm vbicatio; & verò necessariò omnes debemus fateri, de facto sæpè esse priorem: nam quando Angelus se mouet liberè pro priori naturæ, habere debet cognitionem quâ dirigatur vt velit se mouere, ergo prior natura est intellectio & volitio quàm ipse motus; & consequenter quàm vbicatio quam habet in eo instanti. *Responsio quorumdam nō satisfacit. Vbicatio subiecti non est conditio requisita ad productionem intellectionis. Soluitur obiectio.*

Aliter ergo respondeo, vbicationem subiecti esse priorem vbicatione intellectionis, non tamen priorem productione intellectionis; quia, vt in Physicis dixi, subiectum secum trahit accidentia ad locum, non è contrario. Et hoc modo locum habet ea solutio recentiorum, quia ante productionem vbicationis intellectionis iam supponitur subiectum determinatum per proprium vbi, at, vt in se producat vbicationem, nihil præcedit determinans.

21 *Obiectio Tertia ex passionibus Angeli. Responsio quorumdam refutatur Primò.* Obiicies Tertiò. Potest Angelus in primo instanti suas producere passiones, ergo & vbicationem, quæ est illius passio. Aliquis fortè negaret consequentiam, eò quòd Angelus est indifferens ad diuersas & distantes vbicationes; nec est maior ratio, cur hanc quàm illam acquirat. ita nonnulli recentiores, qui inde facilè reiiciuntur. Primò, nam illa indifferentia tolli potest per voluntatem: Angelus enim cognoscens in primo instanti vbicationes omnes, aut certè multas, quarum est capax, posset se liberè determinare ad hanc potiùs quàm ad illam, sicut suam indifferentiam ad hunc potiùs actum amoris vel odij determinat per hanc particularem volitionem. Contrà Secundò, quia in ipsis *Secundò.* sequentibus instantibus (quando sine dubio potest producere in se vbicationem) est eadem difficultas: positus enim in hac schola v. g. est indifferens, vt ad quatuor oppositas partes se moueat, eligendo quam voluerit: ergo sicut tunc, non obstante indifferentia ad multas vbicationes, potest sibi dare vnam ex illis quatuor; poterit etiam in primo suæ creationis instanti, si sola indifferentia ad multos obstaret; ergo non debet solutio desumi ex indifferentia.

Respondemus ergo ex doctrina præcedenti, vt Angelus in se producat vbicationem, requiri vt in instanti præcedenti fuerit vicinus ei loco quem de nouo acquirit, ideóque, etiamsi vbicatio sit passio Angeli, non posse in primo instanti produci ab ipso, quia non præcessit approximatus vlli loco; quia verò hoc in aliis passionibus non requiritur, neque in aliis operationibus: vt enim in hoc instanti amet, non est necessum vt in præcedenti quasi aliquid vicinum & proximum amori habuerit: potest enim ab odio ad amorem, & à nihil operante ad operantem transire. inde fit, vt etiam in primo instanti & amorem & alias operationes habere possit liberè, non tamen sibi dare vbicationem. *Satisfit obiectioni. Vbicatio differt ab aliis passionibus.*

Rogabis, an, si Deus det vbicationem actioni productiuæ ipsius Angeli, possit tunc Angelus suæ substantiæ dare vbicationem: videtur enim iam satis determinatus per vbicationem actionis, vt propriam possit producere. Res est incerta: aliquis doceret, non posse. Primò, quia ea vbicatio actionis non est prior natura *in quo*, neque *à quo* respectu Angeli; nullo ergo modo poterit Angelum sufficienter determinare. Probatur antecedens quoad primam partem, quia neque ipsa actio est prior *in quo* quàm Angelus: repugnat enim concipi actionem existentem, non concepto termino existente; sicut repugnat concipere albedinem vnitam subiecto capaci, & non concipere album. Multò ergo minùs vbicatio actionis erit prior *in quo*, sed neque est prior *à quo*: quia licet per ipsam actionem producatur Angelus, ideóque hæc dicatur prior *à quo*; per vbicationem tamen actionis non producitur Angelus, neque vbicatio ipsius Angeli; quia vna vbicatio non est productiua alterius, & ita supponitur in præsenti argumento, quo intenditur eam vbicationem ab ipso Angelo producendam: habet ergo se vbicatio actionis concomitanter ad Angelum, & ad eius vbicationem; imò fortè consequenter, quia vbicatio actionis sequitur vbicationem substantiæ; vnde diuinitus potest poni subiectum in aliquo loco sine actione, dummodò eam habeat alibi; actio verò nullibi potest esse, nisi vbi est subiectum. Secundò, idem probaret quis experientia ostendente, in præcedenti instanti reali debuisse Angelum esse vicinum loco. quod non habet, etiamsi priùs naturâ vbicetur eius actio, ergo per hoc non constituitur potens se vbicare. 22 *An, data vbicatione actioni producenti Angelum, possit tunc Angelus dare sibi alteram. Probant quidam Primò. Probatur Secundò.*

Nihilominùs tamen probabilius puto, casu quo vbicatio actionis sit prior (quod sine dubio diuinitus non repugnat, vt statim ostendo) posse Angelum suam vbicationem producere. Nec experientia sufficit pro illo casu miraculoso (vt ostendit secunda ratio) quia maius multò determinatiuum est vbicatio præuia actionis, ad quam ita necessariò sequitur vbicatio substantiæ in eodem loco, vt nec diuinitus impediri queat. Maior, inquam, determinatio est, quàm præcessisse in loco vicino immediatè antè. Porrò vbicationem actionis posse esse priorem, patet: nam, licet ex natura sua 23 *Resoluitur quæstio. Experientia refellitur. Vbicatio actionis potest esse prior vbicatione substantiæ.*

ſua ea vbicatio non ſit prior, poteſt tamen ex voluntate Dei fieri: ſi enim Deus decernat hoc modo, Nolo dare ſubſtantiæ Angeli vbicationem, niſi præuia vbicatione actionis, quâ producitur; ſine dubio in hoc caſu ea vbicatio eſſet prior etiam *in quo*; ergo ſaltem tunc poſſet Angelus producere ſuam vbicationem, quia determinaretur per vbicationem actionis.

Replica quorumdam ſoluitur.

Negaret fortè aliquis antecedens, quia Deus non poteſt facere priora *in quo* ea quæ ex ſe non habent talem prioritatem. Nihilominùs tamen, quia alibi probaui, in tali volitione Dei nec apparentem eſſe repugnantiam, neceſſariò inde infero, poſſe eam actionis vbicationem eſſe priorem, & rurſus in tali caſu poſſe Angelum ſuam vbicationem producere; quia ex eo quòd actio ſit in hoc loco, neceſſariò infertur, debere hîc eſſe ſubiectum: non enim poteſt actio à ſubiecto elongata manere; illi enim vnitur neceſſariò: ergo eſſentialiter ſequitur ea vbicatio ſubiecti in hoc loco ex vbicatione præuia actionis in eodem: quod ſi eſſentialiter ſequitur, non mirum ſi Angelus ſit magis determinatus ad eam producendam, quàm ſi immediatè antè fuiſſet in vicino loco. quo manet ſatiſfactum vtrique rationi in contrarium factæ.

SECTIO QVARTA.

Duo dubia circa motum Angeli.

24 PRimò quæritur, vtrùm Angelus in inſtanti A, occupans totam ſcholam v. g. tamquam ſpatium ſibi adæquatum, poſſit in inſtanti B, tranſire ad aliam ſcholam immediatam primæ; an verò ſolùm per indiuiſibilia queat nouum locum acquirere, & antiquum relinquere; Dico, in vno inſtanti vnum occupare, in altero verò ſequentem, non quia quæſtio pendeat ab eo, quòd vnum inſtans ſit immediatum alteri, à quo nunc abſtraho; ſed nomine inſtantis præcedentis includo id quod immediatè præceſſit, ſiue fuerit pars diuiſibilis, ſiue inſtans: eodem modo quo in aliis generationibus, ante creationem v.g. animæ, præceſſit immediatè forma alia ſubſtantialis in materia.

Angelus in vno inſtanti occupat vnū ſpatium ſibi adæquatū, in altero alterum.

Poteſt Angelus de nouo in inſtāti integram ſcholam occupare.

Reſpondeo, non eſſe nobis certum, quid in hoc punctō poſſit Angelus; probabile tamen eſſe, poſſe in inſtanti de nouo integram ſcholam occupare: quia, ſicut cauſſæ phyſicæ ad operandum non requirunt immediatum contactum cum omnibus partibus paſſi, ſed ſufficit cum vltima ſuperficie, nec ideò dicuntur operari in diſtans; ita ſufficit, quòd duæ areæ v. g. ſe immediatè in vna linea contingant ad hoc, vt ex vna tota ad totam aliam in inſtanti poſſit Angelus tranſire, quia tunc vbicatio in nouâ areâ eſt abſolutè contigua præcedenti. 25 Imò id probo exemplo animæ rationalis, quæ hoc modo ſe mouet in inſtanti: quando enim nutritur, non ſolùm in inſtanti informat de nouo vnum punctum materiæ v. g. ſed partem aliquam diuiſibilem iam vltimò diſpoſitam ad formam rationalem; ergo tunc in inſtanti occupat partes aliquas, vel puncta, quæ non erant in præcedenti inſtanti contigua immediatè ipſi animæ: nam pars illa de nouo acquiſita, quandoquidem diuiſibilis, non poterat ſecundùm omnia ſua puncta tangere partes corporis vbi anima erat, ſed ſolùm ſecundùm ſuperficiem.

Probatur à paritate. Anima in inſtanti occupat partem diuiſibilem materiæ.

Confirmatur concluſio.

Idem clariùs videtur, quando abſcinditur homini auricula, vel pars naſi, &c. ſi enim immediatè adhuc ſanguine calido iterùm ea pars applicetur, reunitur corpori de nouo; tunc autem in inſtanti, in quo ſit continuatio nouæ partis applicatæ, anima informat non ſolùm eam ſuperficiem, quâ ſe tetigere duæ partes illæ, ſed totam auriculam additam: cùm enim tota ſit continuata, & eodem modo diſpoſita, ſi anima informat vnam partem illius, totam informat: ergo tunc in inſtanti anima acquiſiuit vbicationem diſtantem quoad aliquas partes, licet abſolutè indiſtantem, quia continuantur per alias. Idem ergo erit de Angelo ſuo modo.

26 Secundò poteſt dubitari, an Angelus in inſtanti, tranſeundo tamen per medium, poſſit ſe collocare in locis valdè diſtantibus. Reſpondeo, non poſſe: cuius facilis eſt ratio, quia tunc in eodem inſtanti eſſet in locis illis omnibus ſimul; & hinc rurſus ſequeretur, quòd (cùm ſupponamus illum ſimul non poſſe occupare ſpatium niſi vnius areæ v.g.) ſimul tunc occuparet quatuor, quinque, &c. Neque poteſt dici vnam occupandam poſt aliam: nam in eodem inſtanti reali & indiuiſibili non poteſt vnum eſſe realiter poſt aliud, ſed neceſſum eſt, vt quæ intra illud inſtans ſunt realiter, ſint ſimul; ergo ſi in eodem inſtanti ſimul eſſet in medio, & in locis diſtantibus, occuparet ſimul maius ſpatium quàm poteſt.

Angelus non poteſt ſe collocare in locis valdè diſtantibus in vno inſtanti.

Replica diluitur.

SECTIO QVINTA.

De velocitate motus angelici.

QVærimus, quanta ſit velocitas angelici motus, an ſcilicet poſſit habere terminum. In ſentētia de punctis finitis facilis eſt affirmatiua reſponſio: demus v.g. in ictu oculi eſſe centum temporis inſtantia, Angelus tunc ſe mouens, etiamſi ſummam habeat velocitatem, non poterit occupare niſi ſpatium centum arearum v. g. in quolibet enim inſtanti non poterit occupare magis quàm vnam aream: nomine areæ intellige ſpatium adæquatum, quod ſimul Angelus retinere poteſt; ergo in centum inſtantibus centum areas, etiamſi ſummè velociter moueatur. Imò hinc conſtat, etiam in ordine ad potentiam abſolutam non poſſe eſſe motum velociorem prædicto. Poteſt quidem diuinitus Deus, Angelum, ſimul replicando in multis locis ei adæquatis, intra centum inſtantia ponere in mille aut infinitis locis; at hic non eſt motus localis propriè, ſed replicatio vbicationis, quæ & in vnico inſtanti poteſt fieri; motus autem localis, qui eſt ab vno termino, vt *à quo* ad alium acquiſitum, non poteſt maior excogitari, nec diuinitus, quàm ſi intra centum inſtantia ſucceſſiua centum ſpatia relinquantur, & ſimul vnum poſt aliud acquiratur.

Non poteſt, etiā diuinitus, in vno inſtanti Angelus acquirere duo loca adæquata per motum.

Occurrebat hîc ſententia eorum, qui dicunt motum velociorem in eo conſiſtere, quòd ſimul ſit re in duobus locis res mota; at quia eam ſententiam vt omnino improbabilem reieci fusè in Phyſicis, hîc vnicum tantùm contra illam argumentum propono: nam in motu locali priùs homo ponit ſe in loco viciniori, dein in remotiori; eſt enim tranſitus ab vno ad alium locum: repugnat ergo vt ſimul in vtroque exiſtat, quantumuis velociter percurrat illud ſpatium, quia per velocitatem non ſe rarefacit. 27

Velocior motus non conſiſtit in eo, quòd res mota ſit in duobus locis.

Hoc ipſum euidenter oſtendo in motu circulari molaris lapidis; in quo etiam poteſt reperiri ſine dubio maior & minor velocitas: cúmque totum illud ſpatiū, intra quod vertitur lapis, ſit plenum partibus ipſius lapidis, repugnat, vt in maiori velocitate punctum A, v. g. occupet duo puncta ſpatij; alioquin ſimul deberent ſe penetrare illæ partes,

Cōfirmatio ex motu lapidis molaris.

pattes, & vna pooi in loco alterius & suo. quod naturaliter est impossibile. Prætetquam quòd etiamsi id concederemus, non solueretur difficultas: nam parum iuuat ad velocitatem motus poöete se simul in oouo spatio, si antiquum tunc non deserit: non enim tunc per velociorem motum citiùs elongabitur à termino, licet citiùs ad illum accedat. Constat autem manifestè per velociorem motum, sicut citiùs accedit ad terminum, ita citiùs elongari à loco vnde exierat. hæc ergo sententia vt improbabilis omittenda est.

18 *Difficultas explicandi motum velociorem in sententia Aristotelis.*

In sententia verò de punctis & pattibus infinitis tes est obscorior; quia cùm in qualibet parte determinata sint instantia temporis, & partes plures, & plutes in infinitum, potest intelligi motus ille magis & magis velox in infinitum. Et hoc argumentum illud saltem probat, diuinitus non posse esse motum ita velocem, vt alius velocior nequeat fieri.

Malè infertur hinc, Angelos, naturaliter loquendo, non habere terminum velocitatis.

Malè tamen hinc nonnulli inferunt, Angelos, naturaliter loquendo, non habere terminum velocitatis; malè, inquam: nam eadem tatio esset io ordine ad motum nostrum, & aliorum animantium, quia etiam ibi est illa multitudo infinita partium; constat autem, nos non posse motum velociorem & velociorem in infinitum habere. Idem est in animantibus, quæ possunt v.g. intra ictum oculi vnum vel alterum passum facere, & non ampliùs, vt experientia docet: quando enim mouentur secundùm vltimum potentiæ, fugiendo v.g. imminens periculum, non habent motum infinitè velocem. Idem ergo esse poterit in Angelis sua proportione. Quod confitmo. *Confirmatio assertionis.* Angelus potest se mouere tota velocitate quâ potest naturaliter: est enim propositio identica, *Potest tota quâ potest.* rogo, io ictu oculi quovsque Angelus hinc veniret? demus Romam vsque; iam ergo in ictu oculi non poterit ire magis procul. Neque potest dici, Angelum tunc non applicare totam suam actiuitatem: nam vel hæc non applicatio oritur ex necessitate, vel ex libertate: si ex necessitate, teneo iotentum, quia iam nihil amplius potest; si ex libertate, rogo, cur Angelus non poterit omnia velle liberè, quæ potest velle liberè? Neque quoad hoc excogitari potest vlla ratio, cur ego possim velle currere quantum possum, & non possit idem Angelus de se velle; illam autem propositionem; *Potest facere naturaliter quæ potest naturaliter*, oon esse falsam, sed verissimam, nec de subiecto non supponente, fusè ostendi tom. 1. disp. 40. à numero 10. vel si sub his termiois non vis habere eam propositionem, saltem accipe sub his: *Nolo omittere quidquam ex his quæ facere possum circa velocitatem motus.*

29 *Replica dissoluitur.*

Confirmatio Secunda ex progressu in infinitum.

Confirmo: quia aliàs sequeretur euidenter, Angelum in ictu oculi posse se mouere ad spatia iofinitè categorematicè distantia. Quod sic probo: Gabriel v.g. in ictu oculi potest ire vltra Romam; ergo, an etiam vsque Constantinopolim, & non ampliùs: si non ampliùs, ergo Constantinopolis erit terminus: si ampliùs, redit argumentum de loco distaotiori, & sic in infinitum; vnde in ictu oculi posset Angelus & millies, & infinities, totum orbem circuire. quod à nullo concedetur. Et licet hi auctores aliquos Patres pro se afferant, qui dicunt in breuissimo tempore posse Angelos valdè procul se mouere; nullus tamen dicet, quòd possint quocumque velint, in quacumque determinata parte temporis, quantumuis minima: imò semper supponunt habere illos aliquem terminum. Ratio huius à priori manifesta est; quia, licet

Nullus dicit Angelos posse se mouere quocumque velint.

Ratio à priori.

in ordine ad potentiam absolutam Dei possit maior & maior velocitas excogitari; creatæ tamen virtuti Angeli & limitatæ non video cur non debeat præfigi termious, sicut præfigitur in ordine ad actus intellectus, voluntatis &c.

Dices tamen Primò, Nos supponimus, non posse diuinitus motum esse ita velocem, vt non possit esse velocior alter: inde autem sic argumantor, Sicut Deus non habet termioum suæ virtutis, nec potest aliquem motum ita velocem producere, vt non possit alium velociorem, nec ibi est inconueniens, voluntatem Dei non posse velle totum facere quod potest, cur id erit inconueniens in Angelo? Respondeo, falsum omnino supponi in hac obiectione: non enim docui, nullum motum diuioitus ita posse esse velocem, vt velocior esse nequeat; sed naturaliter nullum esse posse ita velocem, quo diuinitus alter velocior esse nequeat: alibi enim docui, produci à Deo posse creaturam aliquam summè perfectam. quod hoc ipso argumento paulò antè facto clarè meo iudicio probaui; & specialiter de motu summè veloci ostendi io Physicis, illum diuinitus dari posse; futurum autem eum, in quo nullæ essent morulæ: nam in omni sententia, etiam Aristotelica, has morulas admittendas ibidem ratione & multorum auctoritate probaui. 30

Obiectio Prima.

Respondetur obiectioni.

Potest dari diuinitus motus summè velox.

Dices Secundò cum prædictis auctoribus, Angelus potest ex vna area, quæ est adæquatum illius spatium, transire in iostanti ad aliam integram; ergo, si vellet illam nouam non vna vice sed per partes acquirere, posset citiùs & citiùs in infinitum, quia numquam veniret per illud citiùs ad vnum tantùm instans. Patet consequentia, quia plus est in vno iostanti totam acquirere quàm in tempore, quantumuis minori & minori in infinitum: qui autem efficere potest id quod plus est, potest sine dubio id qood minus. Respondeo, argumentum pati manifestam instantiam: nam Deus potest vno instaoti producere simul infinitos homioes v.g. aut Angelos, & tamen eos omnes noo potest producere successiuè in minori & minori tempore in iofinitum, imò oon nisi in tempore determioatè infinito; & tamen plus virtutis denotare videtur posse eos simul producere quàm successiuè. Nec potest propterea negari suppositio, & dici repugnare infinitum in actu: nam licet ob alia capita fortè repugnet, non tamen ex hoc capite, quòd in momento vno produci non posset, vnde pro præsenti quæstione debet admitti. 31

Obiectio Secunda.

Instantia contra obiectionem.

Replica diluitur.

Meliùs fortè replicabis, repugnantiam in casu nostræ instantiæ prouenire ex ipso iofinito, quod per partes non potest successiuè percurri; totum verò vna vice produci aut cognosci potest: at io casu argumenti, cùm spatium illud non sit infinitum, & pertransiri successiuè possit, faciliùs erit illud io minori & mioori motula percurrere quàm in vnico instanti.

Respondeo, In mea sententia oon posse qoodlibet spatium loci acquiri successiuè in qualibet parte temporis, sed tantùm spatium loci sibi vendicare tantùm temporis; nec in breuiori etiam diuinitus acquiri posse per motum localem successiuè, alioquin fieret, vt in medio ictu oculi possit Angelus per motum localem infinita etiam spatia determioata peragere successiuè. quòd omnes negant, & meritò. Id verò sequi, si non esset terminus velocitatis, probatum est suprà, quia vel in medio ictu potest occupare Angelus plures quàm mille areas, in qualibet se ponendo per nouum motum, vel non: si non potest plures, 32

Solutio quorumdam refellitur.

ergo

ergo velocitas illius summa erit, iotra eam morulam occupare illas mille; si potest plures, ergo mille & duas, & sic, donec vel detur terminus, & tunc ibi erit motus summè velox: vel si terminus non detur, venietur vsque ad infinitas, quod contendo; ergo debemus illis assignare terminum velocitatis.

33 *Soluitur obiectio suprà facta.*

Ex his ergo respondeo ad obiectionem in forma, maiorem quidem perfectionem ex se esse, occupare in instanti totam aream quàm per velociorem, & velociorem motum; at quia quando diuiditur in partes area, & quælibet respondet diuersæ parti temporis, sunt plures partes loci in area, quàm in minima parte temporis sint partes temporis: inde fit, vt non possint successiuè occupari; sic verò omnes simul, non ex defectu virtutis in Angelo, sed ex contradictione io ipso obiecto, ita vt id efficere nec Deus ipse possit. Quod licèt clariùs intelligatur in sententia de punctis finitis; est tamen verum etiam in Aristotelica: nam etiam in ea duæ quantitates bipedales habent (vt ex terminis constat) æquales partes proportionales, & non est vna in plures partes diuisibilis quàm alia; ac si media accipiatur, & comparetur cum integra, sine dubio vna est successiuè & per partes proportionales necessariò breuiori spatio quàm altera peragrabilis: id quod lumine naturæ notum est; ergo tempus, quod sufficit pro vna parte etiam respectu Dei ad mouendum vnum corpus, non sufficit pro decuplo maiori longitudine; deberet autem sufficere in sententia quàm impugno, quia ad vtrumque terminum eodem modo potest io breuiori & breuiori tempore eiusdem ictus oculi perueniri. quod tam falsum est quàm dicere, tot esse paruas partes, & magnas, & æquales in duobus palmis, quot in mille.

Ratio, cur nō possint successiuè occupare partes loci, possint autem omnes simul.

In sententia Aristotelica non aliter solus debet hac difficultas.

34 *Obiectioni aliquorum fit satis.*

Repugnantia non à corpore intermedio, sed à distantia desumi debet.

Secundò obiicies, Spatium non impedit Angelum, ergo potest motus illius esse velocior & velocior sine termino. Respondeo ex dictis, repugnantiam non desumi à corpore intermedio, sed à distantia, quæ semper est eadem; vnde etiam respecto Dei est eadem repugnantia, vt eo modo corpus mouere queat; alioquin, quod suprà dicebam, in medio ictu oculi possent diuinitus peragrari infinitæ leucæ, vna post aliam. quod non potest probabiliter dici, sicut nec quòd in ictu oculi successiuè vnum post alium (quod idem est) potuerit Deus producere infinitos Angelos categorematicè. sed satis de hac velocitate, quæ ob sententiam de punctis & partibus valdè est intricata. & sect. seq. adhuc aliam ferè similem tangemus, è quâ fortè ratio deducetur eorum quæ diximus: ostendimus enim, valdè esse probabile, non posse Angelum habere motum localem continuum sine aliqua quiete.

SECTIO SEXTA.

An motus angelicus possit esse continuus.

Potest Angelus in quouis instanti acquirere vnū indiuisibile spatij, imò locum sibi adæquatum.

Difficultas hæc, si sequeremur claram Zenonis sententiam de punctis finitis, nulla esset; quia posset per viginti instantia temporis v. g. se mouere, vel acquirendo in quolibet instanti vnum tantùm indiuisibile, vel vt paulò antè dixi, nouum spatium adæquatum, qualecumque illud sit. In quo motu continuo nulla videtur esse repugnantia; nisi fortè, quia alibi docui, motum non summè velocem necessariò intercipi per aliquot morulas: vnde aliquis diceret, non quemlibet Angelum habere summam velocitatem, sed vnum alio velociorem; & propterea necessariò illum, qui tardior est, debere interrumpere motum per morulas, qui propterea continuus non esset. Fateor ex hoc capite, quia nobis non constat, an quilibet Angelus summam habeat velocitatem, non posse eam continuationem motus, nec quidem in sententia Zenonis, tam certò à nobis statui. Addo tameo, quia etiam illæ morulæ in tardiùs se mouentibus non ita debent poni, vt post quodlibet instans motus necessariò debeat esse aliud quietis, sed fortè post tria quatuórve motus erunt alia sex, vel octo, aut plura quietis; ideò non dubitarem asserere, omnes Angelos in ea sententia Zenonis posse aliquamdiu saltem moueri continuè, licet vnus nonnisi per sex, alius verò per decem instantia; erunt enim plus minúsve continui omnes illi motus. 35

Continuatio motus non conuenit Angelis de facto, simpliciter loquendo.

Angeli de facto mouent se continuè per aliquot instantia.

In sententia Aristotelis debēt admitti morulæ.

In ordine autem ad maiorem vel minorem velocitatem motus, etiam in sententia Aristotelica (quam vt probabiliorem ob communem auctoritatem defendi) semper recurrendum est etiam ad eas morulas, vt suo loco fusiùs deduxi. Ideò, hoc puncto omisso,

Difficultas in sententia partes infinitas admittente proponitur.

Iam ad præcipuam difficultatem, quæ est in sententia de partibus infinitis, veniamus. Si enim Angelus continuè se moueat, cùm in quacumque parte minima temporis sint infinitæ aliæ minores & minores, vel debuit in aliqua diuisibili quiescere, & sic motus non esset continuus; vel sequetur, acquisiuisse infinita loca intra quamlibet partem determinatam temporis. quod est absurdum, ergo, &c. 36

Non est animus huc trahere totam difficultatem de motu: omittam quæ sunt communia Angelo & aliis corporibus, ea ad proprium locum remittendo; quæ verò sunt propria Angelorum, expediam quâ potero in tam obscuris principiis claritate.

Pro proportione partiū tēporis potest Angelus acquirere partes loci, licet id fiat continuè.

Primò ergo dico, in eo quòd Angelus, qui naturaliter posset decem passus occupare, & de facto non existit nisi in vno, in eo, inquam, quòd continuè per singulas partes proportionales temporis acquirat alias partes proportionales loci, & per determinatas temporis determinatas loci, donec veniat ad magnitudinem sibi debitam, non est inconueniens vllum: si enim transierunt infinitæ partes temporis, etiam acquisiuit de nouo infinitas proportionales loci, & sicut illæ partes temporis, quia communicantes inter se, non faciunt tempus simpliciter infinitum, ita nec partes vbicationis faciunt vbicationem infinitè simpliciter magnam. In quo puncto est eadem difficultas de aliis rebus, quæ augentur motu continuo.

Potest Angelus existēs in puncto, & nolens se ampliùs dilatare, moueri cōtinuè ad instar corporis.

Secundò dico, In eo quòd Angelus existens in puncto, & nolens se ampliùs dilatare, moueatur continuè, non videtur maior difficultas, quàm in eo quòd corpus aliquod continuè moueatur. Dices eo ipso sequi, intra ictum v. g. oculi acquisitas fuisse infinitas vbicationes totales: nam quælibet fuit totalis, & non potuit durare vltra instans: nam si ampliùs durasset, iam fuisset quies, & consequenter motus non fuisset continuus, sed interruptus morulis: atqui in ictu oculi fuerunt infinita instantia, quia fuerunt infinitæ partes proportionales, quæ adhuc sunt plus quàm instantia: ergo acquisitæ sunt vbicationes adæquatæ, & totales infinitæ; repugnat autem successiuè infinitum aliquod determinatum percurri, licet infinitum ex partibus proportionalibus sine repugnantia admittatur; ergo non potest Angelus continuè moueri ad nouam adæquatam 37

vbicationem,

vbicationem, siue indiuisibilis ea sit, siue ex partibus composita.

Respondeo, difficultatem hac esse grauissimam, & ferè insuperabilem, si absque passione consideretur; at illud mihi debere nunc concedi, esse difficultatem communem cuilibet corpori se continuè mouenti, ideò meritò me dixisse in hac secunda conclusione nõ esse maiorem in Angelo, & non spectare huc, ostendo autem esse communem: sumo enim vnum indiuisibile corporis, seu continuatiuum, seu terminatiuum, seu quodcumque aliud: nam esse indiuisibilia, siue per modum vnionis, siue per modum termini, etiam in Aristotelica sententia communiter admittitur. Sic ergo argumentor. Illud indiuisibile, quando mouetur corpus continuè, etiam mutat continuè suam vbicationem indiuisibilem, seu locum ei respondentem; ergo in ictu oculi, quia sunt infinitæ partes temporis, illud indiuisibile mutauit suas vbicationes infinities. Probo, quia nullam retinuit vltra instans; alioquin iam fuisset quies & motus discretus, vt de Angelo mihi obiiciebatur paulò antè.

Difficultas hæc cõmunis est cuilibet corpori se mouenti.

38 Vlteriùs pergo, quandocumque illud indiuisibile acquisiuit pro se nouam vbicationem, etiam omnes reliquæ partes illius corporis acquisiuerunt nouam vbicationem; & consequenter vbicatio totalis corporis fuit mutata, quoties indiuisibile illud fuit motum. Aduerte, me non dixisse, corpus acquisiuisse totalem locum extrinsecum in quolibet instanti, quia vltimæ partes sunt positæ in loco priorum; loquor ergo de vbicationibus intrinsecis, quæ totæ mutatæ sunt, quando vel vnicum punctum indiuisibile spatij magis accedit corpus: omnes enim partes mouentur in eodem instanti reali in corpore duro, licet, vt dixi contra Vasquez, possint vnæ priùs natura quàm aliæ moueri; ergo etiam vbicatio totalis eius corporis est mutata infinities; ergo in ictu oculi extitêre vna post aliam infinitæ categorematicè vbicationes totales, vt suprà de Angelo obiiciebatur: & sicut ibi ponebantur infinitæ indiuisibiles, hinc probo ego infinitas compositas; ergo difficultas communis. Quid verò de omnibus dicendum sit, videatur sextus liber Physicorum: fortè propter hoc argumentum negabitur ab aliquo omni corpori motus localis continuus.

Corpus in vno instanti non acquirit totalem locũ extrinsecum.

39 Aduerto hîc à P.Suarez cap.27. & disp.50. Metaphysicæ sect.7.num.8. motum hunc Angeli existentis in indiuisibili ita poni continuum, vt verba quidem id sonent, re autem ipsa sit discretus, & habeat quietem: ipsa enim instantia angelica non sumit in ordine ad certam aliquam mensuram communem, qualis esset, si ad imaginarium tempus instantaneum recurreret, vt sine dubio debet recurri, quoad modum nostrum concipiendi, sicut in ordine ad vbicationem; sed ex ipsis operationibus denominationem sumit instantis, hoc modo, vt vna operatio Angeli sit vnum instans, alia aliud; & solùm in hoc sensu dicit illum posse habere vbicationes indiuisibiles in continuo motu acquisitas. quod sine dubio est valdè æquiuocam reddere quæstionem, &, vt iam ostendo, non ponit re ipsa successionem vel quietem.

Sententia P. Suarij de motu continuo Angeli existentis in indiuisibili.

Pro quo interrogo, an, dum ea vbicatio Angeli extitit, potuerint duæ aliæ existere, vna post alteram; an verò tam parum durauerit, vt realiter nihil minùs excogitari potuerit. si hoc secundum, tunc fateor, erit propriè instantanea; & tunc respondebit nostro instanti, & consequenter sequetur ea successio infinitarum & infinitarum vbicationum in ictu oculi. de quâ paulò antè. Si verò dicatur primum, tunc sequitur fuisse quietem sub eâ vbicatione, quia potuit citiùs finiri, & consequenter eo momento quieuit Angelus; ergo re ipsa motus ille non fuit continuus, sed interruptus.

Refutatur explicatio P. Suarez.

Quod verò ait P.Suarez, ideò vocari instantia illa, quia vbicationes & tales actus incipiunt toti simul; potest sustineri, si solam inceptionem vocet instans: at, si ob eam rationem totam illorum durationem vocet instans, manifestè redarguetur, quia alioquin totam substantiæ angelicæ durationem vocare posset instans, quia etiam totus incipit simul Angelus. His notatis redeamus ad quæstionem, in quâ. 40

Dico Tertiò. Si Angelus occupet spatium diuisibile & determinatum, v. g. mediam aream, leucam, aut duos pedes, non potest se mouere motu continuo ad alia æqualia spatia. Ratio est manifesta, quia tunc in ictu oculi deberet percurrere infinitas medias areas, æquales & determinatas. quod omnino repugnat. Sequela patet ex dictis, quia in ictu oculi sunt infinita instantia vel partes temporis; ergo si in qualibet mouetur ad nouam mediam aream, necessariò debebit mille medias areas de nouo occupare; hoc autem est admittere infinitum categorematicum in tempore finito; ergo dicendum est, eum non esse capacem talis motus. Et ex hac parte est specialis in Angelo difficultas, ratione spatij diuisibilis, quod occupare simul potest, & totum simul deserere. quòd si faciat per omnes partes proportionales, necessariò faciet infinitas medias leucas simpliciter. Video difficultatem, quæ in Angelo est, ratione spatij omnibus corporibus esse communem, ratione intrinsecarum vbicationum; vnde tota hæc quæstio ob eam sententiam de continuo & tempore est inexplicabilis.

Angelus occupans spatiũ diuisibile & determinatũ, non potest se mouere motu continuo ad alia æqualia spatia.

SECTIO SEPTIMA.

De potentia ipsa motiua angelica.

EXplicuimus locum angelicum & motum, per quem illum acquirit; iam oportet videre, qualis sit in Angelo potentia, à quâ ille procedat.

Capreolus apud P.Suarez cap.23. opinatur, motum Angeli non prodire ab ipso Angelo; quia, vt dixit Aristoteles, omne quod mouetur, ab alio mouetur, alioquin eadem res esset in actu & potentia. quod repugnat. Contrariam tamen sententiam, vt omnino certam, & de fide, ex multis locis Scripturæ, vbi Angeli dicuntur se mouere, venire, intrare, volare, &c. benè ibi defendit P. Suarius, & refert p o illa multos auctores. 41

Capreoli sententia, motum Angeli non produci ab ipso Angelo. Sententia cõtraria certior.

Principium autem illud Aristotelicum, vt sonat, tamquam omnino improbabile reieci sæpè, & in primis omnia viuentia se mouent ab intrinseco: & ab ipso Aristotele, Capreolo reliquísque omnibus distinguuntur duo genera actionum, immanentium vnum, alterum transeuntium; illæ autem sunt quæ recipiuntur in eodem principio à quo fiunt, & consequenter principium se mouet per illas: non enim ibi sumitur motus præcisè pro locali, sed pro motu physico in receptione nouæ qualitatis aut modi consistente. Prætereà de motu locali homo ipse se mouet & cetera animalia; nec video quid cogitare potuerit Capreolus, dum ita vniuersaliter id asseruit. Omitto alias instantias de agentibus liberis, quæ vt talia se determinant, &c. res enim est & clarissima

Responsio ad principium Aristotelicũ.

42 *Obiectio de actu & potentia explicatur.*

clarissima & certissima. Obiectio autem de actu & potentia leuissima est: nam esse io potentia, dupliciter potest accipi. Primò, prout significat esse in careoria actua: sic autem, ex eo qoòd quis se moneat, potiùs dicendum est esse in actu, in carentia verò nullo modo; & hoc verum est, siue producatur ab ipso patiente, siue ab alio: est enim eadem planè in vtroque casu ratio.

Non repugnat, habere virtutem efficiendi actũ, & simul efficiendi ipsum actum.

Secundo modo sumi potest, *esse in potentia*, id est *habere potentiam ad illum actum*; hoc autem sine dubio sequitur. At vbi est repugnãtia inter hæc duo, habere virtutem efficiendi actum, & simul efficere ipsum actum? numquid non etiam caussæ extrinsecæ sunt in actu quando operantur, licet intrinsecè non mutentur, & simul sunt in potentia in eo sensu? imò repugnat vllam rem esse in actu, quæ simul non sit io potentia, seu quæ simul non habeat potentiam ad eum actum, illo modo quo illum recipit: vnde vix quis Philosophiam in Summulis libare incipit, & iam audit, *Ab actu ad potentiam bona est consequentia affirmatiuè*, hoc est, *habet actum, ergo habeat potentiam vt illum habeat*. Et in ipso Deo est id verissimum: nam pater habet potentiam generandi, & simul actu generat, & sic de actu extrinseco productionis creaturarum; ad quam productionem sine dubio habet potentiam. Vides ergo quàm longè absunt ea duo à mutua repugnantia, vt potiùs omnino & essentialiter actus secundus dicat primum; licet non semper è contrario, potentia sit cum ipso actu, seu actus primus cum secundo coniunctus.

Potentia locomotiua Angeli non debet distingui ab Angelo, nisi aliæ potentiæ distinguantur.

Supposita ergo ea veritate, difficultas præsens est, an ea potentia, seu virtus productiua motus Angelici, sit distincta ab eius sustantia; deinde quòd si distinguatur, an sit potentia per se, an verò intellectui aut voluntati identificata. In mea sententia non distinguente alias potentias ab anima, eadem consequentia non est distinguenda potentia locomotiua. E contrario verò, in distinguente intellectum & voluntatem ab anima, videtur etiam distinguenda potentia locomotiua: illud ergo erit dubium, an sit idem cum intellectu & voluntate: an verò tertium quid.

43 *Sententia P. Vasquez & P. Granadi.*

Multi, inter quos P. Vasquez & P. Granadus, eam dicunt esse idem cum voluntate, quia non est ratio ponendi aliam distinctam. Confirmant, quia in Deo eius voluntas est etiam potentia. Granadus tamen tract. 9. ita explicat eam sententiam, vt non tam cum voluntate quàm cum actu ipso volendi eam identificet: ait enim volitionem ipsam esse productiuam.

Impugnatur ea sententia.

Optassem in his auctoribus, vt, sicut non obstante maxima diuersitate inter motum localem & volitionem, eo tamen quòd non apparet alia necessitas: non distinguunt tertiam potentiam; ita consequenter discurrendo docuissent, non obstante diuersitate intellectionis à volitione, nihilominùs tamen vnicam dixissent esse potentiam pro eis actibus: & adhuc meliùs discurrissent, si nec quidem vnicam distinxissent, sed ipsi animæ substantiæ totum id munus tribuissent.

44 *Si aliæ potentiæ distinguantur, etiã locomotiua distingui debet.*

Censeo ergo dicendum cum P. Suario cap. 14. si dantur duæ aliæ, hanc futuram tertiam ab eis distinctam. quod valdè benè probat ibidem Suarez, ostendens, si ipsi termini producti considerentur, incomparabiliter maiorem esse differentiam inter vbicationem & volitionem quàm inter hanc & intellectionem: nam hæ duæ sunt qualitates illa in sententia communi modus, hæ duæ propriæ creaturarum rationalium: illa omnibus rebus communis, ipsis etiam accidentibus: hæ tendentiæ intentionales ad obiectum, illa non: hæ inter se connexæ, & per se, illa omnino independens ab omnibus his duabus: illa producitur io aliis, hę à solo subiecto, seu ab intrinseco, seu præcisè immanenter. Si verò etiam consideretur modus quo producantur, hæ duæ procedunt vitaliter, illa verò non. Vnde manifestè concluditur, si differentia volitionis ab intellectione probat distinctas potentias, à fortiori longè diuersitatem vbicationis à volitione & intellectione probare tertiam aliam diuersam. Neque est possibilis aliqua ratio, quæ magis probet positiuam identitatem potentiæ locomotiuæ cum aliquâ ex his duabus, aut cum vtraque, quàm harum inter se aut vtriusque cum anima. Quod enim dicitur, non esse necessitatem eas distinguendi, absolutè verum est; ac propterea eas ego non distinguo. At supposito quòd sit necessitas ad distinguendam voluntatem ab intellectu, maior est ad distinguendas has, quia tota illa necessitas desumitur ex actuum diuersitate; hic autem est incomparabiliter maior, ergo.

Non est maior necessitas distinguendi alias potentias, & non loco motiuã.

45 *Resoluitur obiectio ex diuinis desumpta.*

Instantia è Deo non premit, quia vel loquuntur de distinctione reali: & in hoc sensu fateor, non distingui potentiam motiuam aut productiuam à voluntate. At nec distinguitur ab intellectu, & omnes tres sunt idem realiter cum ipso Deo; cur ergo inde non intulere consequenter, etiam cum intellectu nostro identificari potentiam locomotiuam, aut meliùs, nullam à substantia Angeli distingui? si verò loquantur de distinctione rationis, tunc falsum supponunt: nam, vt alibi ostendi, etiam ratione nostra distinguitur potentia operatiua Dei ab eius intellectu & voluntate, ergo nihil inde deducere possunt.

Replica confutatur Primò.

Fortè dicent, potentiam locomotiuam subesse voluntati, ergo est vna. Sed contrà, quia etiam in nobis subest, & tamen distinguitur ab his in nobis, & io brutis. Contrà Secundò, quia ea subiectio, si propria debet esse, meliùs intelligitur, si sint duæ potentiæ quàm si vna: nemo enim subiicitur sibi, sed alteri. Contrà Tertiò, quia etiam intellectus subiicitur voluntati; & tamen eoa distinguia, ergo. Respondeo ergo, eam subiectionem nihil aliud esse quàm quòd non producatur motus, nisi præuio voluntatis actu: sicut non producitur amor, nisi præuio actu cognitionis. Ex hoc autem capite nec illi poterunt inferre identitatem, nec ego distinctionem; sed aliunde lis decidenda erit.

Secundò.

Tertiò.

Potentia locomotiua quomodo subsit voluntati.

Volitio non est productiua motus.

Denique, quod ait Granadus, volitionem ipsam esse productiuam motus, multò magis displicet, quia sine vllo planè fundamento ea virtus volitioni tribuitur: communiter enim eiusmodi actibus vitalibus solùm conceditur vis productiua habituum, aut specierum, at aliorum effectuum, nullatenus conceditur. de quo benè Suarius suprà.

Aduerte tamen, ab ipso rursus hanc eamdem quæstionem fusè disputari cap. 28. Dico eamdem: nam licet capite 28. solùm agat, vtrùm potentia locomotiua, quâ alia à se Angeli mouent, sit eadem cum intellectu aut voluntate, an verò quid distinctum; eadem tamen planè est ratio de potentia motiua aliorum, quæ sui: nec inter auctores oppositos vlla io hoc puncto assignatur diuersitas; nec scio vllum qui doceat, vnam distingui, aliam verò non. nec item vllam adfert P. Suarez specialem rationem, ad probandum potentiam motiuam aliorum debere iden- 46

Eadem est ratio de potentia locomotiua, aliorum, quæ de potentia locomotiua sui.

tificari

tificari intellectui, aut voluntati, magis quàm motiuam sui.

Imò fortaſſe poſſet aliqua afferri, vt illa diſtingueretur, licet non hæc; quia minùs adhuc conuenit productio vbicationis in alieno ſubiecto cum productione intellectionis in ſe, quàm cum eadem intellectione conueniat productio vbicationis propriæ, ergo maior eſt ratio ad diſtinguendam ab intellectu (& idem dico de voluntate) virtutem motiuam aliorum quàm motiuam ſui.

Neutram autem eſſe diſtinguendam à ſubſtantia, ſuprà diximus. Caſu verò quo intellectus & volútas diſtinguerentur, iam diximus futuram tertiam motiuam localiter ſui, quam dicimus futuram etiam motiuam aliorum: non enim apparet neceſſitas etiam tunc ponendi quartam pro mouendis aliis: quæ enim poſſet ſe, poſſet & alia; licet in ordine ad potentiam abſolutam non videam repugnantiam, quòd eſſent duæ, vna pro ſe mouendo, alia pro aliis.

Non debet distingui potentia motiua sui à potentia motiua aliorum.



DISPVTATIO DECIMAOCTAVA.

Utrùm Angeli poßint mouere alia à se.

1



HVc vſque actum eſt de intellectione, volitione, vbicatione & motu Angelorum, quæ omnia ſunt ipſis intrinſeca; nunc oportet de hiis quæ circa alios naturaliter exercere poſſunt breuiter diſputare. An autem potentia diſtinguatur ab Angelo, dixi num. vlt præcedenti diſp. iam ad alia.

Supponitur, Angelos posse mouere corpora.

Suppono ex Scriptura, Angelos poſſe mouere corpora. ita vnus quondam duxit Habacuc per capillum; ita alter vna nocte centum octoginta quinque millia hominum iugulauit; ita dæmones paſſim huc illuc magos ſagóſque ferunt. Imò & ipſe Chriſtus Dominus à dæmone in montem & pinnaculum templi ſublatus eſt. difficultas eſt quomodo id fiat.

Quæritur quomodo id fiat.

Secundò ſuppono, id non fieri per apprehenſionem phyſicam corporis moti eo modo quo à nobis fit; quando comprimendo v. g. intra manus aliquid fortiter detinemus: tunc enim, quia res illa exire foras non poteſt ob impenetrabilitatem, mouetur neceſſariò ad motum manus, & ibi retinetur cum ſua vbicatione, vbi manus hæret, & eò trahitur, quò mouetur manus; hoc autem locum non habet in Angelo, quia penetrabilis eſt cum quolibet corpore; ergo non poteſt per hanc apprehenſionem illud mouere.

Duplex modus, quo Angelus possit alias res mouere.

Duo ergo modi videntur reſtare, quo Angelus poſſit alias res aut corpora mouere. Primus eſt, imprimendo impulſum, ſicut quando lapidem proiicimus. Secundus, immediatè producendo ipſam vbicationem nouam, ad eum modum quo ſeipſum Angelus mouet, & omne animal progreſſiuum ſe mouet. de vtroque autem poteſt dubitari in præſenti.

SECTIO PRIMA.

Quid de impulsu.

2

P. Vasquez docet, Angelos posse imprimere impulsum rebus à se motis.

Contrà respondent aliqui argumento.

P. Vasquez nihil conuincit.

Confirmant.

PAter Vaſquez relatus à P. Suario cap. 27. docet, Angelos poſſe impulſum imprimere, eò quòd Angelus lapidem tenere in aëre non poſſit, niſi imprimat lapidi vnum impulſum æqualiter oppoſitum illius grauitati, quo hæc grauitas reprimatur. Huic argumento reſpondent aliqui Primò, nihil conuinci, quia poſſet Angelus ſe applicando lapidi, etiamſi nil prorſus efficeret, reſiſtere grauitati lapidis; ſicut in ſententia Vaſquez ipſemet impulſus productus in lapide nihil aliud efficiendo reſiſtit grauitati. Confirmant id: ſi duæ cauſſæ contrariæ omnino æqualiter potentes ad agendum ac reſiſtendum applicentur vni paſſo, vna impediet alteram, & contrà, nil prorſus efficiendo, ſed ſolùm ibi ſtando; ergo, cùm Angelus habeat virtutem non ſolùm æqualem grauitati lapidis, ſed fortiorem multò, poterit ſe applicando lapidi reſiſtere grauitati illius, etiamſi nihil operetur.

Solutio recentiorum contra P. Vasquez argumentum est dura.

Argumentum Patris Vaſquez mihi quidem non probatur, vt ſtatim oſtendam; ſolutio tamen hæc recentiorum videtur eſſe dura: ex ea enim ſequitur, Angelum, eo ipſo quòd ſit approximatus alicui corpori, formaliſſimè reſiſtere in actu ſecundo, ne moueatur tale corpus, & conſequenter eo ipſo non mouendum. quod falſiſſimum eſt; aliàs non habentes Angelum Cuſtodem prope nos, ſemper deberemus eſſe immoti, niſi fortè quando ille nos truderet. Sequela probatur, quia tunc haberet omnia quæ haberet Angelus in eo caſu quo lapidem in aëre teneret, ſcilicet approximationem ſuæ virtutis potentis reſiſtere noſtro motui: nec enim requiritur, vt aliquid aliud faciat ad reprimendum in actu ſecundo motum, iuxta hanc ſolutionem; ergo deberet tunc noſtrum motum impedire. 3

Respondent recentiores contra instantiam sibi obiectam.

Contra responsionem recentiorum.

Dicent fortè, in eo caſu deeſſe illi Angelo voluntatem reſiſtendi, quam habet dum tenet lapidem. Sed contrà, quia, vt benè P. Suarez docet, motus localis & reſiſtentia actualis in Angelo non fit immediatè per ipſam volitionem, ſed per illam vt determinantem potentiam loco motiuam & reſiſtitiuam: quæ in eius ſententia, & ab Angelo & à voluntate diſtinguitur; ergo cùm in vtroque caſu potentia loco motiua & reſiſtitiua omnino æqualiter ſe habeat, neceſſum eſt, vt in actu ſecundo vbique æqualiter reſiſtat, vel certè æqualiter cedat, ſiue in vno detur volitio, ſiue in alio non, ſiue in vtroque.

Vrgeo, Illa volitio reſiſtendi vel non reſiſtendi non poteſt habere obiectum vllum, iuxta ſolutionem recentiorum, ergo non poteſt ibi eſſe. Conſequentia eſt bona. Probatur antecedens, quia actu reſiſtere, vel non reſiſtere, nihil prorſus eſt ex parte obiecti diuerſum in vno caſu ab alio. quid ergo magis vult in vno quàm in alio?

Respondent recentiores Secundò.

Contrà Primò.

Poſſet reſponderi, Angelum in vno caſu velle ne moueatur lapis, in altero vt moueatur. Contrà: quia motus vel illius carentia non fit immediatè ab Angelo; ergo dum ipſe vult reſiſtentiam, quæ ab ipſo fit, non vult formaliter motum corporis, aut carentiam illius, quæ fiunt ab aliis cauſſis.

Secundò. 4

Contrà Secundò, quia non poteſt in principiis argumentium ad ſolum ſuum nutum Angelus impedire vel mouere corpora, ergo aliquid aliud ex ſua parte debebit ponere.

Respondent Tertiò. Contrà. Respondebitur Secundò, Angelum tunc velle ibi stare. Sed contrà, Ergo ego suprà benè intuli, quandocumque Angelus est iuxta aliud corpus, necessariò impedire motum illius. quod sine dubio est absurdum. Vnde constare videtur, solutionem suprà positam non esse bonam. *Instantia è caussis naturalibus contrariis reiicitur.* Ad instantiam è caussis naturalibus contrariis, quæ ibi affertur, facilè respondeo; eo ipso quòd illæ caussæ naturaliter & non liberè resistant, rectè intelligi, quo pacto ex sola concurrentia vtriusque se inuicem impediant; at in caussis liberè operantibus id non potest fieri, nisi aliquid à se distinctum producant.

Addo tamen, posse probabiliter eam solutionem è num. 2. defendi; ad hanc verò nostram vltimam replicam dicendum erit, sicut in agentibus naturalibus ipsa eorum positio est formalis resistentia, ita in agentibus liberis (quale est Angelus) positionem ipsorum simul cum voluntate libera impediendi esse formalem resistentiam. quòd si quæratur, quod sit obiectum eius voluntatis; respondendum erit, dum Angelus vult vt conseruetur lapidis vbicatio ab alia causâ, etiamsi ipse in eam non influat, caussare formaliter per eam volitionem impedimentum, ne destruatur vbicatio. quo sensu probabilis est ea solutio.

Secundò, & meliùs, respondetur argumento P. Vasquez. Meliùs tamen adhuc Secundò respondetur argumento Patris Vasquez, in eo casu posse Angelum detinere lapides sine vllo impulsu producto, sed solùm conseruando effectiuè vbicationem lapidis in aëre: inde enim fit, vt, quia lapis nô potest duas simul habere, illam autem non potest amittere, quia conseruatur à fortiori causâ, quàm sit ipsa grauitas lapidis; inde, inquam, fit, vt non possit descendere deorsum. In quam tandem solutionem

5 *Confirmatur exemplo à resistentia petito.* consensit vbi suprà P. Suarez. Confirmo autem solutionem exemplo communissimo: quando enim ego vel resisto alicui volenti me mouere, vel lapis magnus resistit mihi conanti illum mouere; certè nec lapis imprimit impulsum in me ad resistendum, nec ego in illo qui me conatur mouere; sed ego conseruando præcisè vbicationem quam habeo, fortiori actione & concursu quàm possit superari ab impellente, maneo immotus, & ob hanc caussam etiam magnus lapis non mouetur à me, quia grauitas propria conseruat eam vbicationem fortiori concursu. Vt ergo Angelus teneat lapidem in aëre, & resistat grauitati illum impellenti deorsum, non est necessum vt imprimat impulsum contrarium grauitati, sed sufficit, si conseruet vbicationem lapidis in aëre actione fortiori.

Obiicitur, Angelum non habere vim immediatam eam vbicationem producendi. Respondetur obiectioni. Dices, Angelus non habet vim producendi immediatam eam vbicationem, tum quia nullam fortè in corpore potest; tum quia, etiamsi posset, cùm tamen eam, quam habet lapis, primò non produxerit, non poterit eam conseruare: ab eadem enim caussa, à quâ fuit producta, debet conseruari. Respondeo facilè, ipsum Patrem Vasquez meritò concedere Angelis virtutem producendi immediatè vbicationem in corporibus. Quod verò

6 additur, eam non fuisse primò productam ab Angelo, non vrget: nam eo instanti quo illam conseruat Angelus, non erat alia caussa, à quâ conseruaretur illa vbicatio, vnde naturaliter debebat perire ob grauitatem lapidis; ergo potuit Angelus voluntate sua influere in conseruationem eius vbicationis. Quòd si in hoc habes difficultatem, dic, eum nouam in eodem loco produxisse in secundo instanti, eámque posteà conseruasse; ne hoc modo cogaris dicere (quod reputas absurdum) eum in alienam messem falcem misisse.

Hæc circa argumentum Patris Vasquez; ad quæstionem verò præcipuam redeundo, vtrùm talis impulsus ab Angelo imprimi possit, P. Suarez suprà dubius in ea hæret: nam ex vna parte, inquit, videtur ei posse concedi: tales enim impulsus non superat Angeli vires, & est ordinatus ad motum; aliunde autem, ne ei concedatur, duo vel tria videntur obstare. *P. Suarez dubius hæret, an impulsus talis ab Angelo imprimi possit.* Primum est, quia, si Angelus posset imprimere impulsum, posset mouere corpus distans à se, mittendo impulsum per medium. hoc autem videtur absurdum. *Primum argumentum Patris Suarez contra eum impulsum.* Ego tamen non video in eo absurditatem vllam, imò, siue sit per impulsum, siue aliunde, Angelus potest mouere corpus distans à se, mouendo scilicet medium: si enim ponatur in vna parte scamni ver. g. & illud parum trudat, seipsum mouendo deiiciet, vel mouebit ea quæ sunt in opposita parte scamni, cui Angelus non est immediatè coniunctus. *Non vrget eius argumentum.*

Secundum, quod obiicit P. Suarius, est, quia Angelus non est productiuus alicuius corporeæ qualitatis, ergo neque impulsus; hæc enim esset qualitas corporea. *Secundum eius argumentum contra impulsum.* Respondeo, duas esse qualitates corporeas: vnam quæ pertinet ad dispositiones, seu perfectiones rerum materialium, vt est calor, &c. de quâ dicemus sect. 4. non posse ab Angelo produci. *Respondetur huic argumento.* Alia est qualitas, quæ pertinet ad motum ipsum localem; & hæc benè potest ab Angelo produci, licet alia vel aliæ non possint. 7 Et confirmo id euidenter in nobis: *Confirmatur.* licet enim homo secundùm suam substantiam non possit colorem, lucem, &c. in alio producere, neque in se, imò neque calorem aut frigus propriè, quia hæc non producuntur immediatè in aliis ab ipsa substantia hominis, sed à calore vel frigore existente in corpore; potest tamen producere qualitatem impulsiuam. Et in hac vi conueniunt ferè omnia animantia, et si circa alias qualitates valdè differant: videtur enim annexa virtuti loco motiuæ, quæ est communis omnibus animantibus. Cur ergo non erit etiam annexa virtuti motiuæ Angelicæ, etiamsi in ordine ad alias qualitates nil possit producere Angelus? Secundò posset responderi, impulsum non esse qualitatem, sed modum, sicut Suarez dicit de ipsa vbicatione. *Respondetur Secundò.*

Tertiò obiicit, quia posset Angelus semel imprimere impulsum in loco qui perpetuo duraret, & consequenter perpetuò moueret cælum, etiamsi posteà destrueretur Angelus, vel dormiret: sequelam probat, quia impulsus in eo motu circulari non habet contrarium; ergo semel productus debet perpetuò durare. *Tertium P. Suarez argumentum contra impulsum.* Nego sequelam, quia non omnes qualitates productæ in cælo incorruptibili sunt incorruptibiles; vt patet in luce, quam cælum acquirit & amittit; ergo, licet Angelus imprimeret impulsum in cælo, non sequeretur eum futurum perpetuum; *Contrà est.* neque quia procederet ab Angelo, id sequeretur, quia non omnia, quæ producit Angelus, sunt perpetua; 8 posset ergo Angelus imprimere impulsum sufficientem, vt per horas duodecim moueretur cælum, non tamen per diem aut per annum. Ad probationem autem sequelæ sæpè ostendi, & specialiter suprà disp. 1. à num. 25. non omnia quæ carent contrario, necessariò esse perpetua; sed sæpè talis esse naturæ, vt conseruentur ad breue aliquod spatium, præsente etiam priori caussa, posteà verò pereat. Idem ergo contingere posset in eo impulsu.

Dicendum

Probabiliùs est, Angelum posse imprimere impulsum.

Dicendum ergo probabiliùs multò esse Angelum habere virtutem ad imprimendum impulsum; quia vt (paulò ante dixi) hæc virtus videtur annexa omnibus se mouentibus localiter. nec est vlla ratio cur Angelo negetur. Et P. Suarez, non obstantibus contrariis argumentis, videtur etiam hanc partem vt probabiliorem reputare.

Ita etiam non obstantibus contrariis argumentis, sensit Pater Suarez.

Quantus autem ille impulsus esse possit, & quamdiu petat durare; item, vtrùm omnes alij æqualiter eum possint imprimere, non obstante maiori in aliis prædicatis perfectione, res est valdè dubia, quia non habemus pro vlla parte argumentum; ideò eas quæstiones non decido.

SECTIO SECVNDA.

An possit mouere immediatè corpora

Angelum immediatè posse mouere corpora, omnes concedūt. Obiicitur.

IN secundo modo mouendi corpora, scilicet immediatè producendo vbicationem in corpore, minor est difficultas: omnes enim eam videntur concedere Angelo. neque est aliquid vnde impugnetur. Dices Anima separata non potest corpora mouere, ergo neque Angelus.

9

P. Vasquez negat, animā separatam posse vllum corpus mouere.

P. Vasquez disp. 194. num. 9. negat animam separatam posse vllum corpus mouere. Fundamentum illius est, quia, si id posset mouere, deberet id facere per voluntatem: atqui existens in corpore habet eam voluntatem, ergo & totam potentiam loco motiuam; ergo eodem modo poterit solâ suâ voluntate, etiam intra corpus, alia corpora mouere. quod sine dubio manifestæ experientiæ repugnat.

Non est sufficiens eius argumentū.

Argumentum tamen hoc non videtur omnino sufficiens ad negandam eam virtutem animæ: nam, sicut ipse docet, animam separatam intelligere per suam substantiam vt per species; & tamen cùm tota ea substantia sit in corpore, non potest in illo intelligere nisi per species superadditas; cur eodem modo non potero dicere, extra corpus posse suâ solâ voluntate alia mouere, non verò intra?

Respondet P. Vasquez.

Respondet, disparem esse rationem de intellectione & motu; intellectio enim impeditur ob alligationem ad sensus, à quibus accipit species; vt verò moueat alia corpora, nihil impedit, quia non requirit contactum physicum.

Non satisfacit.

Hæc tamen solutio non satisfacit: nam quòd anima iuuetur à sensibus, probat quidem, eam habere posse in corpore plures actus quàm extra corpus; at cur, quæso, recipere aliquot species à sensu, impediet animam, ne, quando non operatur cum eis superadditis speciebus, operetur cum sua virtute adæquata, quam in se habet? Vel certè ego eodem modo dicam, virtutem motiuam animæ impediri per alligationem ad corpus: nam occupatur in motu ipsius corporis, & inde impeditur alius immediatos alterius corporis.

10

Concedenda est absolutè animæ separatæ virtus ad mouenda corpora.

Secundò absolutè respondeo, facillimè posse dici, animam, ad mouendum solo suæ voluntatis nutu corpora, pendere vt à conditione à carentia vnionis cum corpore; quia multa & multò perfectiora efficere potest separata quàm coniuncta, vt omnes fatentur. Ideò concedenda est animæ separatæ virtus corpora mouendi. Hinc negatur antecedens secundæ obiectionis. Deinde, eo admisso, adhuc negatur consequentia ex animâ ad Angelos, tum ob diuersitatem notabilem: ratione cuius non licet inferre. Hæc substantia non habet eiusmodi virtutem, ergo neque altera specie diuersa illam habebit; tum ob maiorem perfectionem Angeli, ratione cuius plura ei quàm animæ separatæ concedere possumus probabiliter.

Circa hunc motum corporum ab Angelis aduerte, motum caussatum immediatè in hoc differre ab eo qui caussatur mediatè per impulsum: nam ad hunc non est necessum, Angelum se simul mouere cum re quam mouet: impulsus enim in re productus, quamdiu durat, eam mouet, perinde ac impulsus à nobis productus: qui licet in primo fieri producatur à nobis, conseruatur tamen à solo Deo: nos enim iam absentes non possumus illum conseruare; ad motum verò immediatum requiritur, vt Angelus semper sit iuxta corpus quod mouetur, & semper det illi nouam vbicationem, nisi à propria grauitate vel leuitate moueretur deinde corpus post primum motum ab Angelo. *Differentia inter motum caussatum immediatè & mediatè.*

Ratio dictæ differentiæ.

Ratio est, quia prima vbicatio producta ab Angelo non est productiua alterius vbicationis, sicut impulsus est productiuus motus: vnde fit, vt, si Angelus velit mouere corpus vltra sphæram sui loci, debeat exire Angelus ex ea, ac semper comitari corporis motum. 11

Dixi *extra sphæram*: nam, si Angelus existens in tota area velit intra eam mouere lapidem, non est necessum vt ipse etiam se moueat, quia verò præcedenti obseruatione videmur supponere, Angelum non posse immediatè alia mouere, nisi illis vicinus sit, oportet id paulò ampliùs explicare.

Explicatur quomodo Angelus debeat esse vicinus rebus quas mouet.

Communis quidem ferè omnium sententia docet, eam præsentiam requiri; & ita supponitur in generalibus principiis philosophicis: habent enim eamdem vim in Angelis, ac in aliis creaturis. Quòd si obiicias, Angelus efficit motum per voluntatem, ergo non requirit præsentiam ad corpus. Distinguendum erit antecedens. Efficit per voluntatem, seu vbi vult, independenter ab approximatione, negatur antecedens: efficit per voluntatem, id est, voluntas est caussâ illius motus, conceditur antecedens. E quo non sequitur, illum posse corpora distātia mouere magis, quàm sequatur, me posse lapidem distantem mouere, eò quòd etiam non illum moueam, nisi priùs volendo: ergo Angelus non poterit mouere corpora à se distantia; requirit ergo propinquitatem cum passo, sicut cetera agentia ad operandum transeunter.

Sufficit vicinitas Angeli cum corpore in eodem instanti reali etiam posterius natura.

Quæri autem potest, an ea propinquitas cum corpore debeat esse priùs naturâ ante motum. Communiter videntur ita omnes supponere, vt dixi in Physicis; verùm ibi ostendi, sufficere, si ea vicinitas sit in eodem instanti reali, etiam posterius naturâ. Quod in præsenti necessariò dicendum manifestè probo: nam pro priori naturæ ante motum non potest vllo modo dari approximatio, quia hæc acquiritur formaliter per ipsum motum; consistit enim formalissimè in vbicatione quæ per motum acquiritur; ergo approximatio non debet esse pro priori naturæ ante motum. 12 *Probatur.*

Nec solùm id est verum ratione ipsius corporis moti, sed etiam ratione Angeli mouentis; quia Angelus potest mouere corpus, seipsum etiam simul mouendo. quo casu necessum est, vt in priori naturæ ante motum Angelus non supponatur vbicatus: nam in ipso motu acquirit vbicationem; ergo hæc non est conditio præ-requisita pro priori naturæ ante operationem Angeli, sed pro posteriori subsecuta. Quare autem, cùm non sit vbicatio præuia ante operationem, non possint caussæ operari in distans, non facilè redditur ratio à priori: ideò suo loco ostendi, nonnisi à posteriori per experientiam probari, caussas non habere virtutem vt operentur in distans; sed vel debere præcedere approximationem, vel in eodem instanti subsequi.

Angelus non potest mouere corpus quantumuis graue. Pro exacta præcedentis difficultatis intelligentia quæri potest, vtrùm Angelus possit mouere corpus quantumuis graue. Respondeo, virtutem motiuam Angeli esse finitam, sicut omnis alia

13 *Obijcitur de cælo.* virtus; ideò posse esse corpus tam graue, quod nequeat ab Angelo moueri. Dices, Ergo non poterit Angelus mouere totum cælum, quia verè illud est maximum corpus; & si quod potest resistere Angelo, illud potest. *Cuiusdam responsio.* Respondet aliqui, illum motum non esse contrarium cælo, ideòque non resistere intelligentiæ motrici. *Contra priorem responsionem.* Sed contrà, quia etiam corpora resistunt motui indifferenti: neque enim potest homo etiam per planissimam mensam mouere lapidem magnum; nec mihi possum persuadere, quòd si homo poneretur diuinitus vbi est Angelus mouens cælum, quòd possit tunc naturaliter mouere cælum, aut quòd possit ibi musca collocata rotare cælos. Hoc autem sequitur euidenter ex solutione quam impugno; quia, si cælum non resistit illi motui, ergo à quolibet poterit moueri; vel si, licet non resistat, non potest à quacumque virtute motiua rotari, non benè dicitur, Ergo poterit ab Angelo: fortè enim non habebit Angelus eam virtutem quæ requiritur. Ratio est, nam corpora, licet minùs resistant motui circulari quàm violento, tamen vtcumque resistunt etiam circulari; nec quælibet rota molendini, quantumcumque perfectè facta, poterit moueri à sex vel octo guttis aquæ. Posset aliquis Secundò dicere, motum cæli esse illi naturalem. Verùm & hoc gratis dicitur: neque enim potest excogitari ratio, cur quælibet pars illius semper petat nouam vbicationem. *Respondetur obiectioni à motu cæli petita.* Respondendum ergo argumento, fortasse multos Angelos carere tali virtute; Deum autem, qui hunc motum eorum ministerio fieri decreuerat, facilè potuisse & de facto voluisse creare vnum Angelum; qui licèt haberet virtutem finitam, & fortè non possit aliud cælum duplo maius, posset tamen hoc perpetuò mouere.

14 *Minùs consequenter limitatur in Angelo velocitas ad mouendū cælum, si ea non limitetur ad seipsos mouendos.* Aduerto aliquos hîc minùs consequenter limitasse in Angelo velocitatem ad mouendum cælum; cùm eam nón limitauerint ad se mouendum: si enim cælum non resistit motui, vt ipsi dicunt, cur Angelus non poterit illud secum trahere totâ velocitate quâ ipse mouetur. Et sicut in hac non habet terminum, nec habebit ad cælum mouendum.

Respondent aliqui. Fortè responderent, quia corpus non potest in instanti deserere locum. *Sed contrà.* Sed, contrà: quia necessariò, quandocumque mouetur in instanti, quo punctum vnum cæli v.g. deserit suum locum, omnia & suum deserunt; succedente vno in locum alterius, vt suprà dixi fusiùs. Ergo ex hac parte tam est corpus capax velocioris in infinitum motus quàm ipse Angelus, si sit agens quod cum tanta velocitate moueat. *Consequentiùs vtrique motui terminus præfigitur.* Nos consequentiùs vtrique motui terminum præfigimus.

Duo hîc restabant explicanda; vnum de motu sagarum, de quo subsect. 3. alterum, an in motu circulari Angelus debeat esse in omnibus partibus motis. Verùm hac de re suprà egi contra P. Vasquez, ostendique, posse in vna parte sola imprimi immediatè motum, mediatè verò in aliis tunc autem manifestum est, non necessariò debere esse in omnibus.

In motu circulari non est necessum, vt Angelus sit in omnibus partibus motis. Secundò dico, etiamsi immediatè & æquè primò motus produceretur in toto corpore circulari, non esse necessarium Angelum esse in toto eo corpore; quia agens potest immediatè operari in distans, dummodò in medio operetur simul.

In nostra sententia de vbicatione Angeli independente à spatio clarè intelligitur, quomodo fieri possit, vt Angelus immotus manens, eidémque spatio imaginatio respondens producat perpetuò motum in cælo, & in partibus transeuntibus iuxta ipsum Angelum, aut etiam intra: nam cùm penetrabilis sit, potest non impediendo cælorum motum fixus manere intra illos in eodem spatio imaginatio, inde in omnes aduenientes partes motum imprimendo. 15 *Probatur clarè in sententia de vbicatione Angeli independente à spatio.*

SECTIO TERTIA.

Digressio de sagis à dæmone latis.

Quæstio hæc insistendo rationi haud magnam habet difficultatem: nam certum est, dæmonem posse striges seu sagas per motum localem realiter aliò ferre ad campos aliáve loca, siue per terram siue per aëra. *Dæmon potest sagas per motum localem realiter aliò deportare.* Est item certum, posse immutare imaginatiuam earum, ita vt licet in lecto suo manserint, verè tamen putent se huc illuc deruisse. *Potest imaginatiuam earum tantùm immutare.* Quid autem de facto dæmones efficiant, pendet à mala eorum voluntate: nam certum videtur vtrumque eis à Deo permissum; non est autem res magni momenti disquirere, quid ipsi dæmones de facto velint. *Quid de facto faciat, incertum est.* Pro iudicibus verò, qui earum caussas tractant, vix est necessaria ista quæstio: nam cùm ipsæ sagæ omnino credant se vehi, & ea omnia faciant, ac dum se inungunt, vt à diabolo ferantur, disponuntur; voluntariè ea omnia peccata perpetrant, suntque tam dignæ morte, ac si reuerà illuc ferrentur. Ad duo tamen vtilis est illa decisio; tum vt dignoscatur, an illis attestantibus de aliis, quasi fuissent sociæ in conuenticulis, credendum sit: si enim semel constet verè non ferri, tunc nihil de aliis penitus est illis credendum; quia diabolus eis in phantasia excitat species earum quas vult, siue reuerà sint sagæ, siue non. 16 *Quæstionis proposita decisio ad duo vtilis est. Prima caussa vtilitatis.* Si autem constet realiter illuc ferri, & retinere vsum rationis & sensuum, tunc habet locum earum depositio de aliis, licet adhuc sit subiecta fallaciis: quia, licet ibi sit saga, potest diabolus imaginationem aut oculos illarum turbare, vt putent se videre eos qui reuerà ibi non sunt; &, vt intellexi à persona fide digna; quæ talibus iudiciis interfuit, sæpè sunt errores magni commissi in hoc puncto. sed de hoc alibi. *Secunda caussa.* Alia caussa, ob quam necessaria videtur hæc decisio est, vt habeant Confessarij meliorem de peccatis illorum notitiam: si enim non eunt verè, tunc, licet ipsæ existiment se peccare, re tamen verâ, quia carent tunc temporis libertate; liberè non peccant; nisi in sola ea vnctione & præparatione libera: quod sine dubio numerum saltem peccatorum valdè diminuit. Ob hanc caussam iudicaui punctum hoc breuiter tamen expediendum esse.

SVBSECTIO PRIMA.

Examinatur Prima sententia.

Prima ergo sententia omnino negat, eas verè à dæmonibus portari. *Sagas verè à dæmonibus portari multi hæretici & Catholici negant.* Ita multi ex hæreticis nostri temporis apud nostrum Delrium lib. 2. Disquisit. Magicar. quæst. 16. & Catholici alij; quos refert P. Tannerus hîc quæst. 5. dub. 3. Fundamentum Catholicorum (nam Lutherus, Melanchthon; & similes, parum curant Conciliorum definitiones) desumitur ex Concilio 17 *Fundamentū Catholicorū ex Concilio.*

Ancyrano

Ancyrano.

Ancyrano; cuius Canon reperitur in iure Canonico cap. *Episcopi*. 26. quæst. 5. refertur autem fusè à Tannero. In eo, postquam admoniti sunt seriò Ecclesiæ iudices, vt sagas magosque seuerè puniant, declaratur; in quo Magia consistat; quòd scilicet arbitrentur se equitare super bestias cum Diana dea paganorum, aut cum Herodiade. additúrque, omnes illos qui hæc verè & realiter fieri credunt, esse infideles, cùm ipse satanas transfigurans se in varias formans, de nocte se imaginationi earum repræsentet iam sub huius, iam illius figura; omnia tamen per imaginationem tantùm contingunt. Additur à Concilio confirmatio ex eo, quòd & Ezechielis & Ioannis Euangelistæ visiones etiam per imaginationes contigerunt: quicumque enim credit aliquam creaturam posse (nisi à solo Creatore, qui omnia fecit) in melius aut in deterius immutari, aut transformari in aliam speciem, vel similitudinem, procul dubio infidelis est, & pagano deterior. Quoad hoc testimonium valdè laborant Scholastici, & qui de sagarum conuenticulis agunt.

Confirmat Concilium suam doctrinam.

P. Tannerus dupliciter respondet ad Concilium. Primò.

P. Tannerus suprà, variis solutionibus libratis, dupliciter respondet. Primò cum Caietano & Nauarro (quæ fuit etiam solutio P. Vasquezij
18 disp 84. cap. 3. vbi pro ea refert Alphonsum à Castro) non negari à Concilio verè aliquando sagas ferri à dæmonibus; sed in vniuersum, seu semper. Secundò respondet cum Suario, Turrecremata, & aliis, Concilium solùm voluisse negare, non esse inter istas sagas Dianam aut Herodiadem cum ea pompa, quàm sagæ se putant vidisse. Vnde definitio non tam negat substantiam facti, seu æquitationes supra bestias quàm modum illius, & hanc solam putant esse genuinam illius Canonis explicationem. Ego, licet videam benè ponderata esse verba quæ de Diana & Herodiade loquuntur, arbitror tamen Concilium multò plus voluisse definire; ideò secundam Tanneri, imò (vt ex impugnatione constabit) etiam primam explicationem reiicio; moueórque Primò: nam si solùm negaret modum, & non substantiam, non dixisset de diabolo, *Deludens mentem quam in somniis captiuam tenet*; nam, iuxta Tannerum, non in somniis, sed quando verè rapiuntur in vigilia per aëra, ac sedent in bestia, decipiuntur præcisè circa punctum Dianæ & Herodiadis. quod longè est aliud à definitione Concilij. Secundò, quia instantiæ ex visionibus Ezechielis & Ioannis sine dubio multò plus probant, scilicet, sicut in visione Ioanni omnia euenerunt, ita & sagis, siue quo ad visionem Dianæ, siue quo ad equitationes, siue quo ad conuenticula cum aliis feminis: alioquin valdè confusè à Concilio fuissent ea testimonia
19 citata. Tertiò, quia in illis verbis à me citatis vniuersim negat dæmonibus vim immutandi creaturas vllas, non solùm in veram dictam speciem, siue meliorem, siue peiorem, sed in apparentem seu similitudinem; seu speciem: ibi enim species accipitur pro forma, seu exteriori apparentia, non prout à Logicis vsurpatur communiter, pro essentia vltima hominis ver. g. Quartò, quia, quòd Diana dea Gentilium verè & realiter illis sagis non apparuerit, non pendet à virtute dæmonis mutandi creaturas in aliam speciem: nam cùm à parte rei non fuerit talis dea, faciliùs dictum fuisse à Concilio, falsam esse eam visionem, quia talis dea nulla extitit vmquam, sed Gentilium fuit purum figmentum; nec vllus tribuit diabolo virtutem producendi veros deos aut deas. Quintò, Tannerus docet iuxta Concilium, posse diabolum verè eas feminas ferre, & immutare eis phantasiam, vt & bestiæ feminæque aliæ appareant immutando corpora aërea; & per hoc non infringitur testimonium citatum à Concilio vltimis verbis, *Omnia per ipsum facta sunt*; ergo nec infringeretur idem testimonium, si diabolus corpus aliquod immutaret in specie Dianæ, prout fingebatur à Poëtis; siluarum deæ, venatricis. &c. Et tamen Concilium non solùm dicit, non fuisse vllam Dianam, sed nec in similitudinem illius aliquam creaturam immutatam, sed in somniis phantasiam sagarum turbatam fuisse. Iam hinc apparet etiam, primam solutionem non videri sustinendam; quia si semel conceditur, verè sagas à diabolo ferri, & eas fieri apparitiones, non potest esse infidelis, aut pagano deterior, qui dicat
id ita semper contingere: nam semel concessâ 20
potestate diabolo, quòd ego dicam frequentiùs eam exerceri, quid dico de infidelitate aut paganismo? aut quid tribuo creaturæ quod solius Dei sit proprium?

Secundò.

Nostra responsio, reiecta P. Tanneri.

Prima ratio nostra responsionis.

Secunda.

Tertia.

Quarta.

Quinta.

Nec obstat, quod ait P. Tannerus, numquam eo in Canone doceri, à diabolo non ferri verè eas mulierculas, sed à numine quodam: ergo solùm negat Dianam id efficere verè. Hoc, inquam, non obstat: nam vt suprà in prima ratione notaui) docet in somniis fictè fieri; quo sine dubio negat eas à dæmone verè ferri. Secundò, omnia illa de potestate non immutandi in speciem & similitudinem, negare videntur apertè, nec eas verè ferri in corpore aliquo formato ad similitudinem hirci, aut alterius bestiæ: illæ præterea instantiæ è Ioanne Euangelista, Ezechiele, &c. satis declarant, non solùm non fuisse Dianam, sed nec sagas verè vidisse extra somnium similitudinem Dianæ in aliquo corpore formatam.

Modus explicandi Concilium à P. Tannero allatus reiicitur.

Ideò putarem meliùs posse Concilio respondere cum aliis, quos suppresso nomine refert & sequitur Granadus tract. 9. disp. 2. Concilium illud, etiamsi sit omnino validum, & in eis locis citatis reuerà omnem excludat apparitionem, & sagarum equitationem, motus, &c. nihilominùs quoad hanc vltimam partem non esse de fide; quia intentum præcipuum Concilij solùm erat definire, non esse veram Dianam aut deam: quòd autem interim addiderit aliqoid minùs certum, non pertinens ad punctum præcipuum, non derogat
veritati definitionis. Præter auctoritatem autem 21
Concilij nihil restat quod possit obesse contrariæ sententiæ: nam hæretici fortè ideò mouentur, quòd iudicent, non posse dæmonem viribus suis corpus mouere. quod apertè est falsum. Dicendum ergo, sæpè verè & realiter à dæmonibus eas sagas ferri per aëra hoc illúcve. ita Siluester, Abulensis, Alphonsus à Castro, Sixtus Senensis, Suarius, Vasquez & alij multi, quos suprà Tannerus citat. id quod magis conclusionibus seqq. declaro,

Melior explicatio Concilij citati.

Sagas verè & realiter ferri per aëra docent varij.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid in hoc puncto sit probabilius.

PRima Conclusio. Probabile & moraliter certum, non semper verè & realiter fieri id quod sagæ narrant, sed sæpè per vim imaginatiuæ in somniis à dæmone immutatæ contingere. Ita cum multis aliis Tannerus, cuius argumenta præcipua sunt; quia cùm hæ sagæ frequenter sint matrimonio coniunctæ, & eodem modo cum viris cohabitare videantur per multos annos, non potest moraliter id fieri per translationes

Probabile est, non semper verè fieri ea quæ sagæ narrant.

Probat Tannerus Primò.

reales, nisi dicamus, vel dæmonem marito tam profundum somoum iniicere, vt nunquam excitetur vxore absente; vel substituere in eius locum aliquod corpus fictum. quæ omnia videntur habere difficultatem: nam illud primum, cùm passim occurrāt mille casus, in quibus debeat maritus excitari, esset difficile, tot annis tam grauem somnum iniicere, vt à familia numquam excitetur. Prçterquam quòd, cùm ipsi sæpè sint pij & iusti, esset durum valdè concedere dæmoni talem potestatem in ipsos. Sed nec secundum dici potest, quia agnoscere sæpè posset maritus, non esse veras vxores; vel quia dæmon ibi non mansit, & absente illo, sine dubio non potuit corpus illud respondere; & licet ibi esset dæmon: quia, vt dicemus infrà, non potest fingere perfectè carnem humanam io ordine ad tactum, deberet aliquando dignosci.

22 *Secundò.* Secundò argumentatur, quia sæpè tales feminæ ita clausæ sunt, vt neque moraliter, etiam ab ipso dæmone, sine strepitu lapis possit detrahi, aut porta aperiri; & tamen posteà dicunt se verè equitasse, &c.

Tertiò. Tertiò, cùm sine diuina permissione nihil possint dæmones facere, iure creditur, faciliùs illis permitti, vt somnüs & imaginationibus eludant, quàm externa & reali translatione.

Argumenta Tanneri non sunt sufficientia. Respondetur primò Tanneri argumento.

Puto tamen rationes has non esse sufficientes pro nostra conclusione. Nam prima eamdem vim habet, etiamsi per imaginationes fiant illæ apparitiones: sagæ enim tunc temporis ita dormiunt profundè, vt difficillimum sit, imò ferè impossibile, eas excitare, donec elabatur tempus constitutum. Iam ergo difficultas illa habet locum, quomodo intra tot annos mariti nomquam aduerterint eas ita profundè dormire, vt nullatenus excitari possent. Eodem modo vrgeri possunt cetera; quia sagæ dum sunt in ea vehementi imaginatione, nec respondent, nec ad actus matrimoniales aptæ sunt. Ideò responderi potest, id contingere variis modis, vt à marito non notetur absentia; aliquando per profundum somnum marito immissum; nec is debet censeri malum mariti magis, quàm si per solam imaginationem vxor detineretur: in vtroque enim casu æquè diu manet saga sine sensu; & æquè non potest à marito deprehendi caussa eius euentus, quòd videbatur esse malum ex profundo mariti somno secutom: nam somnus per se bonus est. Potest etiam contingere aliquando per substitutiones ficti corporis, item & expectata absentia mariti: non enim singulis noctibus id faciunt sagæ, maximè maritatæ.

23 *Respondetur secundo eius argumento.*

Ad secundam, quòd non possint sæpè sine strepitu foras exire, faciliùs respondetur, diabolo non esse difficile quamcumque portam sine strepitu aperire, imò & è muro lapides accipere, & iterum reponere, ita vt omnino nulla sit rima.

Obiectio contra responsionem. Respondetur obiectioni.

Dices, Debet dissolui vnio continuatiua partium calcis aut gypsi, vel cæmenti: quæ vnio non potest posteà reproduci à diabolo. Respondeo, facilè illum posse parum aquæ applicare, vt humectetur cæmentum, & capax sit eius continuationis.

Respondetur tertio argumento P. Tanner.

Ad Tertiam dico, cùm ad punctum sedocendi & detinendi in sua hæresi feminam idem omnino sit, quòd fiat per imaginationem, ac si realiter fieret, quia ipsæ semper reputant se verè ferri; non videtur esse ratio, cur Deus permittens vnum, non permittat & alterum. Fortasse diceres. rationem esse, ne fierent tot peccata: si enim realiter & pleno iudicio illæ feruntur, semper de nouo peccant, vt suprà diximus; non autem, si fiat per solam imaginationem.

Obiectio contra responsionem. Respondetur ad obiectionem.

Respondeo, ob eam caussam, ne sint plura peccata, rarò à Deo impediri dæmooem à tentationibus & astutiis suis, ipsi homioes videant qoid faciant; quandoquidem in eorum est potestate, ne se seduci permittant.

Probabiliora argumenta pro eadem sententia. Primum argumentum eiusdem Patris Tanneri. Secundum argumentum.

His ergo rationibus relectis, probabiliores sunt aliæ duæ vel tres. Prima, quam & ipse Tannerus adfert, quòd ille modus per immutationem phantasiæ sit facillimus diabolò, alter verò per translationem difficilior; ergo credendum est, frequenter ita fieri. Secundò, quia, cùm sæpè contingat per multas noctes continuas id fieri, si realiter transferrentur, semper priuarentur somno (nam de die tales frequenter solent esse in templo) est autem incredibile naturaliter, hominem tot dies sine somno transigere: 24 nam licet fortè sint aliquæ medicinæ, de quibus tamen nulli hue vsque constat ad supplendum defectum somni; diabolus tamē sagis non applicat tales medicinas, nec ipsæ vmquam agnoscunt sibi datas; ergo licet vna aut altera vice id fiat per realem præsentiam, non tamen semper.

Tertium pro eadem sententia argumentum.

Tertiò, quia multorum relatione constat, aliquando visas sagas immediatè, postquam se vnxerant, cecidisse in terram velot mortuas, & ibi ab aliis tractatas manibus, imò læsas; posteà autem die sequenti cùm ad se redierunt, dixisse se alibi fuisse, deprehensas tamen læsas verè & realiter: non est autem credibile, illas absentes à dæmone vulneratas, vt putarentur ibi fuisse; ergo dicendum est, eas non fuisse tunc realiter absentes, sed solùm cogitatione. In cuius confirmationem duas historias ex Caietano affert Tannerus, quas apud eum videre poteris.

Obiectio, quòd diabolus sagas semper realiter transferat.

Obiiciet fortè quis, Diabolus scit se posse eas realiter illuc transferre, & sic incomparabiliter multiplicare earum peccata: nam si dormiendo fiat, non peccant; si verò realiter, absque dubio grauissimè idololatriæ, luxuriæ, &c. peccata committent; non est ergo credendum, diabolum negligere talem occasionem peccatorum, qui vel minimas auidissimè captat.

25 *Respondetur obiectioni.*

Fateor, hanc obiectionem esse valdè efficacem. Respondeo tamen ex secunda ratione pro conclusione allata, eum non posse commodè eam occasionem captare: nam debet etiam naturæ permittere tempus pro somno. Et sicut non dicimus, in homine valdè vitioso impediri omoino somnum à dæmone, vt sic ille frequentiùs possit cogitare de suis vitiis, & repetere actus peccati circa ea obiecta; ita similiter videtur in sagis dicendum, eum non semper tota die & nocte posse eas in vigilia conseruare, etsi, quantum est ex se, ipse ita vellet maiorum peccatorum caussa.

Sæpè sagæ verè & realiter à dæmone feruntur. Probatur aliquot experientiis.

Secunda Conclusio. Frequenter, verè & realiter sagæ per aëra à dæmonibus feruntur. Ita auctores pro secunda sententia. Et ratio est, tum ex multis casibos, quos fide digni viri referunt de multis, quæ inuentæ sunt procul à patria aliarum: quæ instar auium dum volarent, tactæ à venatore, seu iaculatore, cecidere in loco vulneratæ: sæpè item, dum in figura catti aut alterius animalis mactatæ sunt, verè & realiter ipsæ fuere occisæ. Secunda experientia, quòd passim exsugant aliorum infantes: non est aotem credibile, à Deo permitti dæmoni id immediatè per se efficere; ergo sagæ id per se præstant latæ à dæmone. quâ de re multa videri possunt apud P. Martinum Delrium & alios, qui de hac materia fusiùs tractant. Tertia, quia dæmones possunt naturaliter eo modo corpus mouere, & aliunde ooo est cur dicatur à Deo illis id non permitti, ergo.

Quæ

26 Quæ autem, dum sunt in suis conuenticulis, perpetrant, explicare alienum valdè est ab hoc loco. Sufficiant nobis hæc circa potentiam locomotiuam dæmonum tetigisse. Duo sunt pro complemento huius materiæ ex dictis addenda. Primum, transformationes illas sagarum in bestias non esse per realem mutationem accidentium corporis humani; quia non habet dæmon vim eiusmodi accidentia permutandi (vt diximus suprà) nisi applicando necessaria agentia: non potest autem talia applicare, quæ destruant accidentia humana, & introducant leporina v. g. maximè relinquendo ibi vnitam animam rationalem: quod & in ipsa dispositione & collocatione membrorum maiorem vim habet; solùm ergo potest id fieri eo modo, quo ipse se dæmon ostendit, formando scilicet circa sagam corpus ex aëre in similitudinem catti, leporis, &c. sed quia humanum corpus sæpè est maius quàm obiectum apparens, ideò tunc reliquam partem corporis ita tegit diabolus, vt non videatur.

Transformationes sagarum in bestias non sunt per realem mutationem accidentium corporis humani.

Dices, Saltem tunc reliqua pars corporis humani caussabit vmbram, aut impediet, ne obiecta quæ retro sunt possint emittere species ad oculos adstantium; & consequenter, quia nihil retrò videri potest, notabitur ibi aliqua fraus. Respondeo, dæmonem posse tunc temporis ita immutare medium, vt vel alij circumstantes non attendant, vel putent se eodem modo videre ibi aliqua obiecta, ac si nihil reuerà esset in medio: est enim valdè in præstigiis doctus, ideóque facillimum erit ipsi ea incommoda vitare.

Obiectio contra dicta.

Respondetur obiectioni.

27 Secundò addendum videtur, dæmones ex pacto cum eis sagis inito sæpè excitare tempestates, tonitrua, ventos, &c. non quia immediatè producant grandinem, ventum, pluuiam: diximus enim eos non habere virtutem ad eiusmodi aut alios effectus naturales, motu ac impulsu exceptis; sed quia eleuant vapores & materiam, è quâ, adiuncto solis calore, posteà naturaliter illa omnia generantur. Nec putandum est, aut vnguenta à sagis in ollis seruata, posteáque effusa, aut circulos in terra formatos, hisue similia, vim habere physicam in eas tempestates; est enim id planè ridiculum; sunt ergo solum signum aut tessera, quâ posita, dæmon ex pacto cum sagis inito eleuat vapores, applicátque actiua passiuis, vt perfectè nouit necessarium esse ad eiusmodi tempestates excitandas. Et de his hactenus.

Dæmon ex pacto cum sagis inito sæpè excitat tempestates.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm Angelus poßit alios Angelos mouere.

AFfirmat Suarez cap. 29. vbi pro se alios refert, cum quo libenter sentio. Probatur Primò, quia Angelus potest ad extrà producere vbicationem in corporibus, vt probatum est superiùs, & ab omnibus conceditur; ergo etiam poterit in Angelis. Hanc consequentiam desumptam ex Ioanne Maiore, non tamen probatam ab ipso, vrget P. Suarez, quia magis videntur proportionati alij Angeli, eò quòd spirituales sint, quàm corpora, quæ sunt materialia, vt ab Angelo spirituali moueri possint.

Angelum vnum posse alios mouere affirmat Suarez, & meritò.

Probatur Primò.

28 Confirmo & explico vim huius consequentiæ, quia vbicatio in altero Angelo producta (pone mouentē & motum esse eiusdem speciei) est eiusdem etiam speciei cū vbicatione quā in se producit; vbicatio verò producta in corpore, est toto genere distincta ab vbicatione propria; ergo, per se loquēdo, magis proportionatus est Angelus ad producendū in alio sibi simili vbicationem etiam similem ei quam in se producit, quàm ad producendum in re omnino diuersa vbicationem etiam genere diuersam à propria. Certè consequentia quoad nos certissima est, nisi aliunde aliqua ratio manifesta aut experientia contrarium doceret.

Confirmatur primum argumentum.

Fortasse obiicies contra hanc nostram conclusionem, Non valet discursus hic, Angelus .. st in se vbicationem producere, ergo poterit aliam similem in sibi simili Angelo: in se enim potest producere intellectionem & volitionem, & tamen non potest alias similes in Angelo, etiam eiusdem speciei, producere. Respondeo, à me non fieri eam consequentiam ex illo solo antecedenti, *Potest in se, ergo in sibi simili*; sed subsumi etiam aliam propositionem, scilicet, *Angelum esse productiuum ad extra vbicationis*; vnde infero. *Ergo connaturalius est, vt producat ad extrà aliam vbicationem similem ei quam habet, quàm vt producat toto genere diuersam.* Et hinc respondetur clarè instantiæ desumptæ ex intellectione & volitione: nam ibi non supponitur virtus in Angelo ad producendum in alieno subiecto intellectionem aut volitionem; quòd si supponeremus, posse volitionem diuersam in alieno subiecto producere, certè inde, nisi alia ratio obstaret, rectè inferremus. Ergo à fortiori potest etiam similem ei, quam in se producit. Cùm enim ex vna parte supponatur virtus producit. Cùm enim ex vna parte supponatur virtus producendi volitionem ad extrà, & aliunde in eo detur virtus productiua talis volitionis in specie in seipso, benè infertur, Ergo & poterit talem in specie ad extrà producere meliùs quàm aliam genere diuersam, nisi aliquid obstet. quod in præsenti certè non obstat.

Obiectio contra positam conclusionem.

Respondetur obiectioni.

29

Cur Angelus in alio possit producere vbicationem & non intellectionem aut volitionem.

Secundò eadem conclusio à P. Suarez probatur, quia ipsi Angeli naturaliter sunt capaces motus localis ab extrinseco: nam vbicatio non est qualitas vitalis quæ per se petat oriri immanenter, & ab intrinseco; ergo saltem à Deo poterunt naturaliter moueri: quod etiam videntur omnes supponere; ergo ex parte Angeli recipientis nulla est repugnantia, quò minùs possit ab alio moueri. Et hinc sumitur differentia altera inter intellectionem & motum localem: quòd illa est immanens per se, hic verò non; vnde illa non potest purè ab extrinseco produci, sic verò hic: aliunde autem ex parte Angeli producentis videtur esse maior proportio ad spiritualem vbicationem quàm ad materialem producendam; ergo absolutè illam poterit producere.

Probatur Secundò à P. Suarez.

Altera differentia inter intellectionē & motum localem Angeli.

30

Non omnes creaturæ possibiles spirituales possunt mouere alias spirituales.

Aduerte tamen à me non probari præcedenti discursu, debere necessariò omnes creaturas diuinitus possibiles spirituales habere virtutem mouendi alias spirituales, eò quòd possit mouere corpora. quæ enim repugnantia in eo quòd duæ illæ virtutes separentur, & quòd detur vna creatura, quæ solos alios spiritus mouere queat, altera verò quæ sola corpora? quando tamen nobis non constat de ea separatione, rectè discurrimus, Potest Angelus producere in se & in corporibus vbicationem, ergo poterit in Angelis aliis: quia magis proportionati ex se sunt spiritus respectu spirituum, quàm corpora respectu spirituum; atqui (vt dictum est) nihil in præsenti occurrit, vt eam negemus virtutem, ergo non est neganda.

Obiicit P. Vasquez disp. 194 num. 10 vbi contrarium sentit friuolum esse, talem virtutem Angelo tribuere, idque non ratione, sed imaginatione adhuc non deserente materialia excogitatum,

Obiectio P. Vasquez.

tum, cùm posse moueri ab alio sit proprium corporum.

Respondetur Patri Vasquez.

Respondeo, debuisse Patrem Vasquez vel apparens saltem habere argumentum vt hanc sententiam reiiceret: vnde enim probat solas res corporeas ab alio posse moueri? non enim sufficit sine vlteriori probatione id asserere; ego autem dico, gratis & sine fundamento ab ipso confictum hoc principium. & certè Suarez & nos habemus valdè efficax argumentum: sicut enim corpus à corpore mouetur, cur etiam non poterit spiritus à spiritu? tam enim hi sunt inter se proportionati quàm illa. imò saltem per accidens
31 corpus potest mouere spiritum. Adde, in sententia ipsius hoc non posse negari: ait enim, vbicationem Angeli esse dependentem à corpore reali, nec aliter Angelum moueri, nisi quatenus mouetur corpus reale: at Angelus habet virtutem mouendi corpus reale, cui vbicatur alter Angelus, ergo & habebit virtutem mouendi saltem per accidens Angelum.

Saltem per accidens in sententia P. Vasquez potest Angelus alterum mouere.

Vrgeo, Vbicetur Angelus in naui v. g. & hæc moueatur, locóque illius succedat aër; certè, etiamsi Angelus spatium non mutauerit, absolutè tamen mutauit locum: at Angelus habet virtutem pellendi nauem, & substituendi aërem, ergo & habet quoque virtutem mouendi alterum Angelum.

Respondet P. Vasquez.

Fortassè respondebis, in eo casu Angelum existentem in naui necessariò iturum cum illa, & consequenter non mutaturum locum, nisi ipse velit mutare vbicationem; quam in naui habebat, pro alia in aëre succedente.

Contrà est.

Sed contrà, quia si ipse non velit resistere, non est ratio, cur, ablata inde naui, & succedente aëre, non mutetur saltem per accidens eius vbicatio.

Respondet P. Vasquez Secundò.

Respondebis Secundò, in eo casu ipsummet Angelum, qui nouo corpori vnitur, debere in se producere eam vnionem, ideóque ab altero Angelo non accepturum vbicationem.

Contrà est.

Sed contrà, quia saltem indirectè cogitur ad eam vnionem ponendam ex motu nauis ab Angelo facto; & propterea dixi saltem per accidens ab alio moueri.

Absolutè probatur contra Vasquez, vnum Angelum posse moueri ab alio.

Vlteriùs absolutè probo, malè à P. Vasquez doceri, capacitatem passiuam recipiendi motus ab alio propriam corporum: nam impenetrabilitas, seu extensio partium, quæ est propria corporum, non conducit vllo modo ad hoc vt corpus moueatur ab Angelo: cùm enim hic omninò pene-
32 trabilis sit cum corpore, non potest illud expellere per repugnantiam quam cum eo habet; debet ergo fieri per immediatam productionem vbicationis per se: atqui in ordine ad recipiendum immediatè vbicationem seu motum, non est maior capacitas in corpore quàm in Angelo; ergo non minùs poterit ab Angelo moueri alius Angelus quàm corpus.

Confirmatur eadem doctrina.

Confirmatur: ex parte recipientis tam potest Angelus ab ipso Deo moueri quàm corpus? ergo repugnantia, ne moueatur Angelus ab extrinseco, non videtur refundenda in ipsum recipientem, sed nec potest in ipsum Angelum producentem: nam ille virtutem habet producendi in extrinseco subiecto; ergo non habet P. Vasquez fundamentum vllum ad negandam eam virtutem Angelis respectu aliorum Angelorum.

Imò hinc obiter infero, etiam imprimendo in alium aliquem impulsum, posse mouere alterum Angelum: sicut enim datur impulsus materialis mouens res materiales, cur non poterit dari alius spiritualis mouens res spirituales, præsertim cùm terminus impulsus sit vbicatio, cuius non minùs est capax Angelus quàm corpus?

Idem confirmatur ex Scriptura.

Tandem confirmo intentum, quia, sicut in Scriptura Angeli dicuntur mouere corpora, ita etiam dicuntur mouere alios spiritus, animas scilicet defunctorum quę in gratia decedunt. Lucæ 16.
Factum est, vt moreretur mendicus, & portaretur ab 33
Angelis in sinum Abrahæ, &c. & sine dubio dæmones ad infernum damnatorum animas ferunt; ergo, sicut inde infertur in Angelo virtus mouendi corpora, ita & debet inferri vis mouendi spiritus. quod si semel eis cōceditur virtus mouendi animā, non est cur non possint & mouere alios Angelos.

Secunda obiectio pro sententia P. Vasquez.

Secundò posset obiici pro sententia Patris Vasquez, Vel Angelus recipiens motum resistit, & tunc non poterit moueri ab alio Angelo; vel non resistit, & tunc ipse volens moueri, dabit sibi vbicationem; ergo nūmquam eam poterit ab alio accipere.

Respondetur obiectioni Primò. Secundò.

Respondeo Primò, non omnes posse sufficienter, etiamsi velint, resistere: nam non omnes erunt æquales in ea virtute. Secundò respondeo, non sequi, ex eo quòd non resistat, debere se ipsum mouere: nam in nobis contrarium apparet: sæpè enim permittimus nos trahi, nec positiuè cooperamur motui; nec etiam resistimus; ergo poterit Angelus etiam superior permittere se trahi ab inferiori; non tamen ideò volet producere suam vbicationem seu motum.

Obiectio Tertia pro P. Vasquez. Respondetur Primò. Secundò.

Obiicies Tertiò, Non potest habere inferior virtutem producendi vbicationem in nobiliori. Respondeo Primò, Transeat antecedens; saltem inferior à superiori, & æqualis ab æquali moueri poterunt. Respondeo Secundò, licet superiore non permittente non possit inferior illum mouere; non apparet tamen, cur eo consentiente non possit, vt paulò ante dixi.

Fateor hîc, posse esse rationem aliquam dubitandi, quia vbicatio superioris videtur nobilior 34
vbicatione inferioris, & consequenter non continebitur adæquatè ab inferiori.

Angelus inferior continet vbicationem superiorum, quia illa est perfectior: illius tamen vbicationis non est Angelus inferior capax.

Adhuc tamen responderi posset, licet vbicatio inferioris non contineat alteram; ipsum tamen inferiorem Angelum, qui est perfectior, quàm vbicatio superioris, eam continere, ac posse in superiore producere. Sed dices, Si continet perfectiorem, cur in se eam non producit, sicut producit in superiori? Respondeo, Quia inferior non est capax illius: sæpè enim eadem caussa producit nobiliorem effectum in nobiliori subiecto; quia & actiuitas subiecti multum iuuat. Verùm autē quilibet Angelus, eòquòd perfectior sit in natura, sit etiā fortior ad mouendum alium, suprà dixi, id non inferri ex maiori perfectione, quia non quilibet Angelus perfectior excellit in omnibus prædicatis imperfectiorem. quid autem de facto habeant, & an sint æquales an inæquales in ordine ad resistendum, & se mouendum, item & quoad velocitatem, res est prorsus nobis ignota.

DISPVTATIO



DISPVTATIO DECIMANONA.

Vtrùm Angeli aliquid diuersum à motu producant ad extrà: vbi de assumptione corporum.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Angeli sint operatiui aliorum effectuum substantialium ad extrà.

1 OMMVNITAR auctores supponunt, Angelis repugnare virtutem creatiuam, eò quòd talis virtus perfectionem dicat infinitam. Difficultatem hanc fusè tractaui disp. 11 Physicæ à num. 82. & ostendi, ad creandum non requiri virtutem infinitam: tota enim differentia creationis à generatione præcisè consistit in eo, quòd ad generationem concurrat simul subiectum, ad creationem verò non: cúmque concursus subiecti non sit infinitus; sed imperfectior ex genere suo quàm concursus efficientis, planè videtur, vt ille possit suppleri ab aliqua caussa non requiri virtutem infinitam, sed summùm altero tantò maiorem quàm sit in purè efficienti. Verb. grat. ignis adæquatè vt caussa secunda efficiens producit alium ignem, iuuatur ad hoc per concursum materiæ, ideóque non creat, sed generat; hic concursus materiæ vt talis non arguit tantam virtutem, quantam habet ignis; ergo, vt sit aliqua caussa efficiens quæ vtrique æquiualeat, & excedat istum ignem in virtute quæ correspondet materiæ, non esset prorsus vllo modo necessarium eam infinitè excedere ignem; imò nec duplici ignis virtuti æquiualere, sed virtuti ignis & materiæ, quæ non est tam perfecta quàm ignis (nomine ignis intelligo formam solam ignis) ideò conclusi ibidem possibilem esse creaturam habentem virtutem naturalem ad creandum. An autem inde inferatur, eam virtutem creatam in Angelis reperiri, dicam statim.

Ad creandū non requiritur virtus infinita. Differentia inter generationem & creationem.

2 Secundò docent nonnulli, Angelos nullam formam substantialem posse producere. Quæ videtur esse communis Theologorum sententia. Ex Patribus eam probant: Primò ex Leone Papa epistola 93. ad Turibium, quatenus cap. 8. damnat Priscillianistas, qui à dæmonibus humana corpora in vtero materno figurari dixerunt. quæ definitio habetur in Concilio Bracharensi I. Can. 12. & Can. 8. dicitur: *Si quis credit, quod aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit, & tonitrua, & fulgura, & tempestates, & siccitates diabolus suâ auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.* Item Concilium Ancyranum hæc habet: *Quæ omnia per ipsum facta sunt: quisquis ergo credit, posse fieri aliquam creaturam, aut in melius aut in deterius immutari, aut transformari in aliam speciem, vel similitudinem, nisi ab ipso Creatore, infidelis est.* Referuntur ex Augustino l. 9. de Genesi ad litteram c. 18. hæc verba: *Quædam quæ in rerum natura præter vsitatum naturæ cursum mirabiliter facta sunt, ministrantibus Angelis facta esse; vt tamen vbique creator vel reparator creaturarum non sit, nisi qui plantatere & rigatere quolibet solus incrementum dat Deus.*

Angelos nullam formam substantialē posse producere communiter docetur. Probatur ex Leon. Pap. item ex Concil. Brachar. I. item ex Ancyrano.

Item ex D. August.

3 Iudico tamen, loca hæc non esse pro præsenti difficultate non quidem priora è Leone: nam vniuersalia non sunt; & potest dici, negatam esse virtutem circa formationem corporis humani, licet alia possint ignem verb. grat. producere, ventum aut aquam. Secundò, & hæc solutio extenditur etiam ad alia loca ex vtroque Concilio, quia ibi maximè agebatur contra hæreticos, qui dixerunt, ita hæc fieri à dæmonibus independenter à Deo, quasi Deus ad producendas illas creaturas virtutem non haberet. Id enim denotant ea verba Concilij, *suâ auctoritate*, &, *sicut Priscillianus dixit*: parum enim ea hæresis à Manichæâ declinabat; in qua negabatur Deo virtus producendi aliquas creaturas, eò quòd in se malæ essent, & solùm à malo dæmone possent oriri. Clariùs id constat ex Ancyrano Concilio, in quo cùm adducatur locus Ioannis 1. *Omnia per ipsum facta sunt*, manifestè constat vnum è duobus, vel sermonem esse de sola productione specierum initio mundi, vel solùm asseri concursum Dei substantialem in omnes substantias: in eo enim loco non negatur ignem producere ignem, & equum equum, ergo nec negatur posse Angelum producere eumdem ignem.

Allata testimonia non sunt pro præsenti difficultate. Explicantur Concilia.

Nec sufficit limitatio quorumdam, quòd ibi non negetur caussis secundis suus concursus, sed solis dæmonibus, de quibus agebatur. hoc inquam, non satisfacit: nam cùm in testimonio Ioannis, *Omnia per ipsum facta sunt*, non magis excludantur dæmones quàm aliæ omnes caussæ creatæ, ineptè à Concilio fuisset illud testimonium allatum ad solos dæmones excludendos, & admittendam infinitam multitudinem aliarum caussarum creatarum: debuit ergo necessariò aliquid vniuersale ibi decidi; id quod verba alterius Concilij videntur insinuare, scilicet *propriâ auctoritate*, & *Deo non concurrente*, nihil à dæmone aliáve creaturâ produci. Neque obest, ibi non fieri mentionem, nisi de solis dæmonibus: nam hæretici nulli alteri creaturæ tribuebant eam auctoritatem & independentiam; vnde non fuit necessum ibi nisi dæmones excludere. Confirmatur, vltima illa verba Concilij, *nisi ab ipso Creatore*, non magis excludunt dæmones quàm alias creaturas; alioquin deberet dicere, *nisi vel ab ipso Creatore, vel ab aliis creaturis, dæmone excepto.* quæ propositio, quàm sit aliena à propositione Concilij, nemo non videt. 4

Limitatio quorumdam non sufficit.

Quod ex Augustino affertur, minùs videtur vrgere; nam ibi duo dicit sanctus Doctor: vnum est, quæ facta sunt in bonum electorum miraculosa opera, facta esse ministerio Angelorum: alterum, in illis operibus Deum dedisse incrementum, quia vbique illud dat. Hinc autem, sicut non infertur, ignem non producere ignem, licet ibi Deus det incrementum, ita etiam non infertur, Angelum non producere ignem, Deo dante etiam ibi incrementum.

Respondetur ad Augustinum.

5 Constet ergo, ex his locis non inferri vllo modo eam doctrinam Theologorum. Fortasse aliqua possent inueniri clariora loca, si necessaria essent, pro ea veritate; sed quia hoc tempore est extra controuersiam ex communi Theologorum & etiam

etiam hæreticorum consensu, ad rationem quâ persuadetur venio.

Ratione probatur eadem doctrina suprà posita.

Illam ergo adducunt aliqui, quòd scilicet Angelus, qui non est compositus, neque est substantialis forma, non potest formam substantialem aut compositum producere: modus enim operandi sequitur modum essendi. Quia verò videbatur hinc sequi, neque ab ipso Deo, qui est incompositus, posse creaturam aliquam compositam produci; addunt hi, sufficere, vt eminenter contineatur totum compositum, prout Deus illud continet; Angelus autem, qui caret continentiâ hac, etiam caret virtute producendi vllam formam substantialem; putantque, nec diuinitus esse posse vllam creaturam purè spiritualem, quæ efficere valeat substantiam materialem.

6 *Neque hoc argumentum probat intentum vllo modo.*

Iudico tamen, argumentum hoc nullo modo persuadere intentum, nec quidem probabiliter; nam, vt producatur forma ignis, siue in subiecto, siue extra illud, non video, cur sit necessaria continentia alia quàm ipsius formæ: numquid calor non producit calorem, etiamsi non contineat materiam primam? Dices, Calor iam est similis in modo essendi, quia est forma, sicut alter calor. Sed contrà, quia si daretur ea continentia caloris sine similitudine, è quo, quæso, capite probari posset, debere ad productionem requiri similitudinem? si enim diuinitus per impossibile esset aliquis calor specie diuersus, eminenter tamen nostrum continens, nónne ille posset me calefacere? aut detur in hoc vel apparens repugnantia; vnde fit, vt calor etiam extra subiectum existens supposito primo miraculo naturalissimè calefaciat, quia per se ad operationem non requirit eam compositionem; ergo, si per se haberet eam independentiam, etiam posset naturaliter calefacere.

Falsum est axioma, modus operandi sequitur modum essendi.

Quod verò dicitur, modum operandi sequi modum essendi, in ipso Deo constat esse falsum, & clariùs in Angelis ipsis: nam cùm non sint forma, neque vllo modo corporei, possunt in se producere formas saltem accidentales, & iuxta certam sententiam, etiam vbicationem materialem in corporibus à se motis; ergo illud principium non est vniuersaliter verum. Sed quia alibi fusè est à me reiectum, ideò nunc illo supersedeo.

Secundò ostenditur argumentum suprà positum non esse efficax.

Secundò ostendo, argumentum suprà positum non esse efficax; quia, etiamsi esset necessarium ad eam productionem, continere eminenter non solùm formam, sed ipsum etiam subiectum; non potest vel apparens dari repugnantia in eo, quòd tam materia prima v.g. quàm forma ignis contineantur eminenter in aliqua creatura spirituali perfe-
7 ctissima: est enim tota perfectio ignis, etiam prout includit materiam, valdè finita; ac propterea potest tota contineri sub alia creatura finita.

Tertiò reiicitur.

Tertiò denique reiicitur, quia potest esse aliqua substantia spiritualis composita ex subiecto & forma spirituali: nec enim vel leuis est in hoc repugnantia (vt fusè alibi ostendi) ergo saltem illa posset producere substantialem formam, quia iam conueniret cum hac in modo essendi; ergo non potest absolutè omni rei spirituali, etiam diuinitus possibili, ea virtus negari.

Non repugnat diuinitus substantia spiritualis, siue composita, siue omnino simplex quæ possit multos effectus substantiales materiales producere.

In hac quæstione discurro eadem consequentia, quâ in aliis. Ac, vt ex dictis constat, Primò dico non esse, saltem nobis non apparere, vllam vel leuem repugnantiam in eo quòd detur diuinitus aliqua substantia spiritualis, siue composita ex vtraque parte spirituali, siue omnino simplex, quæ contineat eminenter effectus multos substantiales materiales, v.g. ignem, plantas, &c. possitque eos è subiecto educere, imò & ipsum subiectum creare; quia, vt suppono ex alibi dictis, non repugnat creaturæ vis creandi.

8 *Non tamen ideò sequitur, Angelos de facto habere talem virtutem: imò absolutè tali virtute carent.*

Vlteriùs tamen Secundò dico, non propterea sequi vllo modo, Angelos de facto existentes habere talem virtutem; quia non est bona consequentia, *Alicui creaturæ possibili concedimus virtutem hanc, ergo debet etiam Angelis concedi.*

Est sententia omnium Theologorum.

Dico Tertiò, non solùm non sequi, Angelos eam habere, sed absolutè omnino illos carere tali virtute. Hæc est, vt dixi suprà, omnium Theologorum & Christianorum, quâ auctoritate sufficienter videtur probata: nam in quæstionibus de facto, an talis vel talis res producta sit à Deo, quando eam non videmus in se, efficacissimum argumentum est communis auctoritas. Nec desunt aliquæ etiam positiuæ rationes, quas tangit P. Suarez vbi suprà, quia scilicet sufficienter effectus hi continentur in aliis caussis creatis; ergo non debemus recurrere ad Angelos. Secundò, nulla est vel leuis ratio aut experientia, quâ probetur illos habere talem vim; ergo non debet eis concedi: non enim licet sine fundamento, ratione vel experientia tribuere alicui substantiæ virtutem productiuam talis aut talis effectus.

Rationes etiam pro eadem sententia adferuntur.

Obiectio ex corporibus cælestibus. Respondetur obiectioni.

Obiicies, Cælestia corpora habent talem virtutem, ergo Angeli, qui sunt perfectiores, illam habebunt. Respondeo, consequentiam non esse bonam: homo enim est perfectior bombyce; & tamen non ideò potest sericum producere: cælestia corpora experientia nouimus influere in nos, vnde probabiliter inferimus, habere virtutem mediis eis influxibus aliquid substantiale producendi, in Angelis nec leue est iudicium.

9 *Replicatur. Respondetur replicæ.*

Replicabis, Ea experientia in corporibus non sufficit ad concedendam eis talem virtutem. Respondeo, Si non sufficit, non concedatur nec quidem cælis talis virtus; at tunc multò minùs cogeremur eam Angelis concedere.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm sint productiui aliarum qualitatum.

Negat consequenter P. Suarez etiam hanc virtutem Angelis.

PAret Suarez cap. 26. consequenter, & meritò, hanc etiam virtutem Angelis negat, quia non est necessitas vlla, nec leue fundamentum vt eis concedatur plus quàm in ordine ad formas substantiales; addit tamen vnum vel alterum argumentum, quod non videtur admodum efficax. illud est: Si Angelus haberet virtutem producendi tales qualitates, deberet etiam habere ad producendas formas substantiales, ad quas disponunt; quia sicut ordinantur qualitates illæ ad introductionem formarum substantialium, ita etiam via productiua illarum debet ordinari ad producendam formam substantialem. Hoc argumentum non est efficax: nam caussa potens producere dispositiuam qualitatem, non ideò debet posse producere formam: etenim in sententia communi, docente calorem à solo calore oriri vt à caussa adæquata, non ideò necessariò fit, ipsum calorem habere virtutem immediatam producendi formam substantialem; ideò meliùs sentientes eam virtutem illi negant.

Primum P. Suarez argumentum.

Argumenti non est efficax.

10 *Pergitur argumenti P. Suarez inefficacitas.*

Vlteriùs, lux est productiua caloris, non tamen formæ substantialis. Neque potest probabiliter soli & aliis corporibus non vitalibus tribui vis productiua & plantarum, & animalium,

eùm tamen ſæpè producant diſpoſitiones ad tales formas. Idem turſus vrgeo: nam licet de facto, vbicumque eſt vna virtus, ſimul altera eſſet; non tamen propterea in ordine ad potentiam Dei abſolutam dicendum eſt, ita eas duas virtutes eſſe connexas, vt non queant ſeparari quæ enim in hoc contradictio? quòd ſi poſſunt ſeparari, ergo

Confirmatio à Suarez ſuprà allata infirmatur.

conſequentia non eſt bona, *Angelus caret vna, ergo & alia.* Neque confirmatio ſuprà poſita vrget: nam etiamſi ipſa qualitas producta vim habeat diſponendi ſubiectum, non tamen ſemper à quocumque agente ad quamcumque formam ordinatur: etenim lignum calefacit aut frigefacit paſſum; non tamen ideò vim habet calor, vt ab eo ligno procedens, ad hoc, vt charta conuertatur in lignum, & ſic in aliis rebus non operatiuis aliarum formarum ſubſtantialium; quales innumeræ reperiuntur in rerum natura.

Secundum argumentum Patris Suarez.

Secundum argumentum P. Suarez eſt, quia etiam qualitas corporea conuenit cum forma ſubſtantiali in hoc, quòd eſt dependere à ſubiecto, & facere compoſitionem cum illo; ergo non poteſt produci à re ſimplici. Quo argumento vſus etiam fuerat contra productionem formarum ſubſtantialium, & hîc arbitratur habere eamdem vim: nam quòd formæ ſubſtantiales ſint paulò perfectiores, non conſideratur in præſenti, cùm conueniant cum eis formæ accidentales in modo eſſendi.

Etiam hoc argumentum reiicitur.

12 Hoc argumentum à me ſuprà reiectum hîc ſpecialiter reiicitur: nam licet Angelus ſit ſubſtantialiter ſimplex, non tamen eſt expers compoſitionis accidentalis: nam ſine dubio cum actibus cognitionis, volitionis, habitibus, potentiis, quas diſtinguit in eis Suarez, facit veram compoſitionem accidentalem; ergo ex hac parte ſatis eſt ſimilis in modo eſſendi accidentibus materialibus, non quoad inhæſionem, ſed quoad compoſitionem accidentalem: in quo præcipuè conſiſtit ſimilitudo à Suario requiſita. Confirmo euidenter.

Confirmatur reſponſionus contra P. Suarez. Primò. Secundò.

Primò, anima rationalis eſt productiua caloris in homine, &c. & tamen non eſt dependens à ſubiecto inhæſiuè. Secundò, etiam ipſe Angelus eſt productiuus qualitatum ſpiritualium in ſe, licet non inhæreat; ergo eodem planè modo, licet non ſit ſimilis accidentibus materialibus in puncto inhæſionis; quia tamen eſt capax compoſitionis accidentalis, poterit talia accidentia producere in corporibus: cur enim carentia compoſitionis impediet, ne in aliis producat formas accidentales, & non impediet, ne in ſe producat?

Tertiò.

Tertiò, etiam producit in aliis vbicationem materialem, non obſtante defectu ſimilitudinis, ergo poterit producere alia accidentia materialia.

Reſpondetur tertia inſtantia.

Reſpondebis huic inſtantiæ, motum ſeu vbicationem eſſe perfectiſſimam inter omnes motus materiales, quia minùs mutat ſubiectũ. Quod confirmat ex Ariſtotele & D. Thoma; ideóque ait, Angelum debere participare ſupremum in genere inferiori; nam ſupremum infimi contingit infimum ſupremi, ergo cùm in ſe poſſit producere vbicationem, poterit & in aliis.

Solutio inſtantia tertia non eſt planè ad rem.

Hæc tamen ſolutio non videtur poſſe ſuſtineri. Primò, quia falſum eſt, perfectiſſimum motum materialem eſſe ad vbi. Quis enim dicet, per ſenſationes & cognitiones materiales non multò perfectiùs moueri animal, quàm per motum localem? Quod verò additur, per vbicationes minùs immutari ſubiectum, etiam videtur falſum. Dixi enim ſæpè, in ratione diſtinctionis tam realiter diſtingui à ſubiecto modum, quàm ceteras formas reales: quòd enim dicatur ea diſtinctio modalis, ſolùm denotat, eam formam diſtinctam non poſſe nec diuinitus ſine eo ſubiecto conſeruari; hoc autem per accidens eſt omnino ad maiorem minorémve mutationem ſubiecti. Adde, fortè vbicationem eſſe qualitatem, vt alibi probaui. Sed age, concedamus ex eo capite minorem eſſe mutationem, numquid propterea erit magis perfecta? certè in hoc ſenſu maximè mutatur ſubſtantialiter corpus per animam rationalem, & quidem plus quàm per formam vermis aut caloris: quia ſi maior inſeparabilitas formæ à ſubiecto facit minorem mutationem, ergo maior ſeparabilitas faciet maiorem mutationem: 13
atqui anima rationalis eſt maximè ſeparabilis à ſubiecto inter omnes formas, ergo magis per eam mutabitur ſubiectum: at quis propterea dixit, ſimpliciter per illam fieri imperfectiſſimam mutationem? ergo argumẽtum illud de minima mutatione nullum eſt.

Quòd ſi ſemel admittitur; vbicationem non eſſe ſupremam inter mutationes, iam corruit illud de ſupremo infimi, &c. Denique adde, ſiue ea ſit perfectiſſima mutatio, ſiue non, ſemper tamen contra illam militare argumentum P. Suarez, quòd non detur ſimilitudo in modo eſſendi Angeli: qui defectus non tollitur ex eo quòd ſit ſuprema aut infima inter mutationes. Semel autem eo principio generali reiecto, totum argumentum redditur debile ad quamcumque materiam.

Reſpondetur vlteriùs ad axiomata Patris Suarez.

Neque etiam verum videtur quod additur, ſupremum infimi contingere infimum ſupremi; dupliciter enim id poteſt intelligi. Primò, vt, ſicut qui eſt intra alium, tangit alium; non tamen propterea eſt in eodem loco, ſed immediatè infrà. & in hoc ſenſu verum eſt axioma. At inde non ſuadetur illum motum conuenire Angelis, ſed eſſe maximè illis vicinum, ita vt nullus medius interponi poſſit; ſicut inter duas ſpecies inæquales ſibi immediatas non propterea inferior attingit ſiue æquat perfectionem ſuperioris. Vnde etiam non ſequitur, quòd ſupremum infimi poſſit producere infimum ſupremi. Alter ſenſus eſt, quòd attingat, ſiue ſint æqualis perfectionis: & in hoc falſum eſt illud principium, vt ex dictis conſtat; in hoc autem ſolo ſenſu deberet accipi, vt aliquid in præſenti inferri ex illo poſſit.

Propter argumentum Patris Suarez non poteſt Angelis negari virtus productiua aliarum qualitatum. Neganda eſt tamen ea virtus Angelis de facto propter communem auctoritatem.

Hinc tandem concludo, ob rationem Patris Suarez non poſſe conſequenter Angelis negari virtutem producendi alias qualitates, & concedi reſpectu motus localis. Ergo, his argumentis relictis, & conceſſo (eo modo quo ſuperiùs dixi de ſubſtantialibus) poſſe aliquam eſſe diuinitus creaturam ſpiritualem eiuſmodi qualitatum productiuam; quia in hoc nulla, nec quidem probabilis repugnantia oſtenditur; dicendum tamen eſt, Angelis eam vim non conuenire, quia nullum eſt fundamentum aut experientia pro illa: è contrario verò communis auctoritas facit negantem ſententiam ferè certam; quandoquidem ratio de ea nihil nobis dicit in vnam aut alteram partem. 14

Eadem eſt ratio de qualitatibus diſpoſitiuis ad alias formas, & de non diſpoſitiuis.

Vbi aduerte, meritò à P. Suario impugnari eos, qui diſtinguunt inter qualitates aliquas corruptiuas ſeu diſpoſitiuas ad alias formas, & qualitates non diſpoſitiuas, qualis eſt lux; concedúntque, has poſſe ab Angelis produci, illas verò non: meritò, inquam, hos reiici, quia non eſt maior ratio concedendi Angelo virtutem ad vnam quàm ad alias: nec experientia quidquam ſpeciale in vno caſu magis quàm in altero oſtendit, ergo debet conſequenter in omnibus eis negari talis virtus. Fortè Pater Suarez, qui docet alibi, ex vi

productiua

productiua qualitatum disponentium inferri vim productiuam ipsius formæ substantialis, citiùs debuisset negare Angelis virtutem productiuam qualitatum corruptiuarum, quàm non corruptiuarum.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm Angelus possit assumere corpus.

HAc de re fusè & eruditè P. Suarez à capite 33. vsque ad 39. Nos breuiùs rem totam comprehendemus; non enim est valdè difficilis.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam certiora præmittuntur.

15 PRimum, Angelos siue bonos siue malos sæpè corpora assumpsisse, per illa hominibus apparuisse, & cum eis locutos, ita ex Scriptura & historiis tam profanis quàm Ecclesiasticis certissimè constat. Illud circa hanc suppositionem verti potest in dubium, vtrùm illæ apparitiones fiant per sensuum illusionem, nullo planè obiecto videndo de nouo applicato; an verò ibi fuerit facta immutatio in corpore apparente, siue ea sit productio coloris, siue alia quæcumque. de quo infrà.

Angelos assumpsisse corpora, probatur ex Scriptura & historiis sacris & profanis.

Nonnulli conantur ostendere, esse omnino certum, eas apparitiones hoc secundo modo fieri. Probant autem id Primò, eò quòd Angeli visi sunt à multis, locuti fuerunt, deambulauerunt, &c. quando autem fit per immutationem phantasiæ, solùm videtur ab eo cuius phantasia immutatur, non ab omnibus. Verùm hæc ratio non vrget: dicent enim aduersarij, tunc in omnibus videntibus fuisse phantasiam immutatam ab Angelo, cuius virtus ad hæc omnia extenditur. Secundò id probant, quia Angeli non decipiunt, ergo se non ostendunt per immutationem phantasiæ. Sed neque hoc vrget: quia fortè probabilius est, etiam de facto hoc modo se ostendisse. & certè Concilium Ancyranum, de quo suprà, ita censet de visionibus Ezechielis Prophetæ, & B. Ioannis in Apocalypsi: nec enim tunc propriè est deceptio: nam cùm Angeli ipsi verè ibi sint, & se cupiant manifestare, parum interest, quòd id faciant in ficto corpore humano, vel immutando phantasiam, ac si verum corpus viderent: nam si ad rigorem deceptionis attendere velimus, etiamsi habeant corpora, videntur decipere: format enim homo videns, iudicium, quia ibi esset verum humanum corpus; cùm tamen reuerà non sit nisi fictum.

Apparitiones Angelorum fieri facta immutatione in corpore apparente, probant aliqui Primò. Non vrget.

Probant Secundò. Non vrget.

16

Tertiò vrgent, quia Christo Domino apparuit dæmon visibiliter; & tamen non potest dici, illum habuisse potestatem immutandi illius phantasiam. Confirmatur: ante peccatum in statu innocentiæ non habuit diabolus potestatem immutandi Heuæ phantasiam; ergo serpens, per quem apparuit, fuit aliquid externum & aptum ad immutandos Heuæ sensus. Posset fortè ad illud de Christo responderi. Primò, permissam diabolo eam vim immutandi phantasiam, & sic se ostendendi. Et certè difficultas etiam videtur esse communis: nam cùm Christi phantasia (etiamsi verè ibi fuerit aëreum corpus) vt verum tamen & humanum illud apprehenderit, videtur eodem modo decepta. Quòd si dicatur intellectus eam correxisse, ne iudicaret esse verum, facilè reiicietur: nam phantasia, sicut reliqui sensus externi, non subiacent intellectui in apprehensionibus suis.

Probant Tertiò.

Confirmant.

Respondent aliqui ad Tertium argumentum.

Quantumuis enim intellectus dicat in itide nullos omnino esse veros colores; tamen visus & phantasia suo modo iudicabunt seu apprehendent ibi esse, perinde ac si intellectus nihil dixisset; ergo si semel phantasiæ species immutantur, non impeditur ab intellectu. Secundò, ad instantiam de serpente responderi posset, fuisse sine dubio ibi verum corpus serpentis, & per illud diabolum locutum; quod non repugnat vllo modo; at in aliis casibus, quia non potest à dæmone obiectum exterius ita immutari, vt terminet veram visionem, solùm fieri per imaginationis immutationem. 17

Respondent aliqui ad confirmationem.

Solutio hæc secunda sufficientissima videtur; prima verò de Christo non videtur sustinenda, quia quodammodò repugnat ipsius dignitati ea deceptio. Quod verò ibi dicitur, difficultatem esse communem, negatur facilè: nam quando est obiectum coloratum foris, non errat visus, ergo in eo non est deceptio, non aliter ac quando intuetur iridem aut colores in collo columbæ. est enim adhuc sub lite, vtrùm omnes colores sint reflexiones tales, aut tales lucis. Præterà visus nihil dicit, quòd sub eis coloribus sit vera anima rationalis & caro; id enim ab intellectu iudicari deberet; hic autem error non habuit locum in Christo, quia intellectus clarè videbat, quid sub corpore illo aëreo lateret.

Secunda responsio est bona, prima verò non potest sustineri.

Videntur ergo satis probabiliter eiusmodi apparitiones probatæ ab eis auctoribus. Adducit etiam P. Suarez aliqua testimonia Patrum, quibus non parum confirmatur eadem veritas. Pro quâ hæc solida formatur ratio: Cùm Scriptura & Patres passim loquantur de his apparitionibus vt veris, dicantque visos, auditos Angelos, collocutos, &c. possintque verba hæc propriè, & vt sonant intelligi; ostendemus enim paulò pòst quô id fiat; non debemus ad tales sensus improprios recurrere, vt non quidem apparuerint, sed homines falsò iudicauerint sibi apparuisse. 18

Scriptura & Patres dicunt de veris Angelorum apparitionibus intelligi.

Obiicitur tamen communiter contra hanc suppositionem, animas defunctorum aliquàdo etiam apparere; & tamen id solùm per imaginariam repræsentationem fieri potest. Secundò etiam obiiciunt Concilium Ancyranum, de quo nos suprà fusè: in cuius fine vt fidei dogma stabilitur, lamias seu sagas non ferri propriè à dæmone, licet ipsæ id ita fieri credant, sed per solam imaginationis apprehensionem contingere; ergo dæmones non habent potestatem verè apparendi in corporibus, ergo nec Angeli. Patet consequentia, quia in naturalibus non sunt dæmones minùs potentes: non enim fuere priuati in pœnam peccati nisi præcisè supernaturalibus.

Obiectio de animabus defunctorum.

Obiectio ex Concilio Ancyrano.

Respondeo tamen ad primum, etiam animas defunctorum posse verè hominibus apparere; à quibus autem tunc formetur illud corpus, huius loci non est. Ego, qui alibi docui posse eos mouere corpora, facilè tribuâ id ipsis animabus. Alij vel dæmoni, vel Angelo bono, vel Deo ipsi tribuent eam corporis formationem. Secundò respondeo, si in animabus est specialis caussa, tunc consequentiam ab illis ad Angelos nullam esse; vt in simili sæpè dictum est.

Respondetur primæ obiectioni.

Ad secundum de Concilio satis superque suprà responsum est à me. videantur ibi dicta. 19

Respondetur secundæ obiectioni.

Nunc Secundò addo, etiamsi id ibi de sagis negetur, non tamen vel leuiter propterea negatum, dæmonem Christo verè apparuisse, ipsumque supra pinnaculum templi & ad montem altum portasse; habet ergo dæmon vim assumendi corpora, quidquid sit de facto circa sagas.

Secundò

Angeli apparent aliquando vni homini, & non omnibus ſimul ibi exiſtentibus.

Secundò ſupponendum, Angelos aliquando apparere vni homini, & non omnibus ſimul ibi exiſtentibus, imò & brutis, non verò hominibus. Sic ille, qui quondam aſinæ ſe prius oſtendit quàm Balaam; dubitari autem circa hoc Primò poteſt, qui id fiat, vt cùm obiectum ſit viſibile ab omnibus, non tamen omnes illud videant.

P. Suarez cenſet, in bonis Angelis id fieri Deo diuinitus negante concurſum, ne alij videant Angelum præſentem, ſed ſolus ille cui vult præciſè apparere; in malis verò ex velociſſima turbatione medij, per quod ſpecies rectà emitti deberent ad alios ibi aſtantes. Ego tamen dicerem, ſi dæmones naturaliter poſſunt facere eam alterationem medij, poſſe & bonos Angelos, nec neceſſum eſſe ad noua miracula confugere; vnde probabilius puto, in prædictis caſibus ſemper ab ipſo Angelo medium turbari, & impediri productionem ſpecierum, vel interponendo alia corpora incapacia ſpecierum inter ſe & illos quibus ſe occultare volunt, cùm aliis manifeſtantur; vel applicando aliunde alia obiecta, in quibus cæteri occupentur.

Declaratur modus, quo Angelus poteſt apparere vni, & non alteri ibidem exiſtenti.

20 *Angeli poſſunt vel vera vel ficta corpora aſſumere.*

Tertiò ſupponendum, poſſe Angelum aut dæmones, ſi ſecundùm ſe conſiderentur, vel intrare corpus cuiuſque animalis, & per illud loqui, ac in eo ſe manifeſtare. quo caſu difficultas non eſt in explicanda materia talis corporis: conſtat enim eſſe eam, qua illud animal componebatur; vel poſſe aſſumere corpus non veri animalis, ſed ficti. Hoc enim ex prima ſuppoſitione conſtat; & in eo caſu eſt difficultas, vnde & quomodo accipiat illam materiam.

SVBSECTIO SECVNDA.

Soluitur difficultas.

Angelos in ſuis apparitionibus formare ſibi corpora è materia cæli, ſenſit D. Iſidorus, & Beda. Hæc ſententia non ſubſiſtit.

IN qua quæſtione duas refert P. Suarius ſententias. Vna eſt eorum, qui è materia cæli dicunt Angelos ſibi formare corpora. quæ videtur fuiſſe ſententia D. Iſidori libro 1. de Summo bono c. 10. & Bedæ; non tamen poteſt vllo modo ſuſtineri, quia (vt benè Suarez) ea materia non eſt ſeparabilis à cælo. Secundò, quia cùm ſit ſub forma incorruptibili, non poteſt eſſe apta ad recipienda aliqua accidentia, quibus quoad aſpectum immutari poteſt. Teſtimonio Iſidori reſpondet Suarez, fortè illum nomine cæli aërem intellexiſſe.

Tertulliani ea de re opinio etiam reiicitur.

Alia opinio eſt Tertulliani, aientis materiam corporis aſſumpti eſſe ab Angelis creatam de nouo. Reiicitur tamen communiter, & meritò; tum quia Angeli non habent virtutem creatiuam; tum quia non eſt neceſſitas talis creationis. Addo & tertiam, quia tale corpus creatum de nouo non haberet locum vbi eſſet: non enim poſſet cum ceteris penetrari, quia id repugnat corpori; vacuitatem autem nullam inueniret quam occuparet, ergo.

21 *Angeli formant ſibi corpora ex materia aliqua ſublunari cum forma ſubſtantiali.*

Dicendum igitur eſt, tale corpus eſſe materiam aliquam ſublunarem cum forma ſubſtantiali, quia ab hac non poteſt materia ſeparari virtute Angelica; an autem aër purus ſufficiet, quia nimis rarus, dubium eſt. Probabile tamen, illum purum non poſſe condenſari ad ſoliditatem requiſitam pro carne humana palpabili, ideóque debere alios vapores aut corpora miſceri craſſiora.

Pro meliori tamen intelligentia aduerte, in hac aſſumptione duo conſiderari poſſe, Primum eſt, exterior forma corporis, quam Angelus tanquam bonus figulus facilè poteſt dare cuilibet materiæ denſæ. neque in hoc eſt vlla difficultas. Secundum eſt, accidentia viſibilia & palpabilia. & in hoc eſt maior difficultas, quomodo ab ea producantur, & qualia ſint. Tertullianus apud Suarium cap. 35. putat, Angelos verè organizare & diſponere corpora humana quæ aſſumunt; reiicitur autem ab aliquibus inde, quia ſequeretur formam rationalem introducendam: nam hæc naturaliter debetur corpori diſpoſito, ergo dantur homines, qui non ſunt ex ſemine Adæ, nec qui in peccato concepti. quod eſt erroneum. Hoc tamen argumentum non videtur efficax: negabit enim Tertullianus ſequelam: nam licet fortè naturaliter id efficere poſſet Angelus, non permitteretur à Deo dare vltimam diſpoſitionem: neq; ſequentur ea abſurda quæ infert arguens; ſicut propter minores cauſſas non permittuntur à Deo imitari propriam ſubſcriptionem & ſyngrapham, occidere quoſcumque, & infinita alia, quæ indubitanter poſſunt natura ſua præſtare.

Tertullianus putat, Angelos verè organizare corpora humana quæ aſſumunt.

Reiicitur opinio Tertulliani ab aliquibus, ſed non ſatis efficaciter.

Viderunt hanc ſolutionem auctores; eam autem impugnant, probando Angelos non habere virtutem ad producendam eam diſpoſitionem etiam in gradu inferiori. At hæc impugnatio non eſt tam proſecutio abſurditatis contra Tertullianum, quàm planè nouum argumentum à priori contra totam ſententiam; & nec quidem ſufficienter oſtendit, cur applicatione cauſarum ſecundarum non poſſit talis diſpoſitio produci; augetur autem difficultas ex eo, quòd omnes hæ diſpoſitiones videntur reſultare ex primarum qualitatum temperamento. 22

Melius opinio Tertulliani refutatur.

Ego in hac difficultate non dubito, ſimiles diſpoſitiones de facto non produci: non enim ſunt neceſſariæ ad eas apparitiones; nec videtur rationi congruum, vt Deus permittat eas à dæmonibus produci. Vtrùm autem natura ſua habeant vim eas producendi applicando actiua paſſiuis, difficilius eſt; ego breuiſſimè ſub diſiunctione primò reſpondeo, poſteà abſolutè.

An Angeli naturaliter poſſint materiam organizare & diſponere ad animam rationalem.

Dico ergo Primo, Si diſpoſitiones humanæ (& ſic de aliis animalibus) non ſint niſi quatuor primæ qualitates in debito temperamento, & aliæ ſecundæ pullulantes neceſſariò ex primis illis in eo certo gradu ſibi reſpondentibus; puto omninò certum, ab Angelis, naturaliter loquendo, poſſe materiam organizari, & vltimò diſponi ad animam rationalem; non quia immediatè ipſi Angeli habeant virtutem producendi calorem, &c. 23 hoc enim negatum eſt ſuprà; ſed quia poſſunt applicare actiua paſſiuis, & perfectè tangere correſpondentiam primarum qualitatum requiſitam ad animam: ex ea autem naturaliter reſultabunt qualitates ſecundæ; & ſic perficietur totum integrum temperamentum.

Dico Secundò, Si corpus humanum, præter diſpoſitiones primarum qualitatũ diuerſas à primis, & ſecundas, quæ naturaliter oriuntur ex primis, includat alias diuerſæ ſpeciei, quæ oriantur ab anima, vel à potentia in illa inhærente; Angelum non habere vllo modo virtutem, vt diſponat vltimò materiam ad animam rationalem; quia ipſe non poteſt immediatè ea accidentia producere, neque applicando alias cauſſas; quia in eis non continentur, vt ſupponimus, ergo, &c.

Probabilius eſt, talia ſpecialia accidentia eſſe in animantibus, præſertim perfectioribus.

Dico Tertiò abſolutè, multò probabilius eſſe, talia ſpecialia accidentia eſſe in animantibus, præſertim perfectioribus: neque enim mihi perſuadere poſſum, etiamſi ex terra & aqua fiant omnes combinationes frigoris & caloris

possibiles ab agente naturali, futuram ibi mollitiem carnis humanæ, aut ossis duritiem, vel cordis, & aliarum partium propriam compositionem.

24 Et clariùs id vrgetur in aliis delicatioribus & subtilioribus humani corporis partibus, pro vitalibus & sensitiuis operationibus à natura efformatis. Vnde concludo, &

Angeli non possunt disponere corpora per vera accidentia humana.

Dico Quartò, Angelos non posse disponere corpora per vera humana accidentia, quia ea non possunt producere, vt ostensum est; quod verò etsi possent, de facto tamen ab eis non fieret, dixi paulò antè.

Potest autem dubitari, An saltem de facto defunctorum corpora ab Angelis assumantur, vt sic magis se occultare & vt vera animantia ostendere possint. dixi *de facto*: nam si naturæ suæ relinquantur, non dubium illos posse ea assumere.

Probabile est, bonos Angelos de facto non assumere, etiam si id possint, corpora defunctorum, ac quidem sanctorũ virorum.

Dæmones corpora iustorum non assumunt.

Respondeo, probabile esse, bonos Angelos id non efficere: videtur enim eis indignum intrare exanime cadauer, nisi sit alicuius sancti viri: tunc enim non dedecebit Angelos illud assumere; quia verò tunc per ea corpora se non volunt ostendere, ac si essent Sancti illi quorum ea sunt, sed ac si essent Angeli. non credo etiam ab eis talia assumi. Circa dæmones Primò videtur certum, eos non assumere corpora iustorum, quia magis illa æstimantur à Deo, quàm vt permittantur vt propria à dæmone indui. Vtrùm autem

25

Probabiliter, dæmones sæpè corpora peccatorum assumere, patet ex historiis.

peccatorum: negant quidam, quia non dat Deus illis licentiam, vt in tantum decipiant homines. Hæc tamen ratio non vrget: quia tam decipiunt per ficta quàm per verè mortua. Ego dico, si aliquibus historiis credimus, probabile est ea assumi, quia extrahendo ea ex sepulchris, in eis sæpè homines vexarunt. quod non ad animam ipsius defuncti, sed ad diabolum debet reduci. Et certè in his partibus audio passim id contigisse, & contingere; nec video cur non id dæmonibus permittatur.

Quomodo Angeli & dæmones palpabiles se præbeant in corporibus.

Iam autem oportet explicare, quandoquidem frequenter non sunt in eis corporibus vera accidentia, quomodo tamen palpabiles se præbeant tam dæmones quàm Angeli. Hæc difficultas torsit Augustinum apud P. Suarez cap. 35. Puto tamen facilè posse explicari: nam licet spiritus purus non sit palpabilis, iuxta illud Christi Domini Lucæ 24. *Palpate & videte, quia spiritus carnem & ossa non habet.* imò & eodem modo etiam corpora valdè subtilia, vt ignis, aër, &c. impalpabilia sunt: Vnde Christus Dominus, (vt benè obseruauit Suarius) non solùm eo loco voluit probare, se non esse purum spiritum, sed nec habere corpus aëreum, sed verum & reale humanum licet, inquam, hæc ita sint, quia tamen alia corpora densa & non animata proculdubio palpantur, videtur posse ab Angelo applicante actiua passiuis calorem in primis omnino similem calori manus accipi, deinde mollitiem ex commixtione variorum corporum, ita vt à tangente non possint discerni, an sit vera caro: nam dum quis tangit faciem, vel manum, verbi gratia, non videtur percipere ibi alias qualitates quàm mollitiem & calorem; vtraque autem potest ab Angelo in corpore assumpto produci ex applicatione agentium, ex cessione & resistentia ipsius; ergo potest deludere prorsus sensum tactus, qui aliàs non est valdè subtilis.

Angeli videntur posse ita accidentia carnis humana imitari, vt vera caro videatur.

26

Probabilius tamen est, non posse Angelum.

Hæc sunt valdè probabilia; quia tamen cum P. Suario censeo, quando tangitur humana caro, non solùm sentiri calorem in certo temperamento, nec solam duritiem: supra enim dixi, non posse, quomodocumque disponatur calor, aut aliæ qualitates, resultare mollitiem humanæ carnis (quod, vt refert P. Suarez ex quadam historia, ipsemet dæmon fassus est; se scilicet non posse tactu caussare in homine eam delectationem, quæ ex veræ humanæ carnis attrectatione percipitur.) quia ergo hæc ita sunt, dico in præsenti, non posse Angelum naturaliter ita disponere aëreum corpus, vt per tactum discerni non possit à vero humano corpore; sed si homo diligenter & cum reflexione illud tangat, fore, vt facilè dignoscat non esse verum; quia tamen, quando nescitur ipse Angelus esse, homo pergit in bona fide, reputans esse verum hominem; vt contigit Abrahamo lauanti pedes trium Angelorum, & Tobiæ, quotiescumque Raphaëlis manum apprehendit; facilè non aduertitur fallacia. & hanc puto veram esse huius difficultatis solutionem.

Vera carnis mollitiem perfectè in assumpto corpore exhibere.

Numquam potest Angelus naturaliter ita disponere aëreum corpus, vt per tactum discerni non possit à vero humano corpore.

Posset autem hîc quæri, quæ sint illæ qualitates diuersæ, in quibus diximus consistere humanæ carnis mollitiem. 27 Respondeo, quæstionem non esse huius loci; breuiter tamen dico, nos non posse aliter illam explicare quàm ex diuersa valdè sensatione, quam habemus, dum tangimus manum hominis, ab ea, quam habemus, dum tangimus quamcumque aliam rem, siue mollem siue duram. & hoc sufficit pro præsenti difficultate.

De accidentibus in ordine ad visum minor est difficultas, quia nos experimur, videri sæpè colores fictos, seu apparentes; vt in iride & in triangulari vitro constat. Possunt ergo Angeli similes immutationes in medio facere, vt hoc modo appareat varietas colorum, quam requirit corpus assumptum.

SECTIO QVARTA.

Digressio de Dei apparitionibus.

Deus potest etiam assumere corpora eo modo quo Angeli: etiã immediatè per se ea disponere pro assumptione, & ea mouere.

ANtequam alias difficultates ad assumptionem corporum pertinentes expediamus, opportunè ex dictis quæritur, vtrùm etiam Deus possit assumere corpora eo modo quo Angeli. Respondeo, omnino posse. Potest enim Deus se in talibus corporibus præbere videndum: potest item immediatè per se sine alterius interuentu ea corpora disponere pro assumptione, item & mouere, vt ambulare videatur, loqui, &c. nec in assumptione hac vlla cernitur indecentia, ratione cuius Deo debeat denegari. Hæc certa.

SVBSECTIO PRIMA.

Duo dubia deciduntur.

ILlud Primò dubium, vtrùm Deus seipsum ostenderit de facto in nouo aut veteri Testamento assumendo etiam corpus, an verò soli Angeli nomine Dei id effecerint. Hac de re fusè & eruditè P. Suarius lib. 6. cap. 20. & 21. Ac in primis supponendum est ex multis Scripturæ locis, Deum simpliciter apparuisse hominibus. Dico *simpliciter* (quia iam abstraho à modo quo id factum est, & cuius ministerio:) ferè autem omnes apparitiones, de quibus in veteri Testamento fit mentio, Suarez ibi tetigit; addiditque regulam ad dignoscendum, quando illæ sint Dei, quando verò præcisè Angelorum: illas scilicet esse Dei, in quibus vel ex

Deum simpliciter apparuisse hominibus, probatur ex multis Scriptura locis.

28 *Regula Patris Suarez ad dignoſcendas apparitiones Dei ab apparitionibus Angelorum.*

ex verbis ipſius qui apparet, vel ex hiſtorico ipſo facto, vel ex audiente ipſo, qui intellexit eam apparitionem, conſtat illas eſſe Dei, non ſolius Angeli. de quibus in particulari exempla ponit. ſed res eſt facilis & obuia ſcientibus Scripturam. Regula autem hæc locum habet, etiamſi in eis apparitionibus ponatur vox *Angelus*: nam & hæc ſæpè ſolet Deo tribui, vt Geneſ. 22. quando ad Abrahamum in Iſaac vibrantem ictum clamaſſe de cælo dicitur Angelus, ſtatim verò additur: *Nunc agnoui quòd timeas Deum, & non pepercisti filio tuo propter me.* Hæc enim vltima verba oſtendunt, Deum fuiſſe qui vocauit & locutus eſt.

Apparitiones Dei aliquando ſunt ſolùm quoad auditum; aliquando etiã quoad viſum.

Aduertendum, circa has apparitiones eas aliquando eſſe ſolùm quoad auditum (vt in hac Abrahami:) auditur enim loquens, & non videtur; aliquando etiam quoad viſum, quando ſe Deus oſtendit in forma viſibili, quæcumque illa ſit, ſiue hominis, ſiue animalis, vt columbæ, ſiue linguarum, vt in feſto Pentecoſtes.

Vna perſona diuina ſine alia poteſt apparere.

Illud hîc in dubium poteſt Secundò reuocari, an omnes apparitiones Dei in veteri Teſtamento fuerint ſolius Verbi diuini, an verò Dei vt trini, ſeu omnium perſonarum. Poſſe vnam perſonam ſine alia apparere, certum eſt; non quia vna ſine alia producat ad extrà corpus in quo apparet, aut illud formet (hoc enim ad apparitionem non
29 requiritur;) ſed quia per voces vel ſigna ſpecialiter vna perſona pro alia denotatur; ergo de poſſibilitate non eſt dubium. quid verò de facto contigerit, haud ita certum. Multi Patres cenſent ſolum Filium ſe oſtendiſſe, eò quòd dicatur Ioann. 1. *Deum nemo vidit vmquam*; vbi *Patrem* ſubintelligunt. Nihilominùs illa apparitio de tribus Angelis Gen. 18. Abrahamo ſedenti ad ilicem Mambre ſatis clarè oſtendit totam fuiſſe Trinitatem. quod & multi Patres docent. Vide Suarium à numer. 10. vbi hoc ipſum ex aliis apparitionibus probat. Et poteſt ratione idem ſuaderi, quia in multis ex eis apparitionibus nihil penitus eſt quod denotet præcisè ſolum Filiũ, vt in ea Abrahami. Et rurſus, quando Deus eumdem Abrahamum è terra ſua iuſſit exire, quando immolare filium, quando benedixit, quando Moyſi in rubo, quando legem dedit in monte, &c. cur ergo eas reſtringemus ad ſolum Verbum? Nec teſtimonium allatum vrget, vel quia in eo ſermo eſt de viſione clara; vel quia τὸ *Patrem* Ioannes non habet in ſuo teſtimonio; vnde videtur ſiue fundamento ibi ſubintelligi.

Deum Filiũ in veteri Teſtamento ſolùm apparuiſſe, multi Patres cenſent. Abrahamo ſedenti ad ilicem Mambre tota Trinitas apparuit. Sanctiſſimam Trinitatem apparuiſſe, ex multis apparitionibus probatur.

30 *Aliquando ſpecialiter Deus, aliquando Filius, fortè & Spiritus ſanctus apparuit.*

Addimus tamen, aliquando ſpecialiter Patrem, aliquando Filium, fortè & Spiritum ſanctum apparuiſſe. Patrem putant aliqui ſpecialiter præfiguratum Gen. 18. per Angelum, qui Sodomam duos alios miſit, quaſi ille duas alias perſonas miſiſſet; & clariùs Daniel. 7. vbi hæc habentur: *Et ecce quaſi Filius hominis veniebat, & vſque ad antiquum dierum peruenit.* Ecce Patris & Filij ſatis aperta apparitio. Specialiter etiam ipſum Filium in ariete ſacrificato ab Abrahamo, Ambroſ. lib. 1. de Abrahamo apparuiſſe cenſet. De Spiritu ſancto non ita conſtat. Putant aliqui 3. Reg. 19. in ſibilo auræ tenuis Eliæ apparuiſſe. Alij etiam in monte Sinai, dum data eſt lex: dicitur enim ea ſcripta digito Dei; per digitum autem Dei ſignificari ſolet Spiritus ſanctus. ergo.

Secundò dubitari poteſt, an quòd de apparitionibus Patris & Spiritus ſancti diximus, locum habeat etiam in nouo Teſtamento. Negant multi, quia Deus non apparet niſi ſub figura humana: atqui in nouo Teſtamento nulla talis eſt apparitio in figura humana, ergo. Reſpondeo tamen ex dictis paulò antè, conſtare etiam in antiquo Teſtamento, Deum ſæpè apparuiſſe in figura non humana, rubi, auræ tenuis, &c. vnde ex hoc capite non poteſt negari, apparuiſſe etiam in lege gratiæ. quod abſolutè manifeſtè probatur ex apparitionibus Spiritus ſancti in columba, in linguis igneis; Patris æterni in monte Thabor. & in hiſtoriis Eccleſiaſticis aliæ fide dignæ apparitiones omnium perſonarum leguntur, quas non eſt neceſſum hîc ponere. Quòd verò quidam dicunt, eas non fuiſſe apparitiones, ſed ſolùm ſigna quædam ſpecialiter denotantia Spiritum ſanctum; hoc, inquam, non eſt ad rem, quia ea ipſa ſigna denotantia Spiritum ſanctum conſtituunt formaliter apparitionem illius. An autem tunc temporis ſimul ſit aſſumptio corporis, ſtatim dicetur.

In nouo Teſtamento Patrem & Spiritum ſanctum negarunt apparuiſſe aliqui, ſed malè. Probatur ex apparitionibus Patris & Spiritus ſancti, & hiſtoriis Eccleſiaſticis.

Circa apparitiones verò ipſius Chriſti in lege gratiæ breuiter aduertendum eſt, illum in proprio & reali corpore inter homines vixiſſe vſque ad mortem: de quibus apparitionibus nihil in præſenti dico, ſicut nec de illis, quas poſt reſurrectionem in vero eodem ſuo corpore exercuit. De aliis autem poſt aſcenſionem, dicendum breuiter aliquas fuiſſe reales, ſeu perſonales, in quibus ipſemet Chriſtus verè & realiter ſe oſtendit; & probabile eſt talem fuiſſe, quando Saulo prope Damaſcum ſe oſtendit. Probabile etiam puto, Stephanum realiter vidiſſe ipſum Chriſtum ad dexteram Dei ſedentem. Poteſt etiam probabiliter illa annumerari, quando Chriſtus S. Petro è carcere fugienti apparuit crucem baiulans, quaſi ſecundò moriturus, licet de hac ſit magnum dubium. 31

Poſt Chriſti aſcenſionem apparitiones eius aliquæ fuerunt reales; & quæ.

Aliæ ſunt non perſonales, quibus, ipſo Chriſto verè ibi non exiſtente, ſed formato ab Angelis aliquo corpore, Chriſtus vt præſens ſignificabatur: & tales fortè maiori ex parte ſunt quæ in hiſtoriis Eccleſiaſticis narrantur. Et eodem modo id ad beatiſſimæ Virginis & aliorum Sanctorum apparitiones extendi debet: non enim eſt ratio dicendi eos vel deſerere cælum, vel poni in duobus locis; an autem aliquando vel Chriſti vel beatiſſimæ Virginis fiant in propria perſona, res eſt incerta. Quando Chriſtus in Euchariſtia ſe oſtendit ſub figura hominis, probabiliter dici poteſt eſſe in proprio corpore, niſi appareat vel vt iuuenis, aut alia forma, quam de facto non habet. ſed de his ſatis.

Aliæ Chriſti apparitiones fuerunt non perſonales; & quæ. Apparitiones B. Virginis & Sanctorum ſunt etiam non perſonales.

Apparitiones Chriſti in Euchariſtia ſub figura hominis, probabiliter ſunt in proprio corpore.

SVBSECTIO SECVNDA.

Deciditur præcipua difficultas.

Sit ergo tertium & præcipuum dubium, an apparitiones Dei factæ ſint immediatè ab ipſo Deo, an ab Angelis nomine Dei. Communiter aſſeritur eas omnes factas miniſterio Angelorum. Pro quo Tannerus multos citat auctores dub. 5. plures autem P. Suarez cap. 20. vbi eamdem ſententiam defendit, & confirmat auctoritate Patrum. Videtur etiam eſſe iuxta mentem diui Pauli ad Galatas 3. vbi de lege à Deo Moyſi data (vbi tamen ipſe Deus nomine proprio loqui videbatur) ſic ait: *Lex per Angelos ordinata eſt in manu mediatoris*, & ad Hebr. 2. verſ. 2. *Si enim qui per Angelos dictus eſt ſermo, factus eſt firmus*, &c. Stephanus item Actor. 7. v. 35. diſertè aſſerit, Angelum apparuiſſe Moyſi in rubo. Ratio autem eſt, quia & Angelo facile erat ea corpora formare, & Dei maieſtatem 32

Communis ſententia, omnes apparitiones Dei factas eſſe miniſterio Angelorum. Probatur teſtimonio S. Pauli.

Ratio etiam ſuffragatur.

decebat magis per Angelos loqui, qoàm per se ipsum immediatè, ergo.

Distinguitur, varius sensus.

In hac quæstiooe video aliqoa confundi, quæ distingui deberent: dixi enim suprà, ad rationem apparitionis seu assumptionis uon requiri, vt ipse assumens formet sibi corpus; sed etiamsi ab alio formatum sit, posse per illod sese ostendere. Hoc ergo soppósito, Primò de re potest quæri, an in eiusmodi appatitionibus talia corpora sint furmata Angelorum ministerio; siue Deus dicatur ea assumpsisse, siue non. Secundò, 33 an licet ab Angelo sint formata, Deus tamen ea assumpserit; an verò Angelus locutus sit, quasi delegatus à Deo ac substitutus, vt ibi loqueretur nomine Dei, non suo, etiamsi manifestaret se esse qui immediatè loqueretur: sicut si quis nomine Regis aliqoid alteri intimaret, eo etiam modo quo Prophetæ dicebant populo, *Hæc dicit Dominus*, &c.

Probabilius est, corpora & voces formatas in apparitionibus non immediatè à solo Deo, sed ministerio Angelorum.

Conclusio præcedens intelligenda est de apparitionibus in vtroque Testamento factis.

Hoc posito, dico Primò. Probabilius est, ea corpora & voces etiam ipsas formatas non immediatè à solo Deo, sed interuentu & ministerio Angelorum. Et hoc videntur sufficienter probare tum testimonia allata, tum ratio illa, quòd decuerit magis Deum vti Angelis vt ministris. nec contra banc conclusionem quidquam obiici potest. Videatur P. Suarius suprà. Aduerto, concelosionem non solùm de apparitionibus factis io veteri Testamento, sed etiam in nouo intelligendam esse: ea enim ratio, quòd decentius sit, vt ipsi Angeli ministrent Deo ad formationem eorum corporum, æquè probat de vtraque lege. quod specialiter docet P. Suarius cap. 21. & libro vltimo de Trinitate cap. 6. éstque communis ferè omnium sententia.

Obiicitur, in lege gratia diuinas personas sub signis visibilibus apparere debuisse. Nonnulli id concedunt.

Alij sub distinctione respondent.

Dices tamen, Ad perfectionem legis gratiæ videtur pertinere, vt, postquam Verbum per seipsum corpus induit immediatè, etiam aliæ personæ sub visibilibus signis se immediatè ostendant, maximè verò quando apparitio aliarum personarum super Christum incarnatum fiebat; vt in baptismo, Spiritus sancti in forma columbæ. Propter hæc nonnulli putarunt, in lege gratiæ 34 Deum immediatè formare corpora. Alij respondent sub distinctione: vel enim ea columba fuit vera, & tunc dicunt verè immediatè Spiritum sanctum per eam apparuisse; vel fuit apparens, & tunc solùm Angelum eam assumpsisse: discrimen assignant, quòd vera columba non potuit fieri ministerio Angelorum; secùs, appareos.

Respondetur melius.

Respondetur tamen argumento, quòd Deus ipse immediatè formet ea corpora, aut ministerio Angelorum; de qua formatione præcisè hîc agimus, per accidens esse ad dignitatem legis gratiæ: vnde non propterea debet fieri exceptio in ratione voiuersali, & quoad hoc non aoget difficultatem, quòd fuerint suprà Verbum ipsum incarnatum apparitiones illæ factæ.

Distinctio aliquorum non est ad rem.

Distinctio item de columba vera & appareote non est ad rem. Primò, quia, etsi fuerit vera, noo cootinuò debuit ibi de nouo creari, sed potuit ab Angelo aliunde inuisibiliter ferri, immotando aliquo modo aërem; aut tam citò, vt ibi repente Primò videretur apparuisse. Secundò, quia probabilius est, eam non fuisse veram columbam. Tertiò, quia etiam apparentem poterat Spiritus sanctus immediatè formare: licet etiam posset Angelus; non ostenditur autem cur, data ea hypothesi, non ipse Spiritus immediatè eam formaoerit.

Secundò, obiiciuntur aliqui sancti Patres contra conclusionem. Respondetur obiectioni.

Dices Secondò, Chrysost. homil. 4. in Matth. & Ambros. lib. 6. de Initiandis cap. 4. & Cyprianus Serm. de Baptismo Christi, docent Deum esse auditum io lege gratiæ, qui anteà non audiebatur. Omissis aliis solutionibus, nunc dico, eos Patres non ideò asserere corpora illa fuisse à Deo immediatè disposita, & voces formatas, sed Deum ipsum apparuisse. quæ duo sunt valdè distincta, vt statim explicabo; nunc autem solùm primum negamus, non secundum. 35

Explicatur mens sancti Cypriani.

Quia verò Cyprianus videtur negare, in lege antiqua etiam Deum apparuisse (quod tamen dicendis à oobis aduersatur) ideò respondetur, eum loqui de Patre æterno, qui sub titulo Patris, & vt distincti à Filio, numquam in lege veteri apparuit, sed solùm io noua. quod benè notauit Suarez suprà. Dico *sub titulo Patris*: nam alioqoio paulò antè dixi, quomodo etiam in lege veteri apparoerit Pater sub titulo antiqui dierum, &c.

Probabilius est, in multis apparitionibus Deum ipsum assumpsisse corpora formata ministerio Angelorum.

Probatur ex sanctis Patribus, etiam iis qui hoc videntur negare.

Dico Secundò. Probabilius est in multis apparitionibus, etiamsi corpora ipsa sint formata ministerio Angelorum, Deum tamen ipsum ea assumpsisse, ita vt immediatè repræsentaretur Deus, non Angelus, nec qoidem vt minister Dei. Pro hac conclusione stant Eusebius, Chrysostom. Theophylactus & alij apud Tannerum numer. 11. nec in rigore oppoouotur citati paulò antè pro negatiua parte: omnes enim illi Patres explicari commodè possunt de ipsa formatiooe vocis, corporis, &c. Nec ampliùs innuunt testimonia è Scriptura insinuata, tum quia illa non sunt vniuersalia, ideóque non negant omnes casus; tum quia solùm loquontur de ipsa ordinatiooe & scriptione legis, de formatione verborum.

Explicatur testimonium ex S. Stephano. Act. 7.

36 Solum testimonium ex Stephano videtur esse cootrarium; potest tamen intelligi, vt ratione formationis dicatur Angelus apparuisse: nam immediatè addit, *Et statim facta est ad eum vox Domini.* vbi satis innuit, ipsum Deum per eas voces immediatè significatum.

Probatur etiam ratione.

Nostra autem conclusio probatur & declaratur: nam si loca Scripturæ, quæ asserunt Deum immediatè apparuisse, locutum esse, &c. possumus de ipso Deo vt sonant intelligere, non est cur illa intelligamus impropriè de Angelo: atqoi nec vlla auctoritas cogit nos, illa de Deo non intelligere, nec ratio facta, ergo debemus ea propriè intelligere. Quòd verò ratio suprà facta non cogat, patet Primò: nam ea solùm fuit congruentia, cui dicimus, potuisse Deum sine vlla prorsus indecentia, etiam immediatè se solo, ea corpora formare. Secundò, respondeo, eam congruentiam solùm habere locum in ordine ad formationem corporis, in qua est qoædam nostro modo intelligendi defatigatio, humiliatio, quidam labor Deo non ita decens; at qoòd Deus ipse se ostendat per corpus illud ab Angelo iam dispositum, non est vlla abiectio aut defatigatio, sed potiùs magnæ auctoritatis indicium.

Confirmatur ex apparitionibus sancti Spiritus.

Confirmatur: quia sine dubio ipse Spiritus sanctus missus est Apostolis in figura linguarum, non autem Angelus nomine Spiritus sancti, vt tom. 1. disputat. 53. de Missionibus diuinis communiter ab omnibus docetur: & eodem modo de columba descendente supra Christum (siue eò quòd non fuit caussatum Christo augmentum gratiæ, non dicenda sit missio, 37 siue dicenda sit.) quî enim clariùs ipsius Spiritus sancti præsentia innui poterat quàm eis verbis, *Supra quem videris Spiritum sanctum descendentem?* non dixit, *Angelum nomine Spiritus sancti.* Quod mihi ita clarom est, vt arbitrer etiam Scholasticos, qui pro contraria sen-

tentia

Scholaſtici aliqui ſolùm videntur negaſſe formationem columbæ immediatè à Spiritu ſancto factam; non verò ipſum per eam immediatè eſſe manifeſtatum.

tentia ſtate videntur, ſolùm negaſſe, formationem columbæ immediatè à Spiritu ſancto factam, non verò ipſum per eam immediatè manifeſtatum. Et fortè in eo ſenſu cum ipſis eſſet quæſtio de ſolo nomine; verùm, cùm (iuxta initio dicta) ipſi fateantur, vt Angelus aſſumat corpus, non eſſe neceſſum illud ab aſſumente formari, debuiſſent abſolutè dixiſſe, ipſum Deum ea aſſumpſiſſe corpora, non autem Angelum vt Dei delegatum, licet Angelus illa formauerit.

P. Suarez dicit, ipſum Deum tunc etiam apparere; Angelum tamen velut proximum mouens. Refellitur ex propriis principiis P. Suarez.

Video P. Suarez, qui magis distinctè rem tractat, dicere, ipſum Deum tunc etiam apparere; Angelum quidem, vt proximum mouens; Deum verò, vt in ipſomet Angelo intimè præſentem repræſentari. Verùm hæc doctrina mihi eſt dura. Primò, quia ſi ex dictis ab ipſomet diſcurrendum eſt; tunc cenſetur aliquis apparere, quando vel audiens eum cognoſcit, vel ſcriptor facit, vel loquens illum declarat; at in exemplo poſito de columba & igneis linguis, nec facit contextus, nec loquens ipſe, vel apparenter quidem teſtantur, non ſolùm Angelum ibi præciſè apparere,
38 ſed nec quidem illum ſimul cum Spiritu ſancto: ſola enim Spiritus ſancti (& quidem quoad hoc independens ab eo quòd Angeli eſſent) apparitio ſeu miſſio eis promiſſa & ſignificata fuit, vnde nec ipſi tunc de Angelo apparente cogitarunt; ergo nec inadæquatè quidem ipſe Angelus apparuit aut aſſumpſit corpora, licet ipſe diſpoſuerit corpus, vt Deus ſolus in ipſo immediatè appareret. Et certè negari nequit, quin hoc modo clariùs intelligatur differentia inter apparitiones proprias Angeli, & inter Dei proprias, quàm ſi ſemper Angelum immediatè dicamus apparere.

Vrgetur adhuc contra P. Suarez.

Quòd verò ait Suarez, Deum ideò tunc apparere, quia intimè exiſtit in Angelo, videtur falſum, niſi ampliùs explicetur: nam eodem modo dicendus eſſet Deus apparens, licet Gabriel apparuiſſet: nam etiam eſſet tunc Deus intimè in Angelo. conſequens autem videtur eſſe abſurdum, ergo. Si verò ideò dicat, Deum & eſſe intimè præſentem in Angelo, & per ſignificationem verborum eum vt apparentem oſtendi; tunc inſurgo: atqui verba non ſupponuntur nec inadæquatè pro Angelo, ſed ſolùm pro Deo: nam de Angelo nec ſimul cum Deo eſt verum, quòd ſit Pater Chriſti; ergo Angelus non ibi apparet; nec ſimul cum Deo.

Præcluditur effugium pro ſententia P. Suarez.

Fortè adhuc dices, Angelum proferre ea verba vt delegatum Dei; & ſic etiam de ipſo verificari, ſicut dum Sacerdos dicit, *Hoc eſt Corpus meum.* Sed contrà, quia, licet ea delegatio locum
39 habeat, quando aliunde in ſe ipſo immediatè noſcitur delegatus, & ſcitur agere perſonam alterius; at quando nihil eſt quo delegatus in ſe oſtendatur, ego ſemper debeo ad naturalem ſignificationem verborum attendere, & ea immediatè de ſolo eo, pro quo ſupponuntur ſeu verificantur, intelligere. Atqui, vt Apoſtoli putarent per linguas igneas repræſentari Angelos immediatè, & in eis vt in legatis ipſum Spiritum ſanctum, non habuerunt vllum fundamentum, vt dixi; habuerunt autem pro ipſo Spiritu ex verbis Chriſti toties Spiritum ſanctum promittentis ſine mentione Angelorum, ſine vlla limitatione de miſſione per delegatos; ergo non potuerunt ipſi in eius delegationis notitiam tunc venire. Et idem planè eſt de Ioanne Baptiſta reſpectu columbæ: nam etiam ſolus Spiritus ſanctus deſcenſurus dictus ei fuerat ſine mentione legationis; & poſtea voces ipſæ ſolum Patrem ſignificabant. qua ergo probabilitate poteſt id ad ſolam delegationem trahi?

Apoſtoli non potuerunt vllo modo putare, per linguas igneas immediatè Angelos, & in eis Spiritum ſanctum repræſentari. Idem dic de Ioanne Baptiſta reſpectu columbæ.

SVBSECTIO TERTIA.

Ex obiectionum ſolutione res magis declaratur.

Prima obiectio Gabrielis contra dicta.

Dices Primò cum Gabriele, vt aliquod aſſumat corpus, debet eſſe in illo definitiuè, ita vt extra illud non ſit; ſed Deo id repugnat, ergo
40 non aſſumit corpora. Reſpondeo, antecedens eſſe falſum manifeſtè. Primò, nam Verbum aſſumpſit verè & realiter corpus; & tamen non fuit in illo definitiuè, vt per ſe patet, ergo. Secundò, quia non eſt neceſſum, vt Angelus ſit totus intra corpus aſſumptum. quis enim negabit, Raphaelem verè aſſumpſiſſe corpus, ſi ſimul fuiſſet extra illud tenens piſcem, ne Tobiam deuoraret? Tertiò, quia iam reduceretur res ad quæſtionem de nomine, verùm, licet ſolus Deus per ea ſigna repræſentaretur, dicendus eſſet apparere, eò quòd ſimul exiſtat extra ea ſigna.

Reſpondetur obiectioni Primæ.

Obiectio Secunda.

Secundò dices, Aſſumptio ſignificat idem quod per ſe ſumptio; ergo denotat, ipſum aſſumentem efficienter debere diſponere ſibi corpus. Quòd ſi dicas etiam Deum ſimul cum Angelo illud diſponere, contrà obiicietur, quia Deus tunc ſe gerit vt cauſſa vniuerſalis, non verò vt particularis; ergo ex vi eius non poteſt dici aſſumens. Quam obiectionem licet Suarius numer. 43. non videatur probare, abſolutè tamen num. 44. ob illam primò mouetur, vt cenſeat negandum eſſe, Deum aſſumere corpora; quia talis denominatio dicit habitudinem ad proximam cauſſam efficientem, non ad vniuerſalem. Miror tamen, quòd, cùm expreſsè Suarius ſuprà docuiſſet, Angelum poſſe in corpore ab alio formato apparere, iam neget, Deum ideò apparere, quia non format ſibi corpus. Numquid formauit dæmon veri illius ſerpentis corpus? & tamen illum verè in eo apparuiſſe concedit. Dices, Saltem mouit linguam ad loquendum; ſed contrà, quia neque hoc re-
41 quiritur: nam ſi formatio corporis non eſt neceſſaria, cur erit & linguæ? de quo me vide paulò pòſt. Probo autem nunc euidenter, nullam actionem talem requiri: ſi enim dixiſſet mihi Deus, Hodie tibi in figura propria, quam habuit, apparebit pater tuus, nihil tamen tibi loquetur; certè nullus poterit probabiliter dicere, eum non apparitutum & aſſumpturum corpus, ſed Deum loco illius, etiamſi Deus immediatè meo parente actiuè non concurrente formaſſet illud corpus, & ibi locaſſet meum parentem; ergo non requiritur vllo modo, vt vel verba aliqua efficienter producantur ab apparente ſeu aſſumente corpus.

Propter hanc obiectionem negat Pater Suarez, Deum aſſumere corpora. Non ſatis conſequenter loquitur. Deus poteſt apparere in corpore, etiamſi illud ſibi non formet.

Probatur.

Obiectio Tertia.

Dices tertiò cum nonnullis, Angelus non dicitur aſſumere omne corpus quod mouet, ſed illud in quo ſe gerit vt intrinſecum principium actiuum illius; Deus autem hoc non facit, ergo non aſſumit corpus. Reſpondeo, argumentum magis eſſe contra eius auctorem, quia in eo negat aſſumptionem, non ob defectum motus phyſici in corpus aſſumptum, ex quo ſolo defectu videbatur Deus non dicendus aſſumpſiſſe. Abſolutè dico, ſolùm requiri, vt apparens ſe gerat ac ſi eſſet principium intrinſecum; eo autem ipſo, quòd verba denotent ipſum loqui (quod optimè fieri poteſt, etiamſi

Reſpondetur.

efficienter verba non producat, vt statim ostendo) iam se gerit, ac si esset principium motuum il-
42 lius. Tertiò dico, nec in rigore requiri vllum signum eius motus; vt in exemplo posito de apparitione parentis satis constat; nisi res ad quæstionem puram de nomine deuoluatur: de qua iam dixi multum suprà hic misceri, non tamen videri aduersarios seruare in ea consequentiam.

Obiectio Quarta.

Quartò dices cum eisdem, Non potest negari in eo casu Angelum assumere corpus; atqui duo simul non possunt illud assumere, ergo Deus non illud assumit. Respondeo, hoc argumentum posse à me contra arguentem retorqueri: non enim potest negari, quin tunc Deus verè in eo corpore appareat: atqui duo non possunt in eodem apparere; ergo Angelus non apparet. quod est contra ipsum. Deinde infero, Ergo neque assumit corpus; quia Angelus non assumit corpus vbi non apparet: nec video, cur magis repugnet duos assumere idem corpus, quàm in eodem duos apparere; ergo argumentum fortius est pro me, quia magis est certum, Deum apparere tunc, quàm Angelum assumere illud corpus, ergo certius. Antecedens ego assumo; consequentia autem videtur æqualis in vtroque casu, ergo.

Respondetur retorquendo argumentum.

43 *Respondetur absolutè.*

Absolutè respondeo Primò, non esse repugnantiam in eo, quòd duo assumant idem corpus, nihilominùs tamen hîc & nunc Angelum illud non assumere, sed solùm Deum, quia Angelus non se ostendit in eo corpore, ac si esset vnum suppositum cum illo: id enim præstat ille qui in eo corpore apparet; cùmque solus Deus appareat, vt fusè probatum est, solus ille dicitur assumpsisse tale corpus.

Obiectio Quinta.

Hinc dices Quintò, Cùm in ea assumptione nihil aliud intercedat quàm formatio corporis, non potest intelligi, in quo consistat ea à Deo assumi, & non ab Angelo. Demus enim (quod sine dubio fieri potest) Angelum ea assumpsisse, & per illum Deum fuisse repræsentatum quasi mediatè; rogo, quid aliud fuisset in ea assumptione, quòd non sit de facto? non enim possumus recurrere ad vnionem physicam cum Deo aut cum Angelo: nam hanc suprà reiecimus vt non necessariam, & vt fortè impossibilem. Ad voluntatem autem Dei non potest etiam recurri; quia hic de obiecto illius voluntatis agimus, quid scilicet diuersum reperiatur in vna assumptione præ alia; quidque Deus nunc velit potiùs quàm antea, volendo se non mediatè, sed immediatè manifestare: Respondeo, difficultatem esse communem: nam aliquod corpus ab altero Angelo formatū potest Gabriel v.g. assumere, potest etiam illud mouere sine assumptione. Iam ergo rogo, quandoquidem nulla in assumptione interuenit vnio, quid est, quòd in vno casu interuenit, ratione cuius dicatur assumpsisse illud corpus, in altero verò non?

Respondetur, difficultatem esse communem.

44 Respondebis, differentiam consistere in eo, quòd velit in vno casu loqui, ac si esset vnum suppositum cum eo corpore, in alio verò non. Benè; ergo hoc ipsum ego dico, in vno casu Deum velle talia ab Angelo formari verba, quæ non denotent Angelum, sed ipsum Deum immediatè, ac si esset vnitus ei corpori, & vnum cum illo suppositum. Dices, Quando Spiritus sanctus in forma linguarum descendit, non fuêre vlla prolata verba, quæ denotarent ibi eum esse. Respondeo, præcessisse promissionem Christi de eo Spiritu mittendo; item & alia signa, quibus loco verborum ipsi intellexerunt supra se non Angelos, sed Angelorum Dominum descendisse.

Et hinc obiectio quinta sufficienter explicata videtur; potest tamen magis in forma ei respôderi, declarando eam diuersitatem, quam dicit assignari pro illis diuersis volitionibus Dei. Dico ergo, obiectum voluntatis Dei de se manifestando esse hoc, *homines venire in cognitionem ipsius Dei vt sub eo corpore existentis*; in casu verò, quo Angelus se immediatè ostenderet, obiectum esse, *homines immediatè venire in cognitionem Angeli vt ibi gerentis vices Dei, aut nomine ipsius loquentis*. In tertio autem casu, quo nomine proprio Angelus loqueretur, nulla est difficultas; quia tunc constat, obiectum ab ipso Angelo volitum esse, homines venire præcisè in cognitionem sui vt ibi existentis, suóque solo nomine loquentis, &c.

Obiectum voluntatis Dei de se manifestando; & de Angelo repræsentando.

Obiectio Sexta.

Sextò & vltimò dices: Si Angelus in eo casu format immediatè verba, & non seipsum manifestat immediatè, ergo mentitur; ille enim loquitur, qui verba format; ergo Angelus verba for-
mans per se loquitur; ergo eo ipso quando dicit, 45
Ego, debet se manifestare; ergo si dicit, *Ego sum Deus*, &c. mentitur. Respondeo, difficultatem hanc fortè maiorem esse in aduersa sententia, quia, si se immediatè repræsentet Angelus, cùm ipse non sit Deus, non erit vera ea propositio; in nostra autem sententia, quia Deum semper repræsentat, semper verum dicit. Respondeo ergo absolutè, non eum loqui qui format verba: nam si me annuente Angelus moueret mea labia ad declarandos meos conceptus, sine dubio ego censerer moraliter loqui, non Angelus. Fateor hîc posse fieri quæstionem aliquam de nomine, quis scilicet dicendus sit loqui; an ille qui physicè producit verba, an ille quem verba ipsa immediatè significant, vt declarantem suos conceptus. Ego dico, in eo casu non loqui Angelum, sed Deum; ideóque verba immediatè significare ipsum Deum. quod prouenit ex ipsa determinatione verborum in his circumstantiis. Vnde ad veritatem ipsorum non requiritur, vt de ipso producente physicè, sed de eo, quem ostendunt, verificentur. Et de hac quæstione satis: non est enim admodum propria huius loci, nisi indirectè. Hîc posset consequenter inquiri, vtrùm eodem modo, quando Angelus superior assumit corpus, inferior alius loco illius formet illud, an verò ipse superior. sed de hoc infrà, agentes de Angelorum beatorum ministerio.

Retorquetur argumentum in aduersarios, quos magis premit.

Respondetur obiectioni absolutè.

Quis dicendus sit propriè loqui.

SECTIO QVINTA.

Ceteræ difficultates de assumptione corporum ab Angelis.

PRima est, an requiratur vnio eorum corpo-
rum cum Angelo. Respondeo, non requiri, 46
imò fortè nec esse posse, quia nec est substantialis per modum subiecti aut formæ; est enim Angelus substantia completa, cui vtrumque repugnat; nec per modum suppositi, quia talis vnio, etiamsi possibilis sit (de quo alibi) non est vllo modo in præsenti necessaria. Nec habet vnionem accidentalem, quia non potest explicari, in quo hæc vnio consistat, nec est necessaria ad assumptionem: licet enim non sufficiat quicumque motus localis factus ab Angelo in corpore, vt dicatur illud assumere (vnde respondetur difficultati, quæ in contrarium fieri poterat, vt probetur necessitas vnionis;) non tamen propterea ad vnionem recurrendum: sufficit enim, si in illo corpore Angelus se ostendat visibilem, loquatur per illud tamquam per

Vnio assumptorum corporum cum Angelo non requiritur, imò fortè nec est possibilis. Probatur.

Corpora inſenſibilia non ſunt apta pro aſſumptione.

per proprium, moueátque illud, &c. quòd ſine vnione fieri poteſt. Vnde benè obſeruat Suarez corpora inſenſibilia non eſſe apta pro aſſomptione; quia vix videtur poſſe eis vti dæmon, ac ſi eſ-
47 ſet vnum ſuppoſitum cum illis.

Poteſt Angelus aſſumere corpus ab alio diſpoſitum.

Secunda difficultas, vtrùm requiratur ipſum Angelum formare ſibi corpus, vt dicatur illud aſſumere, an verò ſufficiat ab alio fuiſſe diſpoſitum. Reſpondeo, omnino hoc ſecundum ſufficere: nam & ſuprà dixi, etiam in corporibus defunctorum, vbi nihil ipſi debeot laborare, eos poſſe apparere; nec eſt vlla ratio cur debeat requiri talis efficientia ipſius Angeli apparentis. & de hoc ſatis in præcedentibus.

Angeli in corporibus aſſumptis non poſſunt opera vitæ exercere. Probatur. Nec nutritionem, ſic autem motum localem non vitaliter.

Tertia difficultas, vtrùm in corporibus aſſumptis poſſint opera vitæ exercere. Reſpondeo, non poſſe, quia ſenſationes & appetitiones pendent à propriis diſpoſitionibus vitalibus quæ ibi non ſunt; imò, etiamſi eſſent, quia Angeli aliunde ad eas non habent virtutem, non poſſent illas producere: ob eamdem cauſſam non poſſunt nutritionem exercere, motum verò localem exercebunt in corpore, non tamen vitaliter; quia non manet actio in principio operante, ſed in corpore moto, quod non vnitur cum Angelo producente.

Neq; poſſunt in aſſumptis corporibus verè alterum hominem generare.

Quoad generationem ſubſtantialem alterius hominis nullum eſt dubium: nam Angeli non continent nec formaliter nec eminenter hominem, nec per ſe habent vim generatiuam. Vtrùm autem, aſſumendo deciſum ab aliquo homine
48 ſemen poſſint generare, dubium. Affirmat Suarius cap. 38. non ſolùm naturaliter poſſe, ſi ſuæ naturæ relinquantur, quia in ea actione nihil eſt quod naturalem eorum virtutem ſuperet; ſed etiam de facto dæmonibus id à Deo permitti ob iuſtas cauſſas. Et hinc explicant nonnulli, quomodo dæmones incubi videantur verè generare. Vide Suarium eo cap. 38. mihi quoad factum res eſt valdè dubia.

P. Suarez putat, de facto dæmonibus à Deo permitti, vt aſſumendo deciſum ab aliquo homine ſemen generent.

Angeli non ſunt propriè dicendi comedere, cùm cibum ore accipiunt. Probatur verbis Raphaëlis. Inſtantia de Chriſto poſt reſurrectionem non facit pro Angelis.

Quarta difficultas, an, cùm Angeli cibum ore accipiunt, & quaſi maſticando traiiciunt in apparentem ſtomachum, dicendi ſint propriè comedere. Quæſtio eſt de nomine; in qua cum S. Thoma apud Suarium cap. 38. num. 15. & 16. dico non dicendos. ita Tobiæ 12. teſtatur ipſe Angelus Raphaël, *Videbar vobis comedere, ſed ego,* &c. quibus innuit, re ipſa non comediſſe, ſed quoad apparentiam. Vrgebis, Chriſtus Dominus poſt reſurrectionem dicitur verè comediſſe cum diſcipulis; & tamen tunc nulla fuit nutritio, ergo & Angeli poterunt dici verè comedere, etiamſi non nutriantur. Nego conſequentiam: diſparitas eſt manifeſta, quia tota actio, in qua conſiſtit comeſtio, fuit verè facta à Chriſto Domino; quia & in vero ore, & per veram maſticationem, & per motum procedentem ex organis vitæ cibus fuit ad verum ſtomachum traiectus, etiamſi per accidens non ſit ſecutus effectus nutritionis: hic autem effectus non
49 ſignificatur per vocem *comeſtio*, ſed eſt finis, ad quem illa ordinantur per ſe; in Angelo verò neque verum os, neque vera organa vitæ, & conſequenter nec vera maſticatio, ſed quaſi comminutio phyſica & mortua intercedit: Eodem modo dicendum eſt ad alteram ferè etiam de nomine quæſtionem, vtrùm formatio vocis in aëre dicenda ſit vera locutio; dicendum, inquam, probabiliùs eſſe non vocandam locutionem, quia nec à vero ore nec per vera organa procedit; dicetur ergo locutio eo ſenſu, quo ſi Deus vel Angelus nullum aſſumens corpus nobiſcum loqueretur.

Probabilius formatio vocis in aëre non eſt dicenda vera locutio.

Angeli aſſumptionem corporum faciunt virtute naturali.

Quinta & vltima difficultas, vtrùm Angeli faciant hanc aſſumptionem virtute naturali. Reſpondeo, omnino: id enim in præcedentibus oſtenſum eſt. Quidquid enim procedit à virtute motiua corporis quæ eſt illis naturaliſſima, proueniт naturaliter, nec aliquid aliud efficiunt quod excedat illorum capacitatem; vnde malè nonnulli ad miracula neſcio quæ recurrunt. Vtrùm autem ſoli Angeli, an animæ ſeparatæ poſſint aſſumere corpora, non eſt huius loci. Probabile puto, poſſe, quia hoc prouenit, vt immediatè dixi, à virtute motiua, quæ in anima ſeparata omnino reperitur, iuxta probabiliorem ſententiam, de qua alibi.

SECTIO SEXTA.

Vtrùm Angeli in aſſumpto corpore, vel extra illud, vera miracula efficere queant.

Difficultas hæc, quia pendet omnino ex conceptu ſupernaturalitatis in communi, & 50
videtur ferè communis omni creaturæ poſſibili, etiam non Angelicæ, à me tractata eſt fusè in præced. tomo diſputat. 3. neque animus eſt eam hìc ampliùs tranſcribere; ne tamen aliquid videatur hìc deſiderari, inſinuabo concluſiones ibi poſitas.

Supernaturale nihil eſt, niſi quod ſupra naturam.

Primò ergo dixi, ſupernaturale oppoſitum eſſe naturali; vnde nihil eſſe ſupernaturale, niſi quod eſt ſupra naturam. Secundò dixi, naturam in præſenti non poſſe vllo modo accipi pro ſola ſubſtantia creata: in eo enim ſenſu eſſet quæſtio nugatoria, inquirere, an ſubſtantia creata poſſit propriis viribus aliquid agere ſupernaturale: eſſet enim idem ac quærere, an creatura poſſit ex ſe efficere aliquid quod ex ſe ſit ſupra creaturæ vires. quod ſine dubio eſt ridiculum. Ideò concluſi, naturam etiam extendi ad ſubſtantiam increatam, nempe Deum, qui eſt perfectiſſima natura. Addidi vlteriùs, naturam non vſurpari pro cauſſa efficiente creata: nam etiam in eo ſenſu eſſet ridicula ea quæſtio, an creatura poſſit efficere aliquid ſupernaturale, id eſt, an cauſſa creata poſſit aliquid ſupra vires cauſſæ creatæ. Secundò idem oſtendi, ex eo quòd multa ſunt naturaliſſima; quæ tamen excedunt vires omnis cauſſæ creatæ, vt creatio materiæ primæ, Angeli, & eorum omnium quæ à ſolo Deo efficienter oriuntur.

Natura etiam extenditur ad ſubſtantiam increatam. Natura non vſurpatur pro cauſſa efficiente creata.

Quòd ſi propterea vniuerſaliùs dicant, ſu- 51
pernaturale eſſe id quod à nulla cauſſa efficiente, etiam increata, poteſt connaturalibus viribus fieri; oſtendi id reiiciendum. Primò, quia repetitur ille terminus *connaturalibus viribus*, per quod tam relinquitur confuſa explicatio quàm antea: non enim declaratur, quid ſint connaturales vires. Secundò, quia inde fieret, vt nihil eſſet ſupernaturale: nam Deus, propriis viribus non aliunde acceptis, aut ab alio eleuatis, & conſequenter connaturaliſſimis, producit gratiam, ceteráque dona ſupernaturalia; debet ergo ſic ſupernaturale definiri: *Eſt id, quod excedit vires proprias eius ſubiecti, in quo recipitur.* Vnde conſtat, quo pacto viſio beata, gratia, &c. ſint ſupernaturalia: nam licet Deus naturales ſeu proprias vires habeat ad ea omnia producenda; quia tamen nos, qui ea dona vt ſubiectum recipimus, non habemus vires ſufficientes, abſolutè illa ſunt ſupra nos, & conſe-

Supernaturale definitur. Quomodo viſio beata, gratia, &c. ſint ſupernaturalia.

quenter supra naturam: qui quatenus ea dona recipimus, dicimur natura respectu illorum; Deus autem dicitur caussa efficiens, non verò natura in ordine ad illa.

Non repugnat creatura, quæ ex se naturaliter produceret in me gratiam mihi supernaturalem.

52 Hinc Quartò dixi, non inuolui repugnantiam in eo quòd esset possibilis diuinitus aliqua creatura, quæ vires haberet sufficientes ad producendam in me gratiam, ita vt ipsa non eleuaretur in ea productione, licet ego ad recipiendum eleuari deberem: nec enim per locum intrinsecum sequeretur, eam virtutem fore infinitam simpliciter. cur enim virtus naturalis ad penetranda duo corpora contra exigentiam naturalem eorum debebit esse virtus infinita in omni genere, ideóque creaturæ repugnans? quod enim multi dicunt, ad id faciendum requiri, vt in operante sit pro ratione voluntas, id quod solus Deus habet, fusè ibi reieci, ostendens, neque id requiri simpliciter, & posse eo modo quo est in Deo etiam in creatura reperiri: nam sicut Deus supposita ea potentia faciendi miracula & libertate, potest pro voluntate illa facere; si verò potentiam non haberet, non posse esse pro ratione voluntas: ita si Angelus haberet eam potentiam, posset pro libertate se ita determinare ad ea facienda. neque modus is, *sit pro ratione voluntas*, repugnat caussis creatis liberis magis quàm Deo, supposita potentia proxima in vtrisque. Aliæ rationes, quæ contra nostram sententiam fieri possent, ibidem solutæ sunt.

Iam verò ad Angelos descendendo, dixi, etiamsi non appareat repugnantia in creatura aliqua talem virtutem habente, non tamen propterea benè sequi, in Angelis eam potentiam reperiri: non enim quæcumque, quæ non inuoluunt contradictionem, debent Angelis tribui. 53

Angeli non habent virtutem naturalem faciendi vera miracula siue intra corpus, siue extra.

Aliunde autem, vt dicamus independenter à puncto consequentiæ eos miracula facere posse, siue intra corpus, siue extra, nullum penitus aut in experientia aut ratione argumentum habemus. quod à fortiori constat ex dictis suprà, vbi eis negauimus virtutem etiam ad naturalia accidentia (excepto impulsu & motu) & à fortiori ad substantias producendas, quia pro his nullum habemus fundamentum. Vrget autem hæc ratio magis ad neganda miracula, quæ maiorem ex se requirunt virtutem, & de quibus absque dubio minor est experientia. Et hæc sufficiant circa statum naturalem Angelorum; nunc ad supernaturalem accedamos.

DISPVTATIO VIGESIMA.

De via Angelorum.

1 EGIMVS de his quæ secundùm naturam Angelis conueniunt, quæque eo ipso omnibus illis communia fuêre, iam ad ordinem supernaturalem ascendendū erit; in eo autem non omnia communia sunt omnibus: quidam enim ab eo ordine cecidêre, alij eumdem gloriosè retinuerunt; ideò in sequentibus disputationibus eos inter se seiungere necessum erit: quia tamen & mali aliquando boni fuêre, aliquid etiam occurret commune omnibus, quod in hac disputatione expediendum erit.

SECTIO PRIMA.

Quædam faciliora præmittuntur.

PRimò hîc disputari posset, vtrùm Angeli ad actus bonos intra ordinem naturalem speciali aliqua indiguerint gratia. Verùm difficultas hæc communis est etiam hominibus. fusè de illa agitur in materia de gratia. Ex qua breuissimè suppono contra Patrem Vasquez, necessariam non fuisse: illius enim doctrina generalis, quòd scilicet omnis cogitatio congrua, etiam in entitate sua naturalis, sit speciale beneficium naturæ indebitum, quódque possit vocari propriè gratia: hoc, inquam, communiter ab omnibus reiicitur, etiam in ipsis hominibus adhuc in statu naturæ lapsæ.

Angelos ad actus bonos intra ordinem naturalem non indiguisse speciali gratia, contra P. Vasquez, supponitur.

2 Vnde à fortiori in Angelis debet reiici, quia in eis secundùm se nec præcesserat vllum peccatum, nec datur appetitus inferior, qui eos ad peccata inclinet, nec habent passiones; quin potiùs ex natura sua videntur ad bonum morale propendere, ergo magis eis sunt connaturalia bona opera. Verùm, licet in hominibus locum haberet etiam in statu naturæ integræ, & independenter omnino à passionibus; in Angelo locum habere non potest ea doctrina de cogitatione congruâ, vt benè Suarez hîc lib. 5. c. 10. ostendit, & nos suprà fusè probauimus: cùm enim diximus ibi, Angelum se determinare ad cogitandum de hoc potiùs obiecto quàm de illo, nec ad id illum determinari à Deo, non potest habere locum ea specialis Dei prouidentia in ordine ad cogitationes congruas præ non congruis. vide quæ ibi fusè dicta sunt.

Angelis ad visionem beatam, gratiam habitualem, &c. necessarium fuit auxilium gratiæ supernaturalis.

Secundò, quæri posset, vtrùm in ordine ad gratiam habitualem, visionem beatam, & opera quæ ad finem illum proportionata sunt, necessarium eis fuerit auxilium gratiæ supernaturalis. Cui respondendum breuiter, omnino fuisse necessarium, & quidem non minùs quàm in nobis, quia etiam respectu illorum hæc omnis dona sunt supernaturalia: cuius rei rationem à priori non possumus reddere.

A priori non potest id probari, sed auctoritate.

3 Recurrendo autem ad auctoritatem, probari potest ea necessitas ex his quæ fusè nos diximus in primo tomo, agentes de Visione beata: vbi ostendimus, non posse ex natura rei, & independenter ab auctoritate, probari illam esse supernaturalem respectu etiam hominum existentium; multò autem minùs respectu omnium creaturarum possibilium & nobilissimorum Angelorum; auctoritatem autem habere nos hîc eamdem ferè, quæ hominibus dicit ea dona esse supernaturalia, omnium scilicet Scholasticorum consensum.

Probatur etiam ex SS. Patribus.

Patres etiam eamdem insinuant apertè, Basilius de Spiritu sancto cap. 16. vbi de nobis quo ad hoc eodem modo loquitur quo de Angelis. Idem docet in Psalm. 32. Didymus lib. 1. de Spiritu sancto ad initium, Damascenus lib. 2. cap. 3. Cyrillus Hierosol. Ambros. August. Isidorus, Anselmus & Bernardus. quorum loca apud P. Suarez eo cap. 1. videri possunt. Supposita autem necessitate gratiæ, ad eumdem finem circa gratiam actualem excitantem

excitantem, adiuuantem, &c. discurrendum erit vt in homine. Vnde non solùm ponenda in eis est cognitio præuia supernaturalis, ad quam reducitur illustratio, inspiratio, quæque dici solet gratia excitans, sed etiam concomitans, seu adiuuans: quæ est actualis eleuatio ad supernaturalem habitum infusum, si sit in Angelo, vel per auxilium extrinsecum, si actus ille non procedat ab habitu; vt dicere tenentur, qui sentiunt Angelos per amorem Dei supernaturalem se

4 disposuisse in primo instanti ad gratiam. de quo Sect. 3. & in vniuersum, quandocumque in Angelis actus non procedit ab habitu, debet auxilium extrinsecum supplere illius defectum: quoad hoc enim planè omnia sunt homini & Angelo communia.

Nemo Angelorum in primo instanti fuit beatus. Probant hoc aliqui ex libertate Angelorum,

Tertiò quæri posset, vtrùm Angeli in primo instanti beati fuerint, seu viderint Deum. Cui breuiter nunc respondeo, neminem in eo instanti beatum fuisse. Hanc probant nonnulli, quia omnes Angeli habuerunt libertatem ad promerendum: atqui status beatitudinis repugnat cum merito, ergo. In maioris probationem multa congerunt Patrum testimonia; consequentiam autem vt per se notam supponunt. Ego tamen, quia paulò pòst ostendam fusiùs, non repugnare vllo modo in eodem instanti reali, quo quis liberè operatur, donari beatitudine posteriùs natura, arbitror ea testimonia de Angelis bonis nihil conuincere, conuincere verò de malis; quia beatitudo acquisita semel, maximè propter merita, non potest posteà amitti, nisi Deus miraculum aliquod graue faceret: de quo cùm nihil sciatur, non potest sine temeritate fingi; ergo dæmones, qui de facto carent beatitudine, illam non habuêre in primo creationis instanti, imò nec in vllo ex sequentibus. quod ipsum expresse docet August. lib. 11. de Gen. ad litteram c. 23. & lib. 11. de Ciuitate c. 11. vbi ait dæmonem numquam gustasse beatæ vitæ gaudium.

Hæc ratio licet conuincat de Angelis malis, nihil tamen de bonis.

Dæmones non habuisse in primo creationis instanti neque in vllo alio beatitudinẽ, docuit S. Aug.

Principium illud, Non coronabitur nisi qui legitimè certauerit, *non probat, Angelos in primo instanti creationis non fuisse beatos.*

Hinc etiam colligo fundamentum aliud eorum auctorum ex principio illo, *Non coronabitur, nisi qui legitimè certauerit*, desumptum, non esse sufficiens: nam potuerunt Angeli legitimè in primo instanti certare, & simul in eodem coronari: vt enim P. Suarez docet, eis datam gratiam vt coronam, etiam in primo instanti, cur non potuit

5 dari & visio? Vnde rursus infero, etiamsi dicat Paulus Angelos iudicandos, non ideò sequi, in primo instanti non habuisse beatitudinem; quia si ea non obstante habuêre libertatem, ratione illius iudicari possunt, esto non fuerit alia mora.

Malè infertur, Si dæmones in primo instanti non habuerunt beatitudinẽ, ergo neque habuerunt illam boni Angeli.

Tertiò denique colligo, non benè ab eisdem auctoribus inferri, Si dæmones in primo instanti beatitudinem non habuerunt, nec illam habuisse bonos Angelos. Quod inde probant, quia ea diuersitas dandi vni beatitudinem sine meritis, aliis non, non poterat coniici in inæqualitatem perfectionis naturalis: colligo, inquam, eam illationem non esse bonam. Nam responderi posset, eam diuersitatem inde prouenire, quòd boni liberè se disposuerunt ad beatitudinem, mali verò non; per quod non infertur, debuisse beatitudinem sine meritis aliquibus ob perfectionem naturæ donari.

Nullum Angelorum in primo instãti fuisse beatũ, probatur ex communi sententia Theologorum item testimonio sancti August.

Probanda ergo ea veritas communi Scholasticorum sententia, aiente, priùs tempore Angelos fuisse in via, quàm in termino beatitudinis. Pro qua etiam veritate induco testimonium

6 D. Augustini lib. 11. de Ciuit. Dei c. 19. vbi valdè dubitat, an non de Angelis intelligenda sint loca Scripturæ, quæ dicunt, *Creauit Deus lucem*; & posteà, *Diuisitque lucem à tenebris*: nam licet dubius sit, an hic sit sensus verborum eorum; supponere tamen vt certum videtur, Angelos omnes priùs inter se omnino similes, & posteà discretos; alioquin, si in primo instanti illi fuissent beati, & alij non, numquam, realiter loquendo, fuissent indiscreti inter se; & tunc non potuisset August. dubitare, an verba illa ad Angelos applicari possent, quia dubitaret, an applicari possint ad rem falsissimam significandam. Congruentia pro hac suppositione, quæ ex sola Dei voluntate pendet, ea potest esse: nam licet non repugnet simpliciter, vt in eo primo instanti fuerit meritum & præmium vitæ æternæ; probabilius fortè est, eos in primo instanti ita de facto in gratia creatos, vt peccare tunc non potuerint (de quo paulò pòst:) si autem id asseritur, tunc necessum est, post primum instans eos habuisse libertatem ad cadendum è gratia, aut perseuerandum; & consequenter in primo instanti adhuc non fuisse beatos. Secundò, quia non fuit vlla caussa ita properandi; & connaturalius est, vt tempus viæ aliquo modo præcedat gloriam.

Congruentia pro eadem sententia, omnes Angelos in gratia creatos esse.

Obiiciuntur contra dictã sententiam multa loca D. August.

Contra hanc conclusionem obiici possunt multa loca Augustini, quibus videtur innuere, Angelos bonos à principio habuisse scientiam matutinam, id est visionem beatam, seu numquam peregrinatos à Domino: peregrinari autem est abesse à visione beata, iuxta Apostolũ 2. Corinth. 7

5. illos etiam dicit à principio fuisse beatos. Respondeo cum Suarez, Vasquez & aliis, Augustinum cognitionem matutinam non primo instanti, sed primo die Angelis tribuere; peregrinationem verò solùm ab eo vsurpari pro absentia per culpam. Nec obstat, quòd illud verbum à Paulo vsurpetur pro carentia visionis beatæ: nam cùm sit verbum improprium & metaphoricum, potuit in alio sensu à Paulo, in alio ab Augustino vsurpari. Denique ad illud de beatitudine respondeo, eum intelligere inchoatam beatitudinem, quæ in statu gratiæ & amore Dei consistit.

Respondetur ad illa.

Omnes Angeli fuerunt aliquando in gratia.

Quartò quæri posset, vtrùm Angeli omnes aliquando fuerint in gratia. Respondeo, de Angelis bonis rem esse certam; de malis verò in primis videri certum illos non peccasse in primo instanti, vt infrà de eis agentes specialiter dicemus: vbi explicabimus aliqua loca, quæ videntur contrarium innuere; quòd verò insuper in gratia fuerint, probari solet maximè quatuor Scripturæ locis. Primus Isaiæ 14. *Quomodo cecidisti de cælo lucifer, qui manè oriebaris?* Alter Ezech. 28. *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia & decore, in delicijs paradisi fuisti, in medio lapidum ignitorum ambulasti.* Quæ duo loca licet de Regibus Babylonis & Tyri explicari soleant; communiter tamen etiam de lucifero ante peccatum intelliguntur. Tertius ex Ioannis 8. vbi Christus de dæmone ait, 8

Illе in veritate non stetit, id est, non permansit. Quartus ex Epistola Iudæ; vbi de Angelis dicit, non seruasse suum principatum, sed reliquisse suum domicilium; ergo fuêre aliquando boni. Quæ loca ex adiunctis Patrum explicationibus efficacia esse benè ostendit Suarez c. 3. Accedit etiam communis Scholasticorum pro ea doctrina consensus, quæ sufficiunt pro quæstione à sola Dei voluntate pendente. Denique etiam argumentum à simili fauet: nam, iuxta Tridentinum Sess. 5. in principio, homo fuit in gratia ante peccatum, ergo etiam Angeli, in quibus

Angelos malos fuisse aliquando in gratia probatur ex quatuor Scripturæ locis. Primus est ex Isaia: Secundus ex Ezechiele. Tertius ex Ioanne Apostolo: Quartus ex Iuda Epistola. Accedit communis Scholasticorum consensus. Item argumentum à simili petitũ.

quibus videtur esse eadem ratio, si non maior, quàm in homine.

Idem probant aliqui, ez eo quòd dæmones aliquando fuêre sine peccato (vt supponimus) ergo etiam in gratia; quia Deus de se paratus est illam dare omnibus non ponentibus obicem. Hæc tamen ratio valdè debilis est: nam cùm gratia habitualis sit beneficium omnino indebitum naturæ, non possumus vniuersaliter asserere, nisi aliunde id reueletur, Deum esse paratum illam conferre omnibus non ponentibus pro illa vllum positiuum obicem. De Angelis autem non est reuelata ea propositio. Adde, non esse sufficientem dispositionem pro gratia, non ponere obicem positiuum, nisi detur aliquis actus supernaturalis, per modum saltem congruæ dispositionis. de quo

9 actu nobis non constat certò fuisse in lucifero, & aliis malis angelis. Obiici potest Augustinus, qui libro de Corrept. & gratia c. 10. ait, Deum ita Angelorum & hominum vitam ordinasse, vt in ea priùs ostenderet, quod posset eorum arbitrium, deinde, quod possit suæ gratiæ beneficio; ergo non habuerunt ab initio gratiam. Respondeo Primò, iam hic à me non doceri, Angelos fuisse in primo instanti in gratia, sed ante peccatum. Aug. autem solùm videtur docere, Angelos priùs in pura natura, deinde in gratia fuisse. Respondeo Secundò, neq; hoc ab Augustino doceri, sed illum loqui de libero arbitrio non nudo, sed simul cum gratia, quid scilicet sic posset efficere, &c.

Obiicitur locus D. Augustini, Angelos omnes non fuisse aliquando in gratia. Respondetur Primò. Secundò.

Quintò & vltimò quæri posset, vtrùm ea gratia fuerit illis data in primo creationis instanti, siue ad eam se disposuerint, siue non. de quo infrà. Respondeo, omnino fuisse datam. ita cum D. Thoma quæst. 62. art. 3. & 2. 2. quæst. 5. artic. 1. tenent omnes Thomistæ, item Durandus, Gregorius, Maior, Albertus, & alij apud Suarez cap. 4. Probatur autem præterea auctoritate Gregorij Magni lib. 32. Moral. cap. 17. seu 25. lib. 5. cap. 27. seu 8. lib. 22. cap. 23. Augustini lib. 12. de Ciuit. Dei c. 9. Isidori, Basilij, Anselmi, Prosperi, Nazianzeni, Nysseni, & aliorum, quos ibi Suarez citat. Confirmatur à simili; quia homo creditur in gratia conditus, ergo & Angelus.

Gratia fuit data Angelis in primo instanti creationis. Ita docent cum D. Thoma omnes Thomistæ, Durandus, &c. item probatur ex Gregorio Magno, D. Augustino, &c. Confirmatur à simili.

10 In contrarium stant Bonauentura, Scotus, Henricus, & alij apud Suarez suprà. Pro se hi inducunt Augustinum, qui libro 1. de Genesi ad lit. cap. 3. & 17. videtur supponere, Angelos fuisse priùs informes. Respondetur, facilè eum posse explicari in ordine ad carentiam visionis beatæ. Secundò obiiciunt loca quædam, quibus innuitur dæmones semper fuisse in peccato. Sed hæc nimium probant, scilicet nec in primo nec in secundo instanti eos habuisse gratiam; quod tamen ab his auctoribus non asseritur. eis infrà, agentes de malis Angelis, respondebimus. Terriò obiiciunt, si omnes fuissent creari in gratia, nullus potuisset peccare, maximè cùm Angeli sint immutabilis voluntatis. Respondeo, Sicut gratia nobis hodie infusa non tollit libertatem cras peccandi; ita eamdem Angelis infusam in primo instanti non abstulisse libertatem pro secundo aut tertio. quod de immutabilitate dicitur, est à nobis abundè alibi reiectum. Quartò denique obiiciunt, vt cognosceretur beneficium supernaturale, oportebat priùs tempore

11 illos esse in gratia, ergo. Respondeo, ab ipsis Angelis per fidem & cognitionem infusam satis cognitum fuisse, eam gratiam non sibi deberi, neque ad id fuisse necessariam veram eius gratiæ carentiam.

Contrarium sentiunt Bonauentura, Scotus, Henricus, &c. qui pro se adducunt August. sed non genuinè. Loca innuentia, dæmones semper fuisse in peccato, nimium probant. Angelos fuisse in gratia creatos, non tollit illis libertatem ad peccandum. Respondetur Quartæ obiectioni.

Cùm gratia simul illis infusos ceteros habitus, qui connaturales sunt gratiæ, virtutes item morales, quarum Angeli sunt capaces, videtur certum; quia non est ratio, cur eis non sint datæ. Quarum autem virtutum illi sint capaces, non est huius loci; suprà aliquid insinuauimus, agentes de eorum natura: est enim hæc quæstio vniuersalis ad naturales & supernaturales virtutes.

Angelis vnà cum gratia simul infusi ceteri habitus connaturales gratiæ, & virtutes morales, quarum sunt capaces.

SECTIO SECVNDA.

Quæ mysteria gratiæ & ordinis supernaturalis Angeli in via nouerint.

QVia Angeli omnes viatores fuêre, oportet specialiter explicare, quomodo in ipsis fuerint ea omnia principia, quæ ad merendum requirit in nobis Tridentinum & Concilia: est enim de illis quo ad hoc eadem ferè ratio, excepto, quòd in nobis præcessit peccatum, in Angelis non. Quia autem intellectus primas semper inter omnes actus tenet, & fides dici solet primum fundamentum vitæ spiritualis, primo loco de cognitione Angelica agendum erit.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm fuerint capaces fidei.

HAc de re infrà agens, de eorum peccatis nonnihil dicam, ostendámque in eos cadere posse infidelitatem; vnde è contrario rectè infertur, & fidem cadere posse. Ratio est, quia potest Deus illis reuelare aliquid, ita vt non habeant euidentiam in attestante. quòd licet à P. Suarez negetur cap. 5. numer. 17. ego tamen id probo meo iudicio manifestè: nam si nunc de nouo aliquis Angelus crearetur, cui Deus non daret species de mysterio Trinitatis & incarnationis, sed ille legeret libros Catholicorum; ponderarétque miracula, quæ in eorum mysteriorum confirmationem referuntur, sanctitatem vitæ, ceteráque motiua, quibus posset de nouo aliquis homo doctus instrui circa fidem; non video, vnde ille Angelus habiturus esset euidentiam in attestante; haberet autem (vt ex terminis apparet) sufficientia motiua ad credendum, quia haberet eadem quæ nos; ergo sine euidentia in attestante stat in Angelo ex natura rei sufficiens propositio, vt teneatur moraliter credere. Vnde apparet, illos qui in Angelis negant possibilem esse fidem, eò quòd Deus eis immediatè omnia reuelat, & tunc eo ipso habent euidentiam in attestante, quæ repugnat fidei; item alios, qui dicunt, si reuelatio fiat immediatè per alios Angelos, etiam habituros euidentiam, quia sciunt euidenter non posse alios Angelos sibi mentiri, vt suprà diximus; apparet, inquam, hos omnes non sufficienter ponderasse modos omnes, per quos fieri posset propositio fidei; quia saltem per homines possunt illi habere alium modum reuelationis sine euidentia. Secundò argumentor: Licet, quando Angeli inter se loquuntur purè mentaliter, non possint sibi mentiri; certum tamen est, etiam inter se eos loqui posse, saltem de facto, lingua nostra Latina, Italica, Hispanica, &c. & tunc sibi mentiri; & (vt suo loco ostendi) potuit in primo instanti creationis Deus illis infundere species aliarum linguarum; & tunc potuisset per aliquos reuelare aliis, quibus eo casu non constaret euidenter 12

Potest in Angelos cadere fides; quia potest Deus illis aliquid reuelare sine euidentia in attestante.

Aliqui non rectè probãt, in Angelis non esse possibilem fidem.

Reiiciuntur illi Secundò. 13

denter de Deo loquente, quia nec ipsis immediatè loquebatur; alij verò mentiri simpliciter poterant: ex alia verò parte applicari poterant tanta motiua credulitatis, vt iuxta rectam rationem tenerentur credere non minùs quàm nos de facto; ergo ex hoc capite omnino potuit in illis esse fides. In quo puncto nullam ego video difficultatem vllius momenti.

Angeli sunt capaces fidei. Tertiò principaliter ostendo, Angelos omnino esse capaces fidei. Nam licet immediatè Deus illis aliquid reuelet, ita tamen potest se illis manifestare loquentem, vt solùm habeant iudicium probabile de Deo vt loquente. Pro quo suppono, probabilitatem vel euidentiam esse prædicatum essentiale ipsis actibus. id quod ab omnibus ferè conceditur; & de eo egi tam in libris de Anima quàm in proœmialibus Theologiæ.

Non omne iudicium probabile habet mediũ à se distinctũ probabile. Secundò suppono, non esse de conceptu omnis iudicij probabilis, quòd debeat inniti medio probabili distincto ab ipso obiecto, sed posse vnam veritatem in se ipsa immediatè nosci, & tamen solùm probabiliter; alioquin semper in infinitum abiremus. Nam vel illud medium cognoscitur in se immediatè probabiliter, & tunc teneo intentum, quòd scilicet possit aliquod obiectum in se immediatè nosci, solum tamen probabiliter: vel cognoscitur in alio: & de hoc secundò iterùm quæram, quomodo noscatur, & sic in infinitum; nisi sistamus in aliquo in se cognito probabiliter, prout intendo. Quòd si dicatur, euidenter fuisse cognitum illud medium, vrgebo vlteriùs, & rogabo, an ex eo inferatur consequentia euidenter, an probabiliter. euidenter non potest, quia tunc ipsum obiectum nosceretur etiam euidenter: illatio enim euidens ex medio euidenti caussat euidentiam, ergo solùm cognoscetur probabiliter ea illatio; cùmque ea non cognoscatur in alio, sed in se ipsa immediatè, necessum erit tandem fateri, posse aliquid cognosci immediatè in se probabiliter, siue illud sit præmissa, siue illatio, siue quodcumque aliud.

Hinc probatur nostra conclusio. Iam hinc dico ad rem nostram, esto solus vnus esset Angelus in mundo, ideóque nulla esset creatura rationalis quæ cum illo posset loqui, optimè potuisse Deum vel impedire in eo euidentem discursum, quo facilè sic inferret, *Aliquis mecum nunc loquitur, & alius non est quàm Deus, ergo Deus loquitur*; & de eis ipsis præmissis inferret, vnum iudicium solùm probabile, quo licet immediatè in se nosceret aliquem secum loqui, & se solum esse in mundo, tamen vtrumque hoc obie-
14 ctum solùm probabiliter attingat: vel posse Deum omnino impedire Angelum, ne attendat ad eam veritatem, an ipse solus sit in mundo, sed infundere immediatum iudicium probabile, quo dicat, *Mihi Deus hîc & nunc loquitur.* posito autem eo iudicio, potest esse fides, quia non est euidentia in attestante. Potest etiam optimè interuenire pia affectio: hæc enim locum habet, quandocumque non rapitur intellectus ad assensum euidentem. Ergo siue Angelus sit solus, siue cum aliis; & siue Deus illi loquatur immediatè, siue mediatè, potest optimè in illo locum habere fides.

Aliqui dicunt, Angelos adhuc posse habere fidem etiãsi haberent euidentiam in attestante. Illud potest meritò in dubium reuocari, vtrùm, si haberent euidentiam in attestante, possent adhuc habere fidem. Aliqui affirmant: dicunt enim, euidentiam naturalem de attestatione diuina non opponi vllo modo assensui, etiam obscuro fidei: nam illa attestatio non cognoscitur euidenter per illud lumen fidei, ergo per illud obscurè quis assentitur. Præterea tunc Angelus certiùs assentitur per fidem illi obiecto, quàm per actum naturalem. Imò in hoc, aiunt, potest ostendi fides vt magis spontanea & maior; quia firmiori assensu credit per fidem Deum esse reuelantem, quàm id iudicet per alterum actum.

Præcedens doctrina est contra communem Theologorum sententiam, qui dicunt cum euidentia in attestante non stare fidem. Hæc doctrina fortasse alicui videretur dura. Primò, quia est contra communem Theologorum sententiam, qui dicunt cum euidentia in attestante non stare fidem: nam licet Vasquez & aliqui alij illum actum, quo quis ex testimonio Dei in se euidenter noto determinetur ad assensum, non vocent demonstrationem, quia dicunt medium esse extrinsecum; ferè tamen omnes negant illum esse propriè actum fidei (vt suo loco ostendi, probans simul à P. Vasquez quæstionem 15
Præcluditur effugium. fieri de nomine, dum eam cognitionem dicere non vult demonstrationem.) Quòd si respondeas pro ea doctrina, tunc tantùm à Theologis negari fidem cum euidentia attestantis, quando per eumdem habitum fidei cognoscitur euidenter Deum loqui, in casu verò præsenti id non contingere; reiicieris euidenter, quia repugnat in ea communi sententia per habitum fidei, videri numquam Deum in se loquentem, seu haberi euidentiam in attestante. vnde planè impertinenter diceretur. Tunc enim est fides, quando per ipsum habitum fidei non datur euidentia in attestante; quando verò per alium habitum, tunc posse esse fidem. nam repugnat omnino illa conditio; ergo impertinenter poneretur. Et sanè Theologi vniuersaliter videntur locuti de omni euidentia attestantis, vndecumque ea veniat. Vnde etiam reiicitur alia solutio, quæ posset pro eadem doctrina excogitari, vt tunc tantùm fides repugnet, quando euidentia consistit in actu supernaturali, licet ille non sit fidei; eò quòd tunc habeatur tanta certitudo de Deo attestante per vnum actum, quanta per alium; ergo non est locus fidei. Reiicitur, inquam, hæc solutio, quia sine distinctione vniuersaliter omnes Theologi dicere videntur, non posse esse fidem cum euidentia in attestante; nec distinguunt inter naturalem & supernaturalem, &c.

Alia solutio quorumdam reiicitur.

Secundò impugnatur suprà posita doctrina. Secundò eam sententiam sic reiiceret quis: nam ex immediata auditione loquelæ Petri verbi gratia non potest intelligi, quomodo vllus determinetur ad credendum Petrum loqui: visio enim immediata rei non potest esse conditio, aut motiuum ad credendum eam rem; ergo si Angeli immediatè audiunt Deum loquentem, non potest intelligi ex ipsa auditione, eos determinari ad iudicandum per obscuram fidem Deum loqui.

Dixi, *ex ipsa auditione*, seu visione: nam si habeant alia motiua per quæ inducerentur; tunc benè posset cognitio eorum motiuorum esse conditio ad credendum, non quidem ipsa motiua, sed locutionem, quæ per motiua denotatur. Disparitas esse potest: nam in vno casu sunt duo obiecta, nempe locutio & motiua; benè autem possunt motiua clarè cognita esse conditio, vt quis assentiatur obscurè locutioni; at vt ipsa motiua clarè cognita sint conditio, vt quis eisdem motiuis obscurè assentiatur, ego sanè non capio, quomodo possit fieri.

16
Casu quo Angeli immediatè per proprias species cognoscerẽt locutionẽ Propter hæc putarem omnino, casu quo Angeli immediatè per proprias species cognoscerent locutionem externam Dei, vt ab ipso solo emanantem; aut, si locutio fiat per infusionem actus intellectus, eo ipso quòd cognoscant immediatè & euidenter à solo Deo eum actum fuisse

æternam Dei, ut ab ipso solo emanantem, non est locus assensui fidei. Probatur.

Si solùm mediatè reuelatio Dei cognoscatur, licet euidenter, adhuc est locus assensui fidei obscuro. Probatur.

fuisse infusum, seu Deum per illum loqui; putarem, inquam, locum non esse vllo modo assensui fidei, quia locutio intuitiona non potest esse conditio, vt ipsa locutio obscurè credatur. Et hoc probat ratio immediatè antè facta contra præcedentem doctrinam. Addo tamen, si solùm mediatè ea reuelatio Dei cognoscatur, etiamsi euidenter, posse adhuc esse locum assensui fidei obscuro circa eam reuelationem; & quo ad hoc approbo sententiam priorem, quæ fuit P. Suarij; quia tunc saltem ratione distinctorum obiectorum potest quis assurgere ad habendum firmiorem assensum per fidem circa reuelationem, quàm habuerit circa motiua per actum naturalem. id quod repugnaret, si immediatè non in alio medio reuelationem ipsam cognouisset; tunc enim non posset certiùs per vnum actum quàm per alterum ei obiecto assentiri: cùm enim esset idem formalissimè obiectum, quod per vtrumque actum cognoscitur, repugnat, vnum actum falli, si alter non fallitur; repugnat, intellectum certiorem esse de veritate
17 vnius actus quàm de veritate alterius (de quo egi fusiùs in materia de fide;) ergo etiam repugnat, hominem certiorem esse per vnum actum quàm per alterum, si vtrumque idem affirmat. nulla autem est repugnantia in ea inæquali certitudine, quando obiecta; quæ per actus cognoscuntur, sunt distincta. Dixi, id non repugnare, saltem ob distincta obiecta: nam, verùm possit quis certior esse de reuelatione quàm de motiuis, dicam statim.

Obiicitur, fidem non posse esse, vbi est euidentia attestantis mediata.

Dices tamen contra hanc vltimam partem, Fides necessariò prærequirit piam affectionem voluntatis, ergo non potest esse, quando datur euidentia attestantis, siue mediata ea sit, siue immediata: tunc enim videtur necessariò determinatus intellectus ad assentiendum illi voluntati; ergo non est necessaria vlla pia affectio, quæ illum determinet. Respondent aliqui. Respondeti potest, ideò locum habere piam affectionem, quia non est intellectus determinatus ad assentiendum ei reuelationi per habitum fidei, licet sit necessitatus ad assentiendum per lumen naturale. Facilè tamen hæc solutio reiicitur: quia si Angelus vel homo euidenter cognoscit aliquam veritatem, & est determinatus ad illi assentiendum simpliciter; via vllum meritum aut difficultas esse potest in eo, quòd assentiatur etiam illi per alium habitum. Imò fortè non habebit tunc intellectus libertatem, vt cum vno principio seu ha-
18 bitu assentiatur, non verò cum altero. Ratio à priori est, quia intellectus videtur esse necessitatus ad assentiendum semper obiecto, quandocumque potest; & aliunde ei proponitur euidenter vt verum; ergo non solùm per lumen naturale, sed per habitum supernaturalem tenebitur tunc assentiri, quia verè potest assentiri, & aliundè euidenter proponitur vt verum; non est ergo ibi locus pro pia affectione. Quòd si vlterius respondeas, piam affectionem, quando ipsa reuelatio immediatè in se non cognoscitur, habere locum; vt inclinetur intellectus ad firmiùs credendum ipsi reuelationi quàm assentiatur motiuis, ex quibus intelligitur eam existere. Si, inquam, hoc dicas, adhuc videtur obstare; quod in materia de fide diximus, scilicet non videri possibile, vt intellectus firmiùs assentiatur reuelationi quàm aliquibus saltem motiuis; cùm, vt ibi ostendi, non possit homo esse paratus ad credendum reuelationem existere, si illi constat, omnia motiua, quibus inducitur vel inductus

Respondent aliqui.

Reiicitur præcedens responsio.

Respondent alij vlterius.

Etiam hæc responsio refellitur.

est ad credendum, fuisse falsa: repugnat enim illum prudenter tunc credere; ergo cùm in præsenti motiuum ad credendum sit vnicum, repugnat, Angelum esse certiorem de reuelatione quàm de motiuo; ergo cùm maiorem habere certitudinem non possit, pia affectio otiosa erit; ergo neque locus erit fidei in eo casu.

Respondeo, piam affectionem non requiri, nisi 19
quando motiua sunt simpliciter fallibilia, & reuelatio proponitur obscurè; neutrum autem contingit in nostro casu. Vnde non videtur tunc habere locum pia affectio; & id concedo libenter obiectioni; nego tamen inferri inde, non esse locum fidei: nam fides non dicit aliquid amplius, quàm assensum intellectus circa veritatem diuinam, & reuelationem non cognitam immediatè intuitiuè, siue præcedat actus voluntatis siue non; possumus tamen dicere, locum esse tunc actui voluntatis meritorio, quo velit efficere ipsum actum fidei propter honestatem in eo repertam, etiamsi alioquin ad eum teneatur: siue ille actus voluntatis non dicatur pia affectio, quæ videtur supponere aliquam difficultatem in assentiendo tali obiecto; siue dicatur talis: nam ad punctum meriti totum hoc per accidens est.

Respondetur absolutè obiectioni suprà positæ.

Licet in materia fidei aliquando non possit locum habere affectio, potest tamen adhuc esse locus fidei. Probatur.

Quoad punctum autem de maiori certitudine circa reuelationem quàm circa motiua, videantur quæ dixi in materia de fide: vbi quoad adhæsiuam certitudinem ostendi, non posse esse maiorem circa reuelationem quàm circa aliquod 20
saltem motiuum; & id probat ratio in obiectione posita: quoad se verò dixi actum fidei esse certiorem, quia ille in nullo casu etiam diuinitus potest esse falsus: est enim essentialiter verus; alter verò naturalis circa motiua, licet hîc & nunc verus sit, potuit tamen diuinitus saltem esse falsus. sed de his satis hîc.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm de facto habuerint fidem.

SVpposita possibilitate fidei in Angelis, videtur facilis decisio huius dubij: cùm enim fides sit initium viæ spiritualis & meriti, necessariò eis videtur concedenda. ita Diuus Thomas, Paludanus, Palacios, Viguerius & alij, quos refert & sequitur Suarez capite 5. numero 6. Probari autem potest omnibus locis tam ex Scriptura quàm ex Conciliis; quibus vniuersaliter dicitur, Sine fide impossibile est placere Deo, & non posse vllum inuocare Deum, si non crediderit. ita ad Roman. decimo & secundæ Corinth. 5. & alibi. Ratione verò, quia Angeli debuerunt habere cognitionem de Deo aliisque mysteriis supernaturalibus; hæc autem cognitio, vt esset proportionata illi ordini, debuit esse supernaturalis; deinde non potuit esse euidens per scientiam infusam supernaturalem, quia talis scientia non debetur viatoribus: licet enim Christus eam habuerit, non tamen qua viator solùm, sed quia simul fuit comprehensor. Denique non potest illis negari fides, eò quòd habuerint euidentiam in attestante: nam ea euidentia non repugnat fidei, iuxta dicta suprà.

Angeli de facto habuere fidem.

Probatur ex Scriptura, Conciliis, & ratione; quia debebatur Angelis cognitio supernaturalis de Deo aliisque mysteriis supernaturalibus.

Item, scientia infusa supernaturalis non debetur viatoribus.

Euidentiam in attestante stare cum fide aliqui dicunt.

Ego in hac ratione multa video, de quibus dubitari

Cum euidentia immediata non ſtare fidem, ſupra probatum. Fortè fuit in Angelis euidentia immediata, & conſequenter non fide. Gratis etiam dictum eſt, non deberi viatoribus ſcientiam infuſam ſupernaturalem myſteriorum præter fidem. Probatur.

21 bitari meritò poteſt. Primò enim eam euidentiam atteſtantis non impedire fidem, ex parte à me reiectum eſt, quando ſcilicet immediatè quis audit Deum reuelantem; aliunde verò, etſi, quando ſolùm mediatè noſcitur reuelatio, poſſit eſſe cum fide; nullo tamen modo oſtenditur in eo diſcurſu, non fuiſſe in Angelis eam euidentiam immediatam; & conſequenter non poteſt inferri, fuiſſe in eis fidem. Obſtat Secundò ei rationi, quòd videatur gratis dictum, non deberi viatoribus alteram ſcientiam ſupernaturalem myſteriorum præter fidem: vnde enim probant aduerſarij ſolis comprehenſoribus deberi? Certè, cùm Angeli in ordine naturali, iuxta communem ſententiam, petant ſibi infundi ſpecies quidditatiuas, & per has cognoſcunt obiecta naturalia quidditatiuè; non video, cur, ſi ſemel eleuentur ad ordinem ſupernaturalem, non etiam videantur exigere, vt infundantur eis ſpecies quidditatiuæ ſupernaturales; per quas, quantum viatoribus licet, noſcant quidditatiuè myſteria; ergo cùm aliunde ſupponant, & meritò, hi cum quibus ago, poſſibiles tales ſpecies, quid erit quod probet eas, vel non deberi Angelis ſemel ad ordinem ſupernaturalem eleuatis, vel certè, etiamſi non debeantur, non fuiſſe illis de facto conceſſas? Et hinc reſpondetur inſtantiæ, quæ contra nos fieri pote-

Reſpondetur inſtantiæ.

22 rat, ex eo quòd hominibus non infundantur tales ſpecies; reſpondetur, inquam: nam homo, qui naturaliter loquendo nullas petit ſpecies infuſas, ſed eas tantùm, quas per ſenſus accipit, non debebat niſi per propoſitionem humanam inſtrui, & conſequenter obſcurè, circa ea myſteria, & per fidem; ſecus in Angelo, qui etiam in ordine naturali, & quidditatiuas per ſe infuſas ſpecies petit à Deo ſibi infundi.

Obiicitur, ſcientiam infuſam ſupernaturalem myſteriorum Angelis non deberi. Reſpondetur.

Dices, Non poteſt eſſe de Deo & myſterio Trinitatis ſpecies quidditatiua, quæ non ſit viſio; viſio autem viatori non debetur. Reſpondeo, ſiue ſit quidditatiua ea ſpecies, ſiue non, poſſe ſaltem eſſe aliquam euidentem abſtractiuam & ſupernaturalem; cur ergo per talem non potuit Angelus dirigi in ordine ad actus ſupernaturales voluntatis? Hinc etiam reſpondetur ad teſtimonia, quæ pro ea ſententia afferri poſſunt: nam Scriptura & Concilia loquuntur de hominibus, in quibus non poteſt connaturaliter dari cognitio de eis myſteriis, niſi per fidem. At in Angelis ſuppletur commodè ea neceſſitas per cognitionem aliam, etiam ſupernaturalem: ſic enim ſemper eſt verum, initium ſalutis à Deo prouenire.

Neceſſitas fidei in Angelis non poteſt facilè probari;

In hac ergo difficultate ex dictis Primò aſſero, neceſſitatem fidei in Angelis non poſſe facilè probari, ideóque ſatis probabiliter defendi poſſe, eos illam non habuiſſe; ſed per ſcientiam infuſam ſupernaturalem diſpoſitos ad opera ſupernaturalia; vel, vt meliùs dicam, dubium eſſe, an hoc modo an illo fuerint illuminati.

Cum communi tamen dicendum eſt, eos habuiſſe fidem.

23 Secundò tamen aſſero, propter communiorem Scholaſticorum ſententiam, & quia magis conſequenter diſcurritur ad ea, quæ in nobis contingunt in eodem ordine gratiæ, probabilius eſſe, eos habuiſſe fidem: maximè cùm nihil ſit, quod videatur hanc partem labefactare.

Fides in Angelis non fuit ſimul cum euidentia immediata in atteſtante. Obiicitur, ſaltem aliquem ex Angelis immediatè debuiſſe à Deo reuelationem accipere, adeóque non habuiſſe fidem. Propter hanc obiectionem aliqui dicūt, vnum Angelum eam reuelationem ſine fide accepiſſe, cæteros verò per illum fuiſſe illuminatos. Refutatur iam data reſponſio.

Hinc dubitatur Primò, vtrùm ea fides fuerit ſimul cum euidentia in atteſtante, & quidem immediata. Quòd non fuerit immediata euidentia, conſtat ex dictis ſubſect. 1. vbi oſtendi, non cohærere fidem cum tali euidentia; ergo ſuppoſito, quòd habuerint fidem, non potuerunt eam euidentiam habere. Dices, Saltem aliquis ex Angelis immediatè debuit à Deo reuelationem accipere; ergo ille ſaltem non habuit fidem; vel hæc cohæret etiam cum euidentia immediata. Propter hæc fortè putaret aliquis, vnum Angelum immediatè eam reuelationem ſine fide accepiſſe (in quo non videtur vllum inconueniens) cæteros verò per illum illuminatos: nam licet tunc non eſſent factæ vltimatè & completè diuiſiones ordinum, vt vnus eſſet aliorum magiſter; erant tamen tam quoad inæqualitatem naturæ, tum quoad inæqualitatem gratiæ, iuxta communiorem ſententiam; ergo meritò illuminari poterant omnes per ſupremum. Sed contrà, quia etiam de facto in ſuprema hierarchia non illuminatur vnus per alium, ſed omnes accipiunt immediatè à Deo reuelationes; ergo ſine fundamento aſſeretur, tunc per vnum omnes illuminatos. quòd ſi omnes ex

24 ſuprema hierarchia immediatè à Deo reuelationem accepere; ergo omnes illi caruere fide. quod non poteſt probabiliter dici, quia tunc tertia pars Angelorum caruiſſet fide, & duæ aliæ partes illam habuiſſent (quod ſine dubio eſt improbabile;) ergo vel omnibus neganda, vel aſſerendum eam conſiſtere cum euidentia immediata.

Reſpondetur ad obiectionem ſuperiorem. Reſpondetur Secundò.

Reſpondeo, Deum potuiſſe dare tales ſpecies de ea reuelatione immediatè omnibus facta, vt per illam non poſſent euidenter, ſed probabiliter tantùm iudicare eam eſſe Dei: facillimum enim Deo fuit impedire tale euidens iudicium etiamſi naturaliter in eis alioquin reſultaturum fuiſſet, & ſolùm concurrere ad probabile.

Probabilius eſt, Angelos non habuiſſe euidentiam de reuelatione à Deo omnibus immediatè facta. Ratio eſt.

Secundò dico, potuiſſe, etiamſi omnibus immediatè reuelaſſet ea myſteria, non permittere, vt in ſe immediatè noſcerent eam reuelationem, ſed in aliquo effectu aut ſigno, licet euidenter inde eam inferrent, quo caſu locum habere fidem, diximus ſuprà. ex his duobus modis, quibus habere potuerunt reuelationem, dubium eſt, quis de facto in eis fuerit. Crediderim probabilius eſſe, eos non habuiſſe euidentiam de reuelatione, ſed Deum cum eis primo modo ex dictis ſe geſſiſſe, & omnes immediatè illuminaſſe. Moueor, quia quando eſt euidentia ſaltem mediata de reuelatione, non eſt locus merito in ipſo actu fidei, ratione piæ affectionis, vt dixi; imò ſatis difficulter tunc inuenitur locus pro fide, vt oſtenſum eſt: atqui ſaltem ex

25 communiori ſententia eſt probabile, eos meruiſſe per piam affectionem credendi; ergo non habuere euidentiam reuelationis, nec quidem immediatam.

P. Suarez videtur dicere, cognitionem requiſitam ad voluntatem credendi eſſe apprehenſionem merè naturalem. Refutatur Primò.

Hinc Secundò quæritur, quandoquidem ea fides fuit meritoria ex pia affectione propria, aut ſaltem ex alia voluntate eam imperante, quæ cognitio præceſſerit, per quam directa fuerit ea pia affectio ſeu volitio credendi. P. Suarez numer. 12. huic difficultati reſpondens, videtur innuere, propoſitionem requiſitam ad voluntatem credendi, quæque fit per auditum, fieri à Deo per ſpecies inditas naturales ipſis Angelis, & à Deo immutatas ad eam apprehenſionem ſeu auditionem; quibus ſatis indicat, eam apprehenſionem eſſe naturalem.

Secundò.

Doctrina hæc vt ſonat facilè reiicitur. Primò, quia ipſe Suarez ſæpè docet, ſolam apprehenſionem non ſufficere ad habendam volitionem efficacem. Secundò, & magis ad rem, quia, ſi volitio illa ſupernaturalis ſufficienter dirigitur per

per cognitionem naturalem, planè inde ostenditur, fidem non esse necessariam ad salutem; quia illa solùm potest requiri ad hoc vt detur cognitio proportionata, seu eiusdem ordinis cum actibus supernaturalibus spei, charitatis, &c. Quæ ratio cessat, si semel actus voluntatis supernaturalis piæ affectionis sufficienter diriguntur per cognitionem naturalem.

26 *Vera ea de re sententia.* Dicendum ergo, Deum eleuasse tunc intellectum angelicum ad efficiendum vnum iudicium supernaturale de credibilitate illius mysterij reuelati; eodem planè modo, quo de hominibus dixi suo loco de fide: est enim quoad hoc eadem vtrobique ratio, nec hîc occurrit aliquid singulare dicendum.

Angeli in primo instanti creationis habuerunt fidem. Tertiò quæri potest, an in primo instanti creationis habuerint aliquem actum fidei. Respondeo, nos infrà dicturos, eos omnes in primo instanti benè operatos esse supernaturaliter, Deúmque dilexisse; vnde necessariò infertur eos habuisse cognitionem supernaturalem quâ dirigerentur: ea autem cognitio, vt ex dictis constat, est per fidem, ergo. Vtrùm autem in eo instanti primo fuerint eis omnia mysteria reuelata, & ipsi omnibus eis assensum præbuerint, valdè dubium est. *Probabilius est, Angelis in primo instanti non fuisse reuelata omnia mysteria.* Probabilius tamen, quod & Suarez docet, non omnia in primo instanti reuelata, sed per partes; vt faciliùs & commodiùs intellectus angelicus ad ea posset attendere.

SVBSECTIO TERTIA.

Vtrùm Angeli in via nouerint mysterium incarnationis.

Angelos in via nouisse Deum vt trinum & vnũ, omnes propè Theologi docent. Angelos in via nouisse Deum vt trinum, & vnum, videtur esse communis omnium Theologorum sententia; quia hoc est præcipuum caput fidei, & ex se independens ab omni suppositione de peccato & remedio hominum, Angelorum, & maximè necessaria ad perfectum Dei amorem eliciendum; ergo fuit Angelis in via propositum.

27 *Item, mysteria gratiæ & vitæ æternæ eis fuere reuelata.* Secunda videtur certum, eis mysteria gratiæ & vitæ æternæ etiam fuisse reuelata, cùm ad eum ordinem iam tunc eleuati debuerint suum finem noscere, vt & eum sperare possint, & in illum conari: nec video quid possit vllius momenti contra has suppositiones obiici; ergo tota difficultas ad mysterium incarnationis deuoluitur. *In sententia ponentium Luciferi peccatum in appetitu inordinato vnionis hypostaticæ, quam possibilem sciebat, nouerunt Angeli in via mysterium incarnationis.* In quo puncto, qui censent Luciferi superbiam constitisse in appetitu inordinato hypostaticæ vnionis, quam naturæ humanæ concedendam sciebat, vel in eo quòd humanitatem Christi adorare noluerit, tenentur eo ipso fidem de illo mysterio eis tribuere, nec, data ea suppositione, vllus dubitationi relinquitur locus; in sententia autem (quam vt omnino pro me certam suppono ex dicendis infrà) negante Angeli peccatum potuisse, supposito præsenti decreto incarnationis, sumere occasionem ex eo mysterio vt futuro, locum habet præsens difficultas. *In sententia negante peccatum Luciferi potuisse inde occasionem sumere, supposito præsenti decreto illius, non necessariò negatur illius mysterij illius reuelatio.*

Diceret fortè, aliquis, data ea sententia, necessariò negandum illud mysterium fuisse illis reuelatum: nam si mysterium illud non fuit decretum nisi post præuisum peccatum Adami, priùs ergo fuit peccatum Luciferi, quàm decretum incarnationis; atqui peccatum Luciferi fuit finis viæ angelicæ, ergo mysterium incarnationis non fuit nisi præuisam viam angelicam decretum, ergo non potuit reuelari eis in via.

28 Nihilominùs dico, adhuc esse locum quæstioni: nam obiectio solùm probat, reuelationem huius mysterij non potuisse esse priùs natura, quàm fuerit peccatum Luciferi; quia saltem mediatè hoc mysterium supposuit peccatum Luciferi; quatenus supponebat Adami peccatum; hoc autem supposuit peccatum Luciferi; ergo de primo ad vltimum etiam reuelatio supposuit ordine dependentiæ peccatum Luciferi; ergo non potuit illud præcedere natura vt occasio vel caussa illius, quia mutuam prioritatem seu dependentiam à priori inter duo omnino censeo repugnare. At cum hoc optimè stat, vt fuerit ea reuelatio de eo mysterio priùs tempore, quàm ipsum extiterit mysterium, & etiam priùs quàm peccatum Adami & Luciferi; sicut reuelatio facta D. Petro de sua negatione fuit prior tempore, posterior verò natura quàm illa, ergo potuerunt in eodem instanti, quo peccarunt dæmones, aut in præcedentibus habere ipsi & Angeli boni notitiam eius mysterij; quæ tamen se habuerit per accidens ad illud peccatum, est ergo adhuc locus quæstioni.

P. Suarez docet mysterium incarnationis omnibus Angelis in via fuisse reuelatum. Citat pro se D. Thomam, sed non satis clarè illi fauet. P. Suarez cap. 6. affirmat, citatque pro se D. Thomam hîc quæst. 64. art. 1. ad 4. Verùm valdè obscurè ibi loquitur D. Thomas: solùm enim dicit, Anglos aliqualiter cognouisse illud mysterium, & addit limitationem pro solis sanctis Angelis: imò, dum dicit dæmones illud adhuc Christo in mundo existente ignorasse, satis apertè ostendit, se non concedere illis in via cognitionem talis mysterij. alia etiam multa loca D. Thomæ citat Suarius eo cap. 6. num. 9. verùm omnia de Angelis beatis loquuntur; ex Scriptura autem & Patribus nullum habet testimonium, solùmque citat duos aut tres Scholasticos pro se. 29 *Adducit P. Suarez aliquos congruentias pro sua sententia.* Congruentias adducit etiam duas vel tres. Vna est, quòd homini ante lapsum fuerit reuelatum hoc mysterium, ergo & Angelis. Secunda, quia ea reuelatio pertinebat ad gloriam Filij Dei; & ad hoc inducit locum illum ad Hebræos 1. *Et cùm iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit, Et adorent eum omnes Angeli eius.* quod putat dictum de adoratione Angelorum in via. Tertia, quia Christus est caput Angelorum, ergo debuerunt illum cognoscere in via. Quarta, quia Angeli sancti, saltem in Verbo, nouerunt hoc mysterium à principio beatitudinis; quod fusè ibi deducit; ergo etiam in via: nam visio respondet fidei, ergo ea mysteria, quæ per visionem beatam vident, habuerunt priùs per fidem.

Probabilius est; Angelos in via non habuisse notitiam eius mysterij. Probatur. Ego tamen probabilius puto, eos non nouisse tale mysterium. Moueor, quia nullum videtur esse fundamentum sufficiens neque in Patribus, neque in Scriptura, vt dixi; quia nec quidem vnicum pro se Suarez habet vel apparentem locum: ille enim, quem ex 2. ad Hebræos desumit, nullam habet difficultatem: non enim ibi sermo est de introductione per decretum, sed de temporali natiuitate: vt tunc eum Angeli adorarint, quando cantarunt, *Gloria in excelsis Deo*, &c. Vnde nihil colligitur de adoratione ab initio viæ Angelorum. *Congruentia pro sententia Patris Suarez soluuntur.* Secundò, congruentiæ illæ haud difficilem habent solutionem. Primò, de Adamo ante lapsum supponit etiam dubiam doctrinam, & non benè infert; de doctrina Deo dante agemus infrà; illationem dico non esse bonam, 30 quia Adamus redimendus erat per Christum, & illius futurus progenitor; vnde multò maiori iure ei debebatur ea cognitio quàm Angelis. Secundò, quia cùm hoc spectet ad liberam Dei voluntatem, potuit pro libitu Adamo manifestare

non-

non Angelis. nec vlterior eius rei ratio quærenda est.

Secunda soluitur.

Secunda enngruentia, quòd ea reuelatio pertinuerit ad gloriam Filij Dei, etiam nou vrget: nam quandoquidem Angeli boni erant statim in Verbo illud mysterium visuri, respectu illorum parum intererat expectare vnum ictum oculi, vt eis manifestaretur quoad malos verò, fortè expediebat vt illud non scitent, ne impedirent posteà Christi mortem. Et sanè, hinc ego paulò pòst argumentum formabo sar efficax pro contraria sententia.

Tertia obiectioni fit satis.

Tertia, quòd Christus sit caput Angelorum, facile etiam soluitur: nam, cùm Christus non sit caput nisi quoad excelleotiæ præeminétiam, & vim eis nunc imperandi (ad quod impertinens omnino est illos de eo futuro in via sciuisse) non video cur inde qoidquã pro ea reuelatione inferatur.

Quarta obiectio soluitur.

Quarta coniectura adhuc minùs vrget, quia non ea solùm videntur in Verbo quæ nota fuere per fidem; alioquin qui inter Iudæos nihil sciuerunt de mysterio Trinitatis, non viderent illud in Verbo: hoc autem euidenter falsum est. Constet ergo, pro ea reuelatione adstruenda nullum esse argumentum aut auctoritatem.

31

Probatur conclusio Secundò.

Probo autem aliqua esse; quibus videatur oppugnari: nam in primis multi Patres negant, ipsos Angelos beatos in Verbo nouisse hoc mysterium, qui absque dubio à fortiori negabunt idem de eis in via, & licet quoad visionem beatam patiantur aliquam explicationem, vt non omnino negent in Verbo fuisse ab Angelis visum tale mysterium; certè quoad viam Angelorum nullam patiuntur explicationem; & quidem nec quoad visionem beatam potest explicari Dionysius, Basilius, Cyrillus Ierosolymitanus, & alij; licet Dionysius eo cap.7, de Cælesti hierarchia non tam neget substantiam mysterij ab vllis cognitam; quam circumstantias aliquas ad illud pertinentes, quas ait Angelos ignorasse, &c.

Sententia Dionysij, Basilij, &c.

Ostenditur, Patres sensisse contrarium.

Vrgeo hoc ipso & ostendo, Patres omnino esse in contraria sententia: nam Augustinus sæpè innuit, solùm à principio beatitudinis Angelos nouisse hoc mysterium, vt ipse Suarez fatetur; ergo sentit in via illud non cognouisse. Secundò, omnes Patres manifestè videntur supponere, dæmonibus illud fuisse penitus incognitum antequam fieret, aut saltem ante Prophetarum oracula. quod mihi omnino certum est. Vnde infero, Ergo & Angelis bonis in via. Probo hanc consequentiam ex eodem Suario, qui eo capite docet, in via bonos & malos æqualem habuisse cognitionem & reuelationem; atqui mali eam non habuere; ergo nec boni. Minor patet, quia si dæmones eam habuissent in via, certè recordati fuissent illius per actum naturalem posteà: non enim possumus recurrere ad miraculum, quòd Deus eis abstulerit species de illo mysterio, vt posteà non recordarentur.

32

D.Thomæ sententia.

Vnde D.Thomas eo art. 1. quæst.64. ad 1. dicit dæmones non fuisse priuatos vlla cognitione circa hoc mysterium, nec admittit in eis adhuc Christo existente cognitionem, nisi per effecta aliqua, vt terrerentur. quo manifestè supponit, eos non nouisse vnquam tale mysterium certò futurum, alioquin vel semper nouissent, vel priuati fuissent cognitione illa. quod vtrumque est contra D. Thomam. Ex his concludo, vel dubium omnino esse, an Angeli habuerint talem reuelationem; vel certè quia magis conforme est SS. Patrum sensui, probabilius esse, eos omnino illa caruisse.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm Angeli in primo instanti se ad gratiam disposuerint.

Angeli in primo instanti creationis elicuerunt aliquos actus supernaturales & liberos.

ANgelos omnes in primo instanti creationis aliquem supernaturalem & liberum actum elicuisse, communis est omnium ferè Theologorum sententia, duobus aut tribus exceptis: nam etiam Thomistę, qui Angelis in primo instanti potentiã peccandi negant, eis tamen concedunt actus liberos, saltem libertate contradictionis. In nostra verò sententia; aiente eos etiam peccare potuisse, res est certa quoad possibilitatem; supposita autem possibilitate nulla est ratio cur id negetur: nam cùm Angeli sint rationales & liberi, & in primo instanti habuerint omnia requisita ad operandum supernaturaliter, non est cur negemus eos operatos. Cui sententiæ fauet Augustinus, Basilius & D.Thomas apud Suarium lib.5.cap.7.

33

Obiectio soluitur.

Dices, Si opus illud fuit liberum, vnde constat inter infinitos propè nullum fuisse, qui non effecerit liberè talem actum? Respondeo, in nostra sententiã de scientia media facillimè difficultatem explicari quoad possibilitatem: præuidit enim Deus auxilia pro quolibet: quæ si darentur in eo instanti, habitura essent effectum; potuit ergo illa dando soauissimè efficere, vt omnes Deum de facto amarent. quòd autem de facto illa auxilia dederit, satis fit probabile ex communi auctoritate, & ex liberalitate Dei, maximè in primo instanti creationis; in quo licet non omnino teneatur (vt dixi) impedire peccatum, & specialiter ad bonum opus excitare; est tamen maior congruentia vt id faciat, quàm vt oppositum: sic enim magis apparet, ex manibus ipsius omnia procedere perfecta.

34

An operatio supernaturalis priùs natura fuerit quàm gratia habitualis.

Difficilius est, vtrùm talis operatio supernaturalis fuerit priùs natura quàm gratia habitualis, & dispositio ad illam; an verò è contrario, gratia habitualis data fuerit independenter, seu antecedenter ad bonam operationem; hæc verò posteriùs natura, in eodem tamen instanti.

Respondetur quæstioni.

Breuissimè Dico Primò, rem videri dubiam; quia certum est, vtroque modo à Deo potuisse res disponi; quid verò de facto fecerit, non constat: nullum enim ex Scriptura aut Patribus facilè adducitur testimonium pro alterutra parte, Sotus, Victoria apud Molinam 1.p.quæst.62.art.3. ad 1. quibus ipse subscribit, & alij apud Suarium cap. 8. censent gratiam datam sine meritis; quia putant perfectius esse, vt Angeli operati sint ex gratia habituali, quàm ante illam ex auxilio extrinseco. Alij verò citantes pro se D.Thomam, Ferrarium & Malonium, opinantur, gratiam datam ob propriam dispositionem, quam sententiam sequuntur Granadus tract. 1n. disp.4. & Tannerus disp.5. quæst.6. dub. 1. vbi alios & pro se & contra se citat.

Argumentum primum refutatur.

Tannerus probat eam argumento valdè duro; videtur enim innuere, etiamsi actus ille posterior fuerit natura, potuisse esse dispositionem ad gratiam; quo in mutuam caussalitatem propendet, quam ego in Physica & alibi sæpè reieci: vnde, eo argumento omisso, Granadus & alij idem probant; quia è contrario censent, melius esse per propriam dispositionem gratiam acquirere, quàm sine illa omnino gratis.

Alia congruentia aliorum.

Secundò, quia per gratiam quasi desponsatur Angelus cum Deo; ergo debet ea gratia acquiri per propriam dispositionem, Tertiò, quia melius

est,vt paulatim ex minoribus ascendatur ad maiora. Ecce res tota ad congruentias aliquas redacta. Vnus putat, honestius esse boc modo gratiam dari,alter contratio modo.

35 *Probabilius est, gratiam esse datam sine meritis. Probatur Primò.*

Dico tamen Secundò ; in bac re dubia probabiliorem esse sententiam Sori & Molinæ ; quia communiter Doctores & Patres nonnulli insinuant, Angelos in gratia creatos : hoc autem videtur innuere, non tam ipsos promeruisse suam gratiam ; hoc enim non esset, Deum eos eum illa creasse, sed ipsos sibi eam comparasse ; quàm à Deo ipsa creatione gratis illam accepisse. *Secundò.* Secundò argumentor : Aduersarij admittunr, ceteris paribus,melius esse,operari in gratia habituali quàm sine illa. Et ratio est euidens, quia maioris valoris sunt opera quæ procedunt à gratia, quàm quæ illam antecedunt;ergo cùm nihil sit quod in contrarium vrgeat, vt paulò pòst ostendo,respondendo congruentiis aduersis, quibus putant compensari eum excessum ; dicendum erit,gratiam eis datam ante merita. *Tertiò.* Tertiò, quia Christo Domino non est data prima gratia propter merita ; cùm tamen, si hoc fuisset honorificentius, illi commodè potuisset Deus eam dare post præuisa bona opera : oec enim obstat quòd hi dicant eam gratiam fuisse debitam ratione vnionis : nam etiam *Replica occurritur.* ratione vnionis debebatur gloria corporis ; & tamen Deus illam dedit propter opera ; ergo idem debuisset fecisse io gratia habituali, si id honorificentius iudicaretur pro Christo : si ergo ibi non est factum, probabiliter etiam dicere possumus, *Probatur Quartò.* neque in Angelis. Quartò, quia magis in hoc apparet liberalitas Dei, & magis ostenditur artificis potentia, qnando ipse per se immediatè ornat & perficit opus suum, quàm si ipsum opus (vt sic dicam) sibi procuraret ornatum. Quæ ratio contra Granadum est valdè efficax, qui ex hac artificis perfecti similitudine conatur probare, Deum noo potuisse permittere Angelos in primo instanti peccare, vt suo loco vidimus. *Quintò.* Vltimò potest probari,quia, si gratia data fuit propter opera, licet solùm de congruo debuit dari iuxta intensionem actus, vt datur homini se conuertenti ; at hæc gratia fuisset nimis exigua, vt dicam disp. seq. ergo fuit data à Deo iodepeodentet à meritis.

36 *Respondetur congruentiis suprà factis. Quomodo sit gloriosius Angelis, habere gratiam sine meritis.*

Iam verò ad congruentias. Ad primam respondeo, malè dici, gloriosius esse Angelis, habere gratiam propter merita, quàm sine illis : nam tota gloria consistit in merito ipso gratiæ,, siue detur gratia propter illud, siue non : nam gloria militis est quòd strenuè se gerat in bello,siue postea Imperator eum remuneret, siue non : ergo, cùm, etiamsi data sit gratia independenter à meritis, nihilominùs illi habuere merita, & quidem, vt paulò antè dixi, maioris valoris, quàm si non fuissent à gratia dignificata ; iam nos ex parte meritorum gratiæ facimus Angelos tam gloriosos, & dignos laude, quàm aduersarij faciant, imò magis ; quia gloriosior est operatio procedens à digniori persona, quàm quæ antecedit eam dignitatem. Ex parte autem gratiæ illis datæ conuenimus,quia etiam datur illis gratia noua in præmium, ergo. Nec potest dici, voluntatem

37 *Replica confutatur.*

Dei de danda gratia ob merita esse gloriosiorem Angelis : nam ea voluntas in tantum potest esse gloriosior, in quantum arguit merita ; ergo cùm & nos ponamus merita ; nihilominùs gloriosum ponimus. Declaro id magis. Tota differentia inter aduersam sententiam & nostram consistit in hoc præcisè, quòd illa dicat, merita fuisse priùs natura quàm gratiam, nos dicimus fuisse posteriùs. At hæc differentia quoad gloriam ipsorum nihil interest ; imò, quia quò persona est gloriosior, eò etiam est gloriosius eam benè operari ; gloriosius etiam videtur, si dicamus bona opera fuisse à persona iam sancta, quàm si à non sancta, seu pro eo priori à sanctitate præscindente.

Secunda congruentia patitur instantiam.

Secunda congruentia de desponsatione animæ cum Deo patitur etiam instantiam io Christo: nam ea desponsatio magis perfecta fuit per gratiam vnionis;& tamen non præcessit operatio libera. *Replica diluitur.* Nec dici potest, non potuisse præcessisse, eò quòd debuit præcedere subsistentia ante operationem ; hoc, inquam, dici non potest : nam alibi ostendi apertè, potuisse eam humanitatem priùs natura operari. *Secunda instantia contra eamdem congruentiam.* Secundò, patitur instantiam in infantibus,vbi per gratiam fit desponsatio,& tamen non præcedit propria dispositio. *Responsio Prima Granadi refutatur.* Respondet Granadus,in infantibus gratiam non esse desponsationem eom Deo. Sed contrà, quia vel in hac solutione petit principium manifestè,vel dicit aliquid valdè falsum : si enim dicat, non esse ibi desponsationem, quatenus non est actus proprius quo se infantes disponant, verum est : at in boc sensu petit principium:nam supponitur in Angelis gratiam esse desponsationem, hoc est, per proprium actum acquisitam, & inde infertur fuisse proprium actum: hoc autem est sopponere io antecedenti quod vertitur in dubium, & quod infertur in consequenti. Si verò dicatur, infantes oon fieri amicos Dei, filios, hæredes, coniunctos Deo, &c. falsum valdè dicitur.

38 *Secunda eiusdem responsio refellitur.*

Respondet Secundò Granadus, io infantibus interuenire consensum parentum. Sed contrà Primò, quia, etiamsi contra voluntatem eorum baptizentur, erit verus baptismus,& conferetur gratia. Contrà Secundò, quia, cùm ibi non desponsentur cum Deo parentes sed infans, per accidens est parentum consensus. Denique vno verbo dico, non esse de conceptu gratiæ ex se in sui infusione aliam desponsationem quàm quæ est in infantibus ; vel probet Granadus contrarium, non tamen non supponendo conclusionem ; quam vult probare. Absolutè huic congruentiæ respondeo, eam esse sufficientem, vt possit Deus velle bonum opus præcedere, non tamen vllo modo vel probabiliter cogere ad dicendum ita debuisse fieri.

Instantia contra tertiam cõgruentiam.

Tertia aduersa congruentia maximè patitur instantiam in Christo, vbi summum, qood dati potest, nempe vnio hypostatica, datum est sine præuia dispositione. quid ergo mirum, si Angelis aliquot gradus gratiæ dati sint præuio merito ? Absolutè respondeo iuxta dicta circa secundam, probare quidem potuisse ita fieri ; at verò debuisse ita fieri, nullo modo.

Augmentum primæ gratiæ habuerunt Angeli propter merita in primo instanti.

Ex his (vt faciliùs adhuc his argumentis respondeatur, & aliquid detur sententiæ contrariæ) addo, Angelos in primo instanti habuisse gratiam propter merita, oon quidem primam, sed secundam, seu augmentum primæ : & in eo meritò potest saluari ea gloria maior Angelorum de qua videntur esse soliciti aduersarij, & ratio nouæ desponsationis voluntariæ ab ipsis initæ.

39 *An Angeli meruerint de condigno saltem primam gloriam. Deciditur in sententia nostra.*

Vltimò posset hîc quæri, an meruerint de condigno saltem primam gloriam. difficultas communis est homini & Angelo; cui duobus verbis respondeo, in nostra sententia aiente illos habuisse primam gratiam ante merita, non meruisse, quia illi primæ gratiæ iam debebatur gloria, ergo non potuerunt mereri primam, sed secundam,

seu

seu augmentum gloriæ, quod respondet etiam augmento gratiæ quam sunt prometiti: sicut diximus ob eamdem rationem, non mereri hominem primam gloriam, qui iustificatus est in baptismo; illámque gratiam retinens posteà, operatur supernaturaliter. Si verò dicatur cum P. Granado & aliis, eam gratiam eis fuisse datam ob proprium meritum; tunc adhuc respondendum est sub disiunctione. Vel enim sequimur sententiam eorum qui dicunt, hominem qui iustificatur per actus contritionis, mereri de condigno primam gloriam, etiamsi ea contritio non processerit à gratia. Quî autem possit homo mereri de condigno primam gloriam, & non primam gratiam, est difficultas communis tam ad homines quàm ad Angelos. de quâ in materia de merito. Propter eos verò qui propendent in hanc sententiam, nunc breuissimè dico, eam esse disparitatem: nam gratia dum aduenit vt dignificet ad meritum condignum, iam eo ipso est in potestate hominis, & consequenter non potest esse sui præmium, nec ad se dignificare; quia præmium semper est aliquid posterius ad meritum, & voluntas dandi præmium debet oriri ea complacentia in merito vt existente. Prius est ergo visio meriti, quàm voluntas dandi præmium. quod repugnat, si ipsum meritum sit præmium; ergo non potest gratia dignificare ad meritum condignum sui, potest autem ad meritum condignum gloriæ; quia voluntas dandi gloriam non est in Deo, nisi præuisa gratia in subiecto: eo autem ipso quòd præuidetur opus bonum, & simul gratia, licet hæc sit posterior natura quàm opus, præuidetur opus illud dignificatum sufficienter; vt Deus intuitu illius vt ornati gratia, velit dare illi homini gloriam, tamquam propter meritum de condigno.

Quomodo respondere debeat in sententia aliorum.

40 *Cur possit prima gloria cadere sub meritum condignum, non verò prima gratia.*

Si verò loquamur in sententia eorum qui dicunt, non posse gratiam datam per opus dignificare illud ad vllum meritum, tunc consequenter dicendum est, Angelos non meritos de condigno gloriam, etiamsi se disposuerint ad primam gratiam. Quæ autem ex his sententiis sit tenenda, Deo dante dicam in materia de merito.

SECTIO QVARTA.

An data fuerint inequalis gratia & auxilia Angelis, iuxta natura inequalitatem.

Angeli de facto sunt inæquales in gloria.

ANgelos de facto inæquales esse in gloria, communis est omnium ferè Theologorum sententia. Et videtur res omnino de fide, ex aliquibus locis Scripturæ; vbi aliqui inter Angelos dicuntur esse de primis: sic Danielis 10. Michaël dicitur vnus de principibus primis; & Tobiæ 12. Raphaël vnus ex septem qui astant ante Dominum. Quæ differentia non potest desumi ex sola officiorum diuersitate, sed maximè debet esse ex gratia & gloria, quæ sola videntur in cælis considerari.

SVBSECTIO PRIMA.

Status quæstionis, & responsio communis.

41 *Ex inæqualitate natura angelica non infertur, eos inæquales fuisse in gratia.*

PRimò quærimus, vtrùm ex hac diuersitate inferatur, eos etiam in primo instanti creationis inæquales fuisse in gratia. Respondeo, simpliciter & absolutè non inferri, quia potuerunt inæqualiter posteà mereri; & sic licet primò fuissent æquales, posteà inæquales reddi: probabiliter autem id inferri, constabit ex dicendis. Secundò quærimus principaliter, vtrùm Deus dederit maiorem gratiam Angelis, iuxta maiorem perfectionem naturalem eorum; an verò omnibus æqualem, aut fortè aliquibus minùs perfectis etiam maiorem. In hac difficultate duo videntur esse certa, Primum, potuisse Deum dare vel maiorem, iuxta naturæ perfectionem, vel omnibus æqualem, vel etiam minoribus maiorem; quia cùm gratia sit donum planè indebitum naturæ, potuit Deus, nulli faciendo iniuriam, distribuere eam gratiam pro omni suo libitu, diceréque obtrectatori, si quis esset, *Amice, non facio tibi iniuriam, nihil tuum est: volo nouissimo huic dare plus quàm tibi*, &c. Secundò, certum videtur, casu quo Deus plus daret perfectiori quàm minùs perfecto, non id ideò facturum, quia nobiliori naturæ id deberetur, quasi maius haberet ad gratiã ius, aut proportioné aut meritum. Cùm enim ea gratia sit supernaturalis omnibus illis, æquè est omnibus illis indebita; ergo, si id fecisset, fecisset ex sua sola voluntate, data fortè aliqua congruentia ex parte subiecti. de quo statim. Hæc duo, vt dixi, certa; illud dubium, quid de facto Deus fecerit. Recepta satis sententia Diui Thomæ & Magistri Sentent. docet, maiorem fuisse datam gratiam iuxta maiorem naturæ perfectionem: fundamentum huius doctrinæ est, auctoritas Theologorum & aliquorum Sanctorum, Damasceni, Basilij & Dionysij, quos Suarius refert cap.10. num.3. Congruentia autem desumitur inde, quia, licet non debeatur naturæ nobiliori plus de gratia, imò nihil; valdè tamen decens est, vt casu quo ea infundenda est, vbi nobilius & perfectius subiectum est, eò plus de gratia producatur.

fuisse in gratia.

Vtrùm Deus dederit maiorem gratiã Angelis, iuxta maiorem perfectionem naturalem.

Potuit Deus dare vel maiorem, vel æqualẽ Angelis in natura diuersis.

Nobiliori naturæ non debetur maior gratia.

42 *Sententia D. Thomæ probabilis est propter auctoritatẽ Theologorum & Sanctorum Damasceni, [illegible], Dionysij.*

Fateor, hanc sententiam ob auctoritatem & congruentiam probabilem esse; maximè cùm per eam limitationem, quod scilicet non detur gratia maior nobiliori naturæ quasi ex debito aut obligatione, sed ex congruentia modo explicato respondeatur aliquibus obiectionibus, quæ poterant fieri contra illam; quòd scilicet gratia non respondeat naturæ: fatetur enim totum id hæc sententia; addit tamen, semper videri probabilius, ceteris paribus, vt, vbi est melius subiectum, ibi plus detur ex liberalitate: sicut si quis dare vellet sua bona liberaliter aliis, æquius esset vt meliori plus daret; etiamsi illa bonitas moralis aut physica non promereretur vlterios facultates & bona.

Vbi haud placet P. Granadus, qui eo tractatu disput. 7. non solùm docet, datam maiorem gratiam nobiliori, sed Deum ad id fuisse necessitatum; vt, si id non fuisset, non esset Deus; reiciendus, inquam, tum ob dicta tom. 1. quòd Deum ita necessitet ad meliora; tum quia valdè gratiæ derogat tanta necessitas eam dandi meliori naturæ; tum quia inter homines de facto non datur plus meliori. Nec sufficit dicere, per originale amisisse homines nobiliores illud ius; hoc, inquam, non sufficit, quia, vt alibi dixi, cùm in originali omnes sint æquales, semper qui nobiliorem habet indiuidualiter naturam, manet cum maiori iure, omnibus pensatis. sed de hoc satis, quia alibi fusiùs.

43 *Sententia Granadi reiicitur.*

Et si ergo hæc sententia communis sit etiam probabilis, non videtur etiam minùs probabilis contraria, tum quia adhuc sub lite est, an sint Angeli specie diuersi; & multi valdè probabiliter

Etiam probabilis est sententia contraria. Probatur Primò.

id negant: tunc enim omnis cessat quæstio; quòd si, stante æqualitate specifica, Deus dicatur dedisse inæqualem gratiam, iam eo ipso se non accommodauit in eius distributione naturæ æqualitati.

Secundò. Secundò, quia etiam sunt satis magnæ congruentiæ ad id negandum. Primò, vt appareret, Deum non id ex necessitate facere, aut ex debito; sed liberaliter; oportebat vt aliquibus saltem ex nobilioribus non daret plus de gratia, eo modo quo minùs adhuc laborantibus in vinea dedit tantum, quantum aliis; vt posset eis dicere, ***An oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?*** &c.

Tertiò. Tertiò, quia in hominibus non datur his qui meliorem habent indolem & ingenium plus de gratia, ergo neque Angelis. *Refutatur quorumdam responsio.* Nec sufficit eum aliquibus respondere, homines non differre nisi in organizatione materiali; hoc, inquam, non sufficit. Primò; quia fortè falsum est; datur enim, iuxta probabiliorem sententiam, maior perfectio indiuidualis, iuxta quam etiam debebat Deus plus de gratia infundere: nam, sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; & sicut magnus excessus specificus ad magnum excessum in gratia, ita paruus excessus indiuidualis ad paruum excessum gratiæ iuuare deberet. Secundò reiicitur ea solutio, quia siue excessus inter homines proueniat à dispositione siue aliunde; certè in homine melioris indolis & ingenij, ceteris paribus, est vel maior decentia pro gratia; vel si adhuc eam vocem formidas, est minor repugnantia aut improportio, ergo.

44 *Congruentia allata non sunt efficaces.* Video has congruentias non esse tales, quibus responderi non possit; in quo valdè laborant aliqui, immeritò tamen: omnis enim ratio, quæ in sola congruentia nititur, habet facilem solutionem per alteram in oppositum. At eodem planè modo etiam congruentiis pro sententia opposita facillimè responderi poterit: vnde non propterea hæ nostræ sunt insufficientes ad reddendam admodum dubiam hanc quæstionem, vnde valdè approbo quod P. Suarius dicit num. 7. fortasse in multis Angelis contigisse de facto, vt minùs perfecti in natura se meliùs disposuerint ad gratiam, aut ad augmentum illius, & consequenter de facto maiorem gloriam sint adepti.

SVBSECTIO SECVNDA.

Resolutio quæstionis.

45 *Quæstionem hanc dubiam esse concluditur.* PRopter hæc putarem in hac materia dicendum Primò, dubiam esse solutionem huius quæstionis, & non meliùs hominem posse discurrere, quàm, propositis in vtramque partem rationibus, assensum suspendere: nam etsi pro prima sententia citentur Basilius, Dionysius & Damascenus: *Explicantur locutiones Basilij, &c.* hic tamen vltimus nihil dicit de dignitate naturæ, sed de dignitate, ad quam à Deo euchebantur; imò cùm 2. lib. Fidei orthod. cap. 3. expressè dicat nos nescire, vtrùm Angeli de facto sint inter se omnino eiusdem substantiæ, an diuersæ (id enim ait solus Deus, qui ipsos fecit, scit, qui nouit omnia;) cùm, inquam, hæc doceat, miror illum nunc citari pro sententia aiente, iuxta naturæ diuersitatem Angelos diuersam gratiam accepisse; loquitur ergo de sola dignitate, ad quam à Deo euecti sunt. Basilius clariùs videtur loqui; Dionysius autem explicationem patitur, vt non de inæqualitate naturæ, sed de ordinum, ad quos euecti sunt, differentia loquatur. Propter vnum autem Basilium non possumus determinatè iudicium ferre de ea sententia, cùm & Damascenus dicat adhuc esse ignotum, an detur talis differentia; & Augustinus etiam sentiat rem esse dubiam; cuius multa loca adducit Molina quæst. 50. art. 4. agens de diuersitate specifica Angelorum.

Secundò dicendum censeo, etiamsi à Deo inæqualibus gratiis iuxta naturæ inæqualitatem ornati sint Angeli, vt contendit prima sententia; in ordine tamen ad cooperationem liberam eidem gratiæ, multò esse incertius, vtrùm omnes responderint meliùs iuxta naturæ maiorem nobilitatem. 46 *Licet Angeli habuissent inæqualem gratiam, non tamen ideò respondissent meliùs iuxta maiorem naturæ nobilitatem.* Imò in hac materia vix possum dubitare, quin multi æquales in natura inæqualiter responderint, aut aliquis minùs perfectus responderit fortiùs. Fateor, Deum per scientiam mediam præuidisse auxilia; per quæ si darentur, de facto omnes respondissent iuxta eam inæqualitatem naturæ. Vnde non nego, id à Deo ita potuisse disponi, & quidem suauissimè. *Absolutè loquendo potuit id fieri.* At negare mihi nullus poterit, quin, ablata ea speciali prouidentia, & dato hoc impossibili, quòd Deus non habens scientiam mediam, dedisset illis omnibus auxilia; negare, inquam, nullus poterit, quin tunc moraliter foret impossibile, & numquam euenturum, vt casu omnes se liberè determinarent, quantum naturaliter possent, & nec vnus vel minimum gradum intensionis omitteret; certè inter infinitos propè & agentes ex libertate, non est credibile prudenter casu id contigisse; ergo vt contingeret, debuit Deus de facto singularem ex scientia media habere prouidentiam, & eligere singularia ea auxilia pro omnibus.

Hinc vlteriùs argumentor, Nulla potest assignari ratio sufficiens, nec auctoritas, vnde nobis persuademus, Deum non vsum fuisse in ea distributione auxiliorum communi prouidentia in ordine supernaturali, sed recurrisse ad extraordinariam illam; ergo non debemus eam ponere. *Deus in auxiliorum distributione Angelis facta vsus est communi prouidentia.* Probo minorem, quæ sola videtur probanda. Nam in primis de auctoritate constat, quia, licet de gratia habituali aliquid in Patribus inueniatur; *Auctoritate id non probatur.* de cooperatione tamen libera eorum accommodata inæqualitati naturæ nihil planè inueniri poterit; quoad rationem verò multò minùs: 47 *Ratione id etiam non vrgetur.* nam licet congruentiæ aliquæ sint bonæ pro maiori infusione gratiæ habitualis, quia ea à solo Deo prouenit, & quia est forma ornans Angelum intrinsecè, videtur decentius, vt, vbi melius est subiectum ornandum, maior etiam sit ornatus; in ordine tamen ad cooperationem liberam voluntatis, seu in ordine ad auxilia congrua, quæ à libera eorum cooperatione præuisa dicuntur, & sunt congrua, quæque sunt per modum transeuntis, non est vlla penitus ratio probans, Deum etiam debuisse se accommodare perfectioni naturæ. Imò contrarium videtur probabilius: nam si in aliquo puncto debet ostendi liberalitas gratiæ, maximè in hoc. Vnde, etiamsi Deus omnes pueros in baptismo æquali gratia habituali ornet; at postcà in conferendis auxiliis, cùm ad vsum rationis veniunt, ostendit summam inæqualitatem. Ratio autem est, quia inde maximè apparet, quid liberum possit arbitrium.

Confirmo id euidenter: nam in secundo instanti viæ ob aliquas similes rationes, etsi in gratiæ infusione antea Deus attendisset ad inæqualitatem naturæ (nunc id permitto;) tamen in conferendis auxiliis summam ostendit diuersitatem, non solùm circa auxilia ad intensiorem aut remissiorem actum, sed etiam circa substantiam planè *Confirmatur, liberalitatem gratiæ maximè elucere in inæqualitate naturæ cui communicatur.*

eorum

eorum (vt sic dicam ;) & Luciferum è primis, si non omnium primum, teliquit peccare, infimum verò fortè Angelum donauit auxilio congruo ; si ergo diuersitatem tantam Deus caussauit, quis non prudéter suspicabitur, aliam longè minorem etiam caussasse ? maximè cum in ea minori citra intensiorem aut remissiorem actum non paterentur damnum positiuum Angeli, quia adhuc manebant beati; sed præcisè efficiebatur, ne tam multum de gloria adipiscerentur quam poterant. quod supposita perseuerantia, simpliciter non est tantum damnum. Certè vel ego erro grauiter, vel hic discursus prudentem quemlibet poterit conuincere, & consequenter, dum res est aliunde dubia, standum illo non dubito.

48 *Obiectio Prima in contrarium.* Nunc facilè respondeo ad vnam vel alteram obiectionem, quæ fieri posset. Prima est, quia supra dixi, Deum in primo instanti habuisse specialem prouidentiam, ne vllus peccaret ; ergo potuit etiam eam habere, vt omnes iuxta inæqualitatem naturæ inæqualiter responderent. *Responsio Prima.* Respondeo, sine dubio Deum potuisse etiam hîc id præstare ; at consequentiam nego, quia pro institia omnium in primo instanti fundamentum habeo ex auctoritate saltem; at hîc nullam. *Secunda.* Secundò respondeo, in mea sententia argumentum nullum esse, quia gratia data fuit ante operationem, vnde nullam libertatem reliquit ad peccandum; quia non cohæret cum peccato, & expelli in eo instãti non potuit, quia in eo extitit ante operationem omnem liberam : quid ergo mirum, si nullus peccauerit, cùm omnes caruerint libertate ? At ad respondendum in secundo instanti cum hac aut illa intensione fuere liberrimi ; ergo potuerunt etiam æquales inæqualiter respondere, vel inæquales æqualiter.

49 *Obiectio Secunda.* Secundò obiicies, Angeli carent omni passione & contrario, ergo omnes responderunt quantum poterant ; ergo inæqualiter ; quia qui inæquales sunt, inæqualiter possunt. *Respondetur Primò.* Respondeo Primò, argumentum nullum esse : nam si, non obstante carentia omnium passionum, de facto tam multi grauissimè peccarunt ; cur, non obstante eadem carentia, de facto aliqui etsi perstiterint, dici tamen possum non adhibuisse totum conatum; Declaro: tentatio ex cognitione, qualiscumque illa fuerit, aliquos penitus superauit; cur non credemus alios saltem retardasse, ne omni vehementiâ quâ possent prosequerentur Deum, vel bonum aliud morale ? certè ego non possum videre, quid ad hoc faciat passionum carentia.

Secundò. Secundò respondeo, etiamsi concedamus, eos operatos quantum poterant ; negandum tamen, videri eos inæqualiter respondisse : nam, iuxta communem sententiam, Angeli etiam inæquales non propterea cum eodem lumine gloriæ possunt inæqualiter Deum videre ; licet conentur quantum possunt, ergo eodem modo dici debet, cum æqualibus auxiliis non posse eos inæqualiter respondere, licet inæquales sint. Quòd si propterea supponas, Deum dedisse illis inæqualia auxilia, iam tunc supponis quod ego nego : dico enim non ea dedisse ; quia maximè in auxiliorum collatione Deus ostendit suam libertatem & liberalitatem, ac se nulli obstrictum esse, nec debere plus nobiliori quàm minùs nobili ; ideò (vt dixi paulò antè) nobilissimo Lucifero negauit auxilium congruum, quod dedit aliis multis ex infimis.

50 *An Deus dederit plus de gratia ei Angelo qui meliorem actum naturalem elicuit.* Tertiò & vltimò dicendum censeo, si conceditur, Deum in danda maiori gratia habituali & gratiæ auxiliis, accommodasse se naturæ nobiliori, non ex debito, sed ex decentia aliquâ, ita etiam posse facilè concedi, Deum in tali donatione se accommodare meliori operationi naturali Angelorum : v. g. supponamus, Angelos in primo instanti non fuisse in gratia supernaturali, sed naturaliter amasse Deum. Dico, in secundo instanti Deum decentissimè potuisse infundere plus de gratia ei, qui meliorem naturalem actum elicuisset. *P. Suarez quid sentiat.* Hanc sententiam pono propter P. Suarez. qui suprà num. 10. eam negat ; & conatur assignare discrimen inter maiorem perfectionem naturæ, & meliorem actum naturalem. Verùm meo iudicio frustrà ; ait ergo, si Angelo habenti meliorem actum daretur maior gratia, illam tunc habituram rationem retributionis, deberéque in actu ipso esse rationem meriti : quod est erroneum. *Confirmatio pro sententia Patris Suarez.* Confirmat quia tunc consideraretur aliqua laus operantis, & aliquod obsequium præstitum Deo, quod afficeretur præmio : vnde ait, eum actum habere se in tali casu omnino per accidens & materialiter, perfectionem autem maiorem naturæ habere se ex parte subiecti, vt illud reddentem magis capax gratiæ : sicut sine dubio est capacior gratiæ homo quàm brutum.

Refellitur Suarez. Hæc tamen omnia non vrgent, quia ego in hoc puncto non volo asserere vllo modo, dandam tunc eam gratiam, eò quòd in actu naturali esset meritum aliquod gratiæ, aut quia consideraretur aliqua laus operantis ; sed quia verè, ceteris paribus, sicut dicit Suarez capaciorem esse perfectiorem naturam, etiamsi ei non debeatur gratia ; ita eodem omnino modo dico, ex terminis videri notum, *Amans Deum etiam naturaliter, capacior est gratiæ quam non amans.* etiamsi amori naturali Dei super omnia non debeatur gratia ; eum tamen qui ita amat Deum, & naturalem iam habet amicitiam, capaciorem esse, seu digniorem, seu minùs distantem, minùs improportionatum (vtere quibus terminis volueris, ne gratiæ deroges) quàm eum vel qui non amat Deum, vel minùs intensè amat. *Confirmatur à simili.* Imo addo, etiamsi ad rationem obsequij & laudis recurramus, lumine naturæ notum, illum, qui magis obsequitur Imperatori, ceteris paribus, esse magis dignum : vt, si Imperator liberaliter velit distribuere dignitatem aliquam, possit decentissimè plus dare sibi obsequenti quàm aliis ; quantumuis ea obsequia non sint condigna, imo nec proportionem habeant cum eâ dignitate : nam vt sint aliquod indirectum motiuum, & ratio maioris decentiæ, non requiritur ea proportio meriti ; sic & in ipsa natura nobiliori non datur propriè maior proportio meriti, aut demeriti, datur verò maioris decentiæ.

51 *Hæc quæstio non habuit locum de facto in Angelis.* Aduerto tamen, hanc quæstionem de facto non habuisse locum in Angelis, nam suppono, eos accepisse gratiam ante omnem vsum libertatis ; & licet ad gratiam se disposuerint, id factum est per actus solos supernaturales : quòd si simul fuere ibi naturales, potest dici per eos auctam aliquantulum eam decentiam ad recipiendam maiorem gratiam. Et de hoc satis.

SECTIO QVINTA.

De duratione via angelicæ.

HAc de re sub diuersa propositione agit P. Suarius fusissimè, & hoc lib. 5. cap. 11. & 12. & lib. 6. cap. 12. & 3. & lib. 8. de malis Angelis. *Sententia P. Suarez de duratione Angelorum via.* Ponit autem incertam valdè regulam durationis angelicæ : aliquando enim eam explicat per instantia

duratione Angelorum in via.

stantia nostri temporis, aliquando per diuersitatem actoum Angelotum; siue quilibet duret vno instanti, siue pluribus: aliquando etiam vnius tantùm Angeli supremi actum vocat vnum instans pro omnibus actibus. Nos certiorem & clariorem regulam accipiemus, nempe instans & tempus nostrum, & tem totam dilocidè expediemus.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm in instanti meriti potuerint Angeli esse beati.

52 ETsi difficultas hæc videatur communis tam hominibus quàm Angelis, ideóque spectate aliù censeatur; quia tamen ex hoc capite desumunt communiter auctores fundamentum ad distinguenda instantia angelica breuissimè eam expedio. Faciliùs enim possumus priùs definire, quid videatur repugnare; posteà verò disquirere, quid de facto contigerit.

Potest dari præmium in eodē instanti reali posterius natura ad meritum.

Et quidem præmium dari posse in eodem instanti reali, posterius tamen natura ad meritum, manifestè apparet in gratia habituali, quæ datur in eodem instanti quo quis eam meretur. Ex quo capite non repugnat, visionem dari in eodem instanti meriti. Deinde simpliciter statum beatificum non repugnare merito, patet in Christo Domino, qui & Deum vidit, & meritum habuit (vt omnes concedunt;) ergo diuinitus non videtur repugnare, vt per cognitionem aliqoam infusam supernaturalem compossibilem cum visione beata, qualem habuit Christus, mereretur visionem Angelus, & eodem instanti posteriùs natura illam obtineret & ita supponit Suarez suprà.

53

Duæ difficultates, ob quas in Angelis id repugnare videtur allatæ à P. Molina, Granado, Suarez.

Sunt autem duæ difficultates, ob quas in Angelis id videtur repugnare. Prima, quia supponimus, Angelos non habuisse nisi cognitionem fidei; hæc autem repugnat cum visione Dei: non enim quis potest euidenter Deum videre, & simul obscurè illi assentiri. Secunda, quia etiam supponimus, Angelos habuisse eo instanti meriti libertatem ad peccandum; atqui visio beata tollit illam libertatem; ergo non potuit esse cum merito Angelorum. quas rationes adducit Molina, & post ipsum Granadus tract. 12. disp. 3. & Suarez suprà; Tannerus

Ratio Patris Tanneri.

verò disp. 5. quæst. 6. dub. 2. aliam addit: quia scilicet gratia viæ est gratia mobilis atque perfectibilis, patriæ verò est stabilis, ergo.

Refellitur prima ratio.

Verùm nulla ex his rationibus vllo modo probat intentum. Non prima, quia non est certum, an non habuerint etiam Angeli aliam cognitionem supernaturalem præter fidem, de quo suprà. Secun-

Visio beata nō repugnat diuinitus fidei.

dò, quia eo concesso adhuc respondetur, visionem beatam non repugnare cum fide diuinitus: nam si potest (vt ipsemet Suarez fatetur) cum euidentia attestationis ipsius quæ est motiuum fidei, esse fides circa ipsam attestationem, vt simul credatur, & euidenter cognoscatur reuelatio; à fortiori poterit esse fides cum sola euidentia mysterij credendi, non verò motiui: atqui beatos, etiamsi Deum videat, non propterea videt necessariò eum loquentem; vt de facto multa reuelat Deus superioribus, quæ non reuelat inferioribus; sed mediatè (vt dicemus suo loco;) ergo posset tunc esse locus fidei; quia non esset euidentia attestationis. in quo non video vllam repugnantiam. & fuse idem probaui in lib. de Anima.

54

Refellitur secunda ratio de impeccabilitate, & ostenditur, eā nec libertatē, nec præmium in Angelo pro eodē instanti impedire.

Secunda ratio de impeccabilitate adhuc minùs vrget: nam visio beata non facit impeccabilem, nisi pro eo instanti, quo existit independenter à nostra libertate; &, vt euidenter ostendo, est eadem difficultas in gratia habituali: nam etiam cum eâ naturaliter repugnat peccatum (& demus pro præsenti quæstione veram esse sententiam Patris Vasquez, scilicet etiam diuinitus gratiam cohærere non posse cum peccato;) ergo ratione repugnantiæ sui cum peccato tam reddit gratia hominem incapacem peccati quàm visio beata. Quòd autem gratia sequenti instanti possit amitti, visio verò non, sed necessariò duret; est quidem optima differentia, vt visio in sequenti instanti tollat libertatem, gratia verò eam non tollat; at pro primo instanti quo datur gratia, seu pro primo quo acquiritur, per accidens omninò se habet ad tollendam aut non tollendam libertatem, quòd amitti queat in sequentibus instantibus; ergo in primo instanti tam tollit gratia, quàm visio, vel, vt meliùs dicam, tam hæc non tollit quàm illa.

Probatur conclusio à priori.

Ratio à priori est, quia nihil quod in hoc instanti liberè habetur tollit libertatem, etiam ad ea quæ illi opponuntur: nam cùm potuerim eam rem non habere, potui habere oppositum: vnde etsi amor repugnet cum odio, & è contrario, tamen in instanti quo est amor est potentia ad odium, non in sensu composito, sed diuiso; ergo, si Deus diceret, Si in hoc instanti benè operatus fueris, dabo tibi visionem, & benè operando visionem obtinuero; habebo tamen in eo instanti libertatem, non vt cum visione peccatum coniungam, sed vt non benè operando, & consequenter non habendo visionem peccem.

Potentia ad odium eodem instanti existit quo amor, in sensu scilicet diuiso.

55

Confirmatur ex vnione hypostatica.

Confirmo hoc euidenter ex vnione hypostatica; in quâ si personalitas non censeretur ab aliquibus ex aduersariis conditio essentialiter requisita ad operandum, libenter faterentur, humanitatem priùs natura potuisse per bona opera mereri vnionem; & eo ipso in tali casu in priori naturæ non fuisset voluntas determinata ad non peccandum, sed potuisset peccando impedire vnionem, non peccando verò, & benè operando, illam promereri, siue merito de congruo, siue de condigno, siue per modum puræ conditionis à Deo requisitæ, de quo iam non curo. tunc vlteriùs, vnio hypostatica ex se non minùs tollit libertatem ad peccandum quàm visio beata, imò fortè multò magis; ergo cùm visio beata non sit essentialiter prærequisita ad omnem operationem, quod solum deerat vnioni hypostaticæ, iuxta sententiam Suarez, vt posset in eodem instanti cadere sub meritum, potuit voluntas esse in priori naturæ libera ad malam & bonam operationem: ita vt, si se determinasset ad bonam, dedisset illi Deus simul cum gratia visionem in eo instanti; si ad malam, ei negasset visionem. Nec video quæ vel apparens in hoc casu repugnantia esse possit. tunc autem in primo instanti, quia fuit in mea potestate, non abstulisset libertatem; secùs verò in sequentibus, quando iam ampliùs meæ non subiaceret libertati.

Visio beata, quia non prærequiritur essentialiter ad omnem operationem, non tollit voluntati libertatē in priori natura.

56

Reiicitur confirmatio Molinæ.

Hinc apparet, confirmationem Molinæ inde desumptam, quòd visio sit eiusdem rationis in primo ac in secundo instanti; sed in secundo tollit libertatem, ergo in primo: apparet, inquam, eam non esse bonam: nam in secundo propterea tollit libertatem, quia visio semel acquisita non potest à me expelli; & cùm aliunde ex se repugnet cum peccato, non possum iam ampliùs ego peccare, quia nec in sensu composito coniungendo vtrumque, nec diuidendo, seu expellendo visionem possum. At in primo instanti cùm fuerit in mea potestate non habere visionem, fuit & mihi liberum

Visio in secūdo instanti tollit libertatem, non in primo.

liberum peccare. Vnde addo, si Deus diuinitus (quod nullo modo repugnat) diceret, Non volo conseruare in secũdo instanti visionem, nisi priùs natura præuisa bona operatione libera, etiam tunc non ablatum iri libertatem ad peccandum in eo secundo aut sequentibus instantibus per eam visionem, si pro sequentibus eamdem Deus haberet volitionem.

Refutatur tertium Tanneri argumentum.

Tertium argumentum Tanneri de gratia stabili aut instabili, vel nullum est, vel reducitur ad præcedens de impeccabilitate seu inamissibilitate eius gratiæ per peccatum. cui aliunde satisfactum est, dicóque, gratiam in eo primo instanti non esse simpliciter stabilem, quia potuit non acquiri, sed factam inamissibilem & stabilem pro sequentibus. Ex his concludo, optimè potuisse Angelos non solùm in secundo instanti, vt dixit Caietanus & alij citati à Suario lib.6. cap. 2. sed etiam in primo creationis per opera libera, sicut habuere gratiam posteriùs natura in sententia Suarij & Tanneri, ita potuisse & habere visionem per modum præmijsed iam quid sit factum videamus.

Deciditur quæstio Angeli potuerũt habere visionem per modum præmij etiam primo creationis instanti.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quamdiu durauerint Angeli extra visionem beatam.

57 IAm dixi, me non determinare instantia Angelorum per operationem ipsorum: est enim ea regula valdè incerta, quia vnus plus, alter minùs potuit durare; & licet omnes æqualiter durauerint, non propterea scimus quamdiu: loquor ergo in ordine ad nostrum tempus. quo posito.

Conclusio prima asserẽs nullum Angelum primo creationis instanti beatitudinem obtinuisse.

Dico Primò. Nullus Angelus in primo instanti creationis beatitudinem obtinuit. ita omnes ferè Scholastici apud Suarium cap. 11. Eam non probo, ex eo quòd beatitudo repugnet in eodem instanti cum merito; reieci enim paulò antè id argumentum; sed quia in primo instanti gratiam omnes habuere sine meritis, vnde in eo de facto peccare non potuerunt: atqui omnes sunt constituti de facto in statu capaci peccati: sicut enim mali ceciderunt, potuerunt & alij omnes cadere. & ita videntur communiter Patres supponere. ergo boni non habuerunt visionem in primo instanti: nam tunc nec in secundo aut vllo ex sequentibus fuissent liberi: dixi enim paulò antè, visionem in hoc instanti v. g. habitam tollere libertatem pro sequentibus. Secundò idem probo, quia boni non sunt adepti beatitudinem, nisi quando alij sunt damnati: atqui mali non sunt damnati in primo instanti, ergo nec boni sunt donati beatitudine in eo primo instanti. Tertiò, quia æquum erat vt daretur illis aliqua mora, vt appareret qui essent constantes, qui verò non. vnde

Eadem Secundò probatur.

Probatur Tertiò

58 Dico Secundò. Nec quidem in secundo instanti nostri temporis, imò nec in tempore immediato instanti creationis, donati sunt beatitudine. Hæc sententia quoad instans rigorosum facilè inde colligitur; quia in sententia Aristotelica non datur instans immediatum instanti. Quod verò nec in tempore immediato, inde patet, quia probabile est, quod & docui in materia de habitibus, de peccatis, de merito, & alibi, & inuenio apud Granadum tract. 13. disp. 2. quemlibet actum liberum vendicare sibi aliquam moram temporis, ita vt non possit intra illam cessare; ergo Angeli in primo instanti amantes Deum necessitati fuere ad permanendum aliquamdiu in eo actu; ergo

Secunda conclusio Angelis ne quidem in tempore, quod immediatè sequitur instans creationis, beatitudinem sunt adepti.

Primum argumentum pro hac conclusione.

non potuerunt habere libertatem ad peccandum immediatè post primum instans. Quanta autem sit ea morula, an vnius aut duorum ictuum oculi, est omninò nobis incertum. Secundò, idem ostendo in sententia communi Aristotelica: nam res indiuisibilis non potest incipere nisi in instanti; atqui post instans creationis non sequitur immediatè instans, sed tempus; ergo visio beata non potuit eis dari in tempore immediato, sed debuit præcedere tempus diuisibile: & hæc ratio confirmat etiam primam de necessitate actus liberi ad durandum per aliquam moram vltra instans in quo fit.

Secundum pro eadem. Res indiuisibilis non nisi in instanti potest incipere.

Tertiò, hoc ipsum suadetur independenter ab his sententiis, quia multa contigere in via Angelorum, quæ nos statim insinuabimus; quæ non potuerunt in vno instanti, nec fortè in vno aut altero ictu oculi euenire. Neque est ratio vlla cogens ad ita properandum: nam licet dicatur via Angelorum breuis, certè rectissimè id saluatur, etiamsi durasset per vnum quadrantem horæ; quid si per vnum Pater & Aue? quid si per Aue? in quo tamen multæ sunt morulæ: ergo debemus illis dare aliquod tempus ante nouum exercitium libertatis, siue antequam alij peccarent & boni durarent liberè. Videatur Suarius eo cap. à num. 6. 59

Tertium argumentum.

Hinc Dico Tertiò. Assignare instans vltimum in quo mali sint iudicati, & boni sint donati visione beata, est valdè dubium: certum tamen ex dictis videtur, fuisse tres morulas vt minimùm: vnam, in quà in gratiâ creati sunt, quæque quasi fuit extra viam, quia non habuere rigorosam libertatem; alteram meriti, in quâ non habuere beatitudinem, quia licet non repugnabat eam dari, non fuit tamen necessarium recurrere ad eas difficultates, & connaturaliùs expectauit Deus tertiam, in quâ dedit gloriam vni, aliis pœnam inflixit: quantum autem durauerit quælibet ex illis duabus morulis primis (nam tertia in æternum duratura est) omnino est incertum. Ego non timerem ad vnum etiam horæ quadrantem extendere vtramque, propter statim dicenda: nam Lucifer ad se omnes reliquos attrahere conatus est; debuit autem priùs duratione præcedere peccatum illius peccatum ceterorum, vt paulò pòst probabo. Probabile autem est, & ipsum indiguisse maiori mora vel ad vrgendas pro se rationes, vel vt alios aduertere cogeret; item quia qualecumque peccatum fuerit Luciferi, initum videtur spirituale prælium, hinc Michaële cum bonis Angelis pro Deo dimicante, inde Lucifero ceteros quos seduxerat protegente, ac ipsos bonos euertere satagente, quolibet autem aliquos fortè nutantes ad se inuitante. quæ omnia sine dubio facta sunt in via, antequam mercedem boni consequerentur, & mali pœnam sustinerent. Hæc autem omnia quis neget moraliter non ita posse fieri in instanti vno ac altero, aut in ictu oculi; maximè cùm, vt dixi, nihil sit quod nos ita ad ea duo aut tria instantia coarctet: fortè & quadrans horæ alicui spatium nimis breue videbitur pro hac via, & vt insinuabo infrà, circumfertur reuelatio angelica, quòd eorum via non fuerit tam breuis quàm vulgò credatur. 60

Conclusione Tertia statuitur, quid in hac quæstione certum, & quid dubium videatur.

Lucifer maiori mora ad peccandum indiguit, quàm vulgò credatur.

Hinc autem oriuntur duæ aut tres difficultates. Prima est, vtrùm aliquis Angelus, qui post primum instans creationis aut post tempus, in quo necessariò ex suppositione conseruabat actum, quando poterat liberè illum abrumpere, & nouum incipere; an, inquam, aliquis tunc noua libertate

Proponitur difficultas, an omnes illi Angeli qui post primam libertatem benè vsi

sunt secunda, semper boni permanserint. libertate continuauerit eum actum, aut alium bonum inceperit, posteà tamen vltimò peccauerit; an verò omnes qui post primam libertatem benè vsi sunt secunda, semper deinceps permanserint.

61 Pater Suarez cap. 12. num. 6. hoc vltimum videtur sentire. Ergo autem, suppositis Patris Suarij communibus ac veris principiis, contrarium puto non solùm probabilius, sed euidens: nam Luciferum supponimus seduxisse ceteros, vt infrà ostendam. Inde autem infertur euidenter, Luciferum etiam tempore priùs ceteris peccasse; quod paulò pòst fusiùs, nunc breuiter insinuo, quia in eodem instanti reali, cùm omnes habuerint cognitionem indifferentem ad bonum & malum, & ea fuerit independens à peccato Luciferi, non potest dici, in eo instanti reali priùs natura determinasse Luciferum suam libertatem, quàm ceteros suam: nam in eodem instanti reali quo peccauit Lucifer, non magis ab eius operatione pendebat exercitium libertatis ceterorum, quàm è contrario exercitium libertatis Luciferi ab exercitio aliorum: ergo in eodem instanti non potest dici Lucifer priùs natura, & alij posteriùs, se determinasse. quod infrà magis vrgebo. Debuit ergo peccatum Luciferi vno saltem instanti præcedere peccatum aliorum: nam cognitio motiuorum propositorum à Lucifero, licet simul fuerint ex eo instanti quo Lucifer peccauit; quia tamen fuit simul natura cum exercitio libertatis aliorum, non potuit esse in eo instanti determinatiuum ad operandum; ergo solùm potuit in sequenti ea cognitio esse ante vsum libertatis aliorum Angelorum, & illos tunc potuit retrahere à bono ad adhærendum Lucifero.

Insinuatur, Luciferum ceteris priùs tempore peccasse.

62 *Vrgetur.*

Eo instanti quo peccauit Lucifer, omnes alij habuerunt libertatem nouam à priori distinctam. Atqui in eo instanti quo extitit peccatum Luciferi, omnes alij habuerunt nouam libertatem distinctam à libertate primi instantis: nam eam habuit Lucifer, ergo & ceteri; in eo autem instanti nouæ libertatis, Angeli qui posteà ceciderе, non suspenderunt omnem actum: imò, vt paulò antè probaui, determinati sunt simul natura, aut (vt meliùs dicam) concomitanter cum Lucifero non ad malum (quia hoc fuit post Luciferi peccatum) ergo ad bonum; vel continuando actum primum liberum, cum noua tamen libertate; vel efficiendo alium nouum bonum, & tamen hi posteà cecidere; ergo non omnes qui vsi sunt benè sua libertate, in secunda morula libera posteà semper perdurarunt: vnde ea secunda morula propriæ viæ debet saltem in duas partes diuidi: vnam, in quâ continuarunt liberè bonam operationem; alteram, in qua peccarunt. Hoc ipsum debet Pater Suarez dicere, quatenus docet, valdè dubium esse, an omnes simul in eodem temporis momento peccauerint: tunc enim qui tardiùs peccarũt, habuere continuationem bonam actus boni, & tamen cecidere tandem: ergo non debebat dicere, certum esse, omnes qui secunda libertate benè sunt vsi, permansisse deinceps semper; vel debebat asserere, esse etiam certum, omnes in eodem momento temporis cum Lucifero peccasse.

Sumitur argumento Suarez conuincitur.

63 *Promouetur argumentum.* Nunc addo, hoc ipsum necessariò dicendum etiamsi morulas distinguamus cum nonnullis per nouam cognitionem Angelorum: nam secunda morula cœpta est, quando propositum est Angelis mysterium incarnationis, vt hi auctores dicunt, aut quodlibet aliud præceptum: at in ea mora priùs tempore Lucifer peccauit, vt suppono; ergo tunc ceteri, qui iam erant in noua mora desumpta à noua cognitione, adhuc benè operabantur. & credibile est, etiam circa obiectum tunc propositum benè operatos, nec se habuisse purè omissiuè, aut differendo deliberationem; & tamen posteà sunt decepti, ergo.

Iam nunc respondere oportet argumentis in contrarium. Primum est, quia Angeli, cùm primum malè elegerunt, permanserunt semper in ea mala electione; ergo è contrario boni, cùm primùm secundam habuere electionem bonam, in ea semper deinceps permansere. Respondeo, consequentiam non esse bonam, quia Deus decreuerat non dare peccantibus pœnitentiæ locum, at decreuerat toto tempore viæ omnes relinquere liberos, vt possent cadere. Quam differentiam etiam P. Suarez debet agnoscere: nam etiam illi qui cecidere, habuere saltem in primo instanti operationem bonam; & tamen non ideò confirmati sunt in ea: ne sufficit dicere, eam tunc non fuisse perfectè liberam. Hoc, inquam, non sufficit, quia si non supponit gratiam, ea prima operatio (vt docet P. Suarez) fuit perfectissimè libera. Secundò, quia etiam quis diceret eam, quæ habita est in secunda morula, non fuisse perfectè liberam in eo primo instanti, antequam audirentur rationes Luciferi. Tertiò, quia Deus potuit iustissimè expectare etiam tertiam continuationem liberam; id autem fecisse de facto ex dictis euidenter constat.

Retunditur Primum argumentum Suarez circa eam difficultatem.

Secundum est, quòd videatur conformis Scripturæ & Patribus ea sententia. Respondeo, Patres & Scripturam non ita determinare ea instantia mathematica. Secundò, contrarium sequi ex Patribus, qui supponunt, peccatum Luciferi fuisse caussam peccati ceterorum; quod sine ea præcedentia temporis esse non potest, vt dixi, & infrà fusiùs ostendam. 64

Satisfit Secundo argumento ex Scriptura & Patribus petito.

SVBSECTIO TERTIA.

Aliquæ difficultates præcedenti annexa.

PRima est, an è contrario intra eam moram aliqui qui ciciderant resurrexerint per pœnitentiam. Hæc infrà expedietur, dum de malis Angelis egerimus; vbi dicemus, nullum de facto resurrexisse. Secunda difficultas, an boni ad eam perseuerãtiam indiguerint auxilio gratiæ. Duplex potest esse sensus dubij: in vno res est facilis, in altero non ita. Vnus ergo sensus est, an debuerit Deus in illis continuare & cognitionem supernaturalem, & auxiliũ actuale, vt permanere possent in ea operatione. In hoc sensu res est facilis: nam cùm actus ille in sua perseuerãtia sit non minùs supernaturalis quàm in fieri, certissimum est, eum indiguisse permanentia earumdem caussarum, à quibus initio productus est, ergo cognitione, auxiliis, &c.. 65

Duplex huius difficultatis sensus proponitur.

Secundus sensus fit, an indiguerint speciali auxilio diuerso à primo, eóque fortiori ad perseuerandum. Hic autem sensus rursus est duplex: vnus est an indiguerint speciali in ratione beneficij; alter, an speciali in se, & physicè. Pro quo suppono ex sententia Societatis, eamdem entitatem auxilij datam in occasione, quâ præuidetur habitura effectum, esse beneficium speciale; licet ex parte rei datæ nihil plus, imò aliquando minus detur quàm alteri, qui non conuertitur. Maius autem auxilium in entitate physica est illud quod in se est vehementior aut fortior vocatio. Hoc ergo supposito, dico, quia non omne auxiliũ, sub quo homo aut Angelus præuidetur benè incipiens, est

Alter sensus rursus est duplex.

Auxilium physicè maius, natura sua vehementius & fortius vocat.

Non omnia auxilia necessariò sunt talia, vt, præuisa sub illis bona inchoatione, præuideatur etiam bona continuatio & perseuerantia.
Auxilium, quo quis perseuerat, est nouum beneficium.

est tale, vt sub eodem etiam præuideatur benè continuans aut perseuerans; sine dubio requiritur, vt vel Deus ab initio dederit vnum, sub quo præuidebat Angelum & incepturum & perseueraturum; vel saltem voluerit dare duo: vnum quo videbat operaturum benè ab initio, & alterum quo videbat eum continuaturum eumdem actum; vnde necessariò semper est nouum beneficium, vel formaliter, vel æquiualenter auxilium illud, quo quis perseuerat. Et hoc verum est, siue perseuerantia sit futura diuturna, siue breuis, siue habiturus sit homo aut Angelus occasiones aut tentationes magnas; quia ipsum continuare cum noua libertate, etiamsi nulla occurrat noua difficultas, nouus est vsus libertatis separabilis a primo; & consequenter nouam præsupponit in Deo præuisionem illius per scientiam mediam: è quâ præuisione auxilium datum de nouo aut continuatio antiqui, meritò nouum censetur beneficium. & in hoc puncto in sententia nostræ Societatis circa efficaciam auxilij nullam ampliùs video difficultatem: imò nec in sententia prædeterminantium; quia etiam tunc requiritur vel eiusdem prædeterminationis libera continuatio, quæ est æquiualenter nouum beneficium, vel certè donatio nouæ prædeterminationis.

Idem est in sententia prædeterminantium.

66 *Ad continuationem bonam aut perseuerantiam opus est aliquando fortiori physicè auxilio, aliquando non.*

Maior est difficultas in altero sensu, an ad perseuerandum, ob difficultatem aut continuationem ipsam, debeat concedi speciale auxilium in entitate sua fortius & validius, hoc est, inspirationes illustrationésve fortiores. Respondeo, aliquando fortasse tales esse necessarias, aliquando verò non. Nam Deus per scientiã mediam præuidet, sæpè hominẽ cum primo illo auxilio sine alio fortiori benè perseueraturum, etiamsi occurrant nouæ tentationes; tunc autem sine dubio non est necessum addere aliud fortius, sed conseruare illud antiquum: sæpè etiam è contrario præuidet Deus per eamdem scientiam mediam: *Iste sub hoc auxilio benè incipiet & continuabit, si non exsurgat noua tentatio; at, ea exsurgente, debebit fortiùs teneri & fulciri, alioquin cadet.* In quo casu si Deus velit illi concedere donum perseuerantiæ, sine dubio tenebitur dare illi fortius auxilium; in primo verò casu non est necessarium dare fortius in se. Iam autem quid circa hos Angelos in particulari Deus præuiderit, est nobis planè occultum, nec nisi diuinando possumus aliquid determinare. Probabile est, aliquos tam benè ab initio illustratos, vt sine fortiori illuminatione restiterint Lucifero, alios verò indiguisse nouis subsidiis.

Probabile est, non omnes restitisse Lucifero per primum auxilium.

Obuiatur obiectioni.
67

Dices, Ergo hi qui hæc subsidia non habuerunt, non potuerunt perseuerare; & consequenter sine culpa cecidere. Respondeo negando consequentiam: quia hæc singularis gratia non est necessaria ad hoc, vt homo vel Angelus possit saluari: nam sine auxilio congruo habet quis potentiam, licet de facto nullus saluetur sine congruo; quia eo ipso quòd respondeat illi auxilio iam constituit illud in ratione congrui de quo fusiòs in materia de gratia. est enim difficultas communis tam hominibus quàm Angelis, & tam pro perseuerantia quàm pro primo opere. Tertia & vltima difficultas est, vtrùm Angeli post illas duas moras beatitudinem sint adepti. Ratio dubitandi desumitur ex illo loco Petri 1. Epist. cap. 1. *In quem desiderant Angeli prospicere*; ergo adhuc non vident Deũ. Secundò, non videbatur æquum, vt ante Christi ascensionem in cælum viderent Angeli Deum, quod videtur etiã innuisse Nazianzenus Oratione 42. iuxta explicationem Nicetæ.

Nihilominùs tamen breuissimè Dico Primò, certum esse de fide, eos etiam ante Christi ascensionem vidisse Deum, iuxta illud Matth. 18. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei*, &c. quem locum benè P. Suarez vrget lib. 6. cap. 2. vbi hanc sententiam communem probat. Secundò: certum esse ex communi sensu Patrum & Theologorum, eos statim post illas breuissimas morulas Deum vidisse; quia nec per Christi merita acceperunt gratiam, nec, si accepissent, fuit in eis ratio expectandi, quæ fuit in hominibus. Cùm enim creati fuerint in cælo, non erat expediens, eos ibi detineri sine præmio.

68 *Satisfit Tertiæ difficultati ex Scriptura, Patribus & communi sensu Theologorum.*

Ad locum è D. Petro respondetur ex Gregorio Magno apud Suarez, ideò Angelos dici desiderare faciem Dei, quia sine satietate vident; & perinde continuationem appetunt, ac si tunc primò inciperent videre Deum: cùm enim in bonis humanis longa possessio soleat sæpè fastidium caussare; è contrario verò, quando post vehemens desiderium boni illud primò obtinetur, ingentem pariat voluptatem, meritò ad declarandam eius boni magnitudinem Apostolus dixit, Angelos semper desiderare eam visionem. Adde, cùm D. Petrus ea verba dixerit diu post ascensionem Christi in cælos, nimis multum & contra auctores, qui eo loco vtuntur, probare; ergo ab omnibus explicari debet. Ad Nazianzenum dicimus, illum non benè à Niceta explicari: solùm enim docuit, resurrectionem Christi Domini attulisse etiam Angelis salutem. quod non de visione beata, sed de augmento grandi beatitudinis accidentalis intelligendum est.

Explicantur menti D. Petri & Nazianzeni.

DISPVTATIO VIGESIMAPRIMA.

De beatitudine & ministeriis Angelorum respectu Dei.

MVlta quæ huc spectare videntur, communia sunt tam hominibus quam Angelis. de eis nos fusè in materia de visione Dei; ideò hîc vel prorsus omittemus, vel leuissimè insinuabimus.

SECTIO PRIMA.

Quædam certiora præmittuntur.

Suppositum primum.

PRimò supponendum, Angelos beatos esse incapaces omnis peccati & mortalis & venialis quidquid Caluinus & hæretici alij delirent, contra quos Suarez l. 6. c. 7. Probari autem veritas Catholica potest ex verbis Christi Domini Matth. 6. vbi docuit nos petere vt fiat volũtas Dei in terra sicut in cælo: si enim & Angeli peccarẽt, tunc ea petitio esset inepta. Secundò, ex aliis locis, vbi Angeli dicũtur semper facere voluntatem Dei, ipsum laudare perpetuò, &c. in Psalm. 14. 82. & alibi. Ioannes Apocal. 21. ait, in ciuitatem cælestem nihil coinquinatum intraturum, multò ergo minùs intus coinquinabitur: necessitas ea ad non peccandum

Angeli beati sunt omnes omnino peccati incapaces.

candum desumitut ex clara Dei visione, vt dicemus in materia de beatitudine.

Secundum Voluntas angelica est instructa omnibus auxiliis & virtutibus ad producendum omnes supernaturales virtutum actus, qui in eo statu fieri possunt.

Secundò supponendum est, voluntatem angelicam esse instructā omnibus auxiliis & principiis ac virtutibus necessariis ad exercendos omnes actus supernaturales vittutym, qui in eo statu fieri possunt: est enim id commune omnibus beatis tam Angelis quàm hominibus.

Tertium Angeli easdem habent dotes, quas anima beata.

Tertiò supponendum, etiam Angelos habere dotes quæ animabus tribui solent: nam dotes hæ sulùm enumerantur tres, visio Dei, fruitio Dei, comprehensio Dei: non quidem in sensu de quo agi solet, an diuinitus Deus queat à creatura comprehendi, id est adæquate videri; sed prout significat possessionem Dei, vt aiebat Paulus, *sequor autem, si quomodo comprehendam.* quomodo autem comprehensio à visione in hoc sensu distingnatut, dicam infiā in materia de beatitudine in communi. Hæc autem tria sine dubio sunt in Angelis.

a

Soluitur obiectio facta contra hanc suppositionem.

Dices communiter, Theologi negant dotea Angelis. Respondeo, hîc fieri magnam quæstionem de nomine. Dus dicitur propria sponsæ in ordine ad matrimonium: quia ergo anima significatur nomine femineo, multi videntur solùm ibi admittere speciale mattimonium, non in Angelis. quod benè Suarez reiicit: nam tunc Angeli sub nomine intelligentiæ possent dici sponsa, & animus in masculina terminatione non posset dici sponsa, nec habere dotes. quod est ridiculum. Nec potest recurri ad similitudinem in natura; nam anima & Deus minùs conueniunt quàm Angelus & Deus; neque ad hoc, quòd Angeli numquam fuere sine graria, vt alij dicunt: nam anima Chtisti numquam fuir sine illa; & tamen est perfectissimè sponsa Dei. Vnde vno verbo cooeluditur, in rigore per gratiam etiam Angelos desponsari cum Deo, & cum anima Chtisti; quatenus quodammodo fiuot vnum affectu, & communicant in bonis. quod est proprium coniugum. Sunt ergo in Angelis ea tria non solùm simplicitet, sed etiam sub denominatione dotis.

Quarta suppositio. Dotes corporales Beatorum, quia sunt Angelis essentiales, & intrinseca, non sunt propriè dotes.

Quartò supponendum, corporales dotes quæ hominibus tribuuntur, v. g. agilitatem, subtilitatem, impassibilitatem, &c. in Angelis, quia sunt eis intrinsecæ & essentiales, non habere propriam rationem doni superadditi, & consequenter nec dotis; quia dos dicitur aliquid sponsæ liberaliter ratione matrimonij donatum. Dubitat autem ibi P. Suarius, an, sicut hominis beati corpus habet donum subtilitatis & penetrabilitatis, ita etiam Angeli beati, eo ipso quòd assumant corpus, reddant illud etiam penetrabile: videtùrque in affirmatiuam sententiam propendere; ego tamen contrarium puto, quia licet corpori beato, quia & illud suo modo præmio afficitur, concedantur tales dotes; non tamen est fundamentum vllum vt concedatur id aëri, aut vento, aut terræ, eò quòd per accidens hîc & nunc sine vlla vnione per se assumantur ab Angelo beato: nam illud non est corpus quod fuit socium meriti angelici, vt proptereà debeat etiam esse quodammodò & præmij.

3

Ratio cur corpora ab Angelis assumpta non habeant dotes corporales Beatorum.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm Angelis data fuerit beatitudo propter merita ipsa posteriora beatitudine.

CONsultò non quæro, *an propter merita simul cum visione habita.* nam disput. præced. ostendi, in eis posse reperiri rationem meriti, dummodò priùs natura præcedant; dixi tamen de facto, etiam tempore ea merita præcessisse. Quæstio ergo præsens est de meritis vel tempore, vel saltem natura posterioribus ipsa visione beata. Vbi duo consideranda sunt: primum, an id potuerit fieri: secundum, an ita de facto contigerit. Rursus quæstio duplex esse potest: prima, an potuerint, vel de facto meriti sint ipsam visionem quæ præcedit: secunda, an saltem augmentum illius.

Explicatur status quæstionis.

4

Sententia quorumdam circa hanc quæstionem.

Nonnulli censent, etiamsi id naturaliter repugnet, diuinitus tamen optimè potuisse fieri, vt ipsamet beatitudo iam habita cecidisset sub merita post illam facta; quia putant principium meriti posse diuinitus cadere sub meritum: nihil enim, inquiunt, obstat, quo minùs rex præmia largiatur militibus intuitu facinorum quæ ab eis expectat perpetranda: quo etiam pacto putant, vnionem hypostaticam posse cadere sub meritum operum subsequentium eamdem vnionem. In quam sententiam etiam abiit P. Granadus: contra quem alibi fusiùs præced. tomo. Vt autem à clarioribus incipiamus.

Conclusio Prima Principium meriti non cadit sub meritum.

Dico Primò. Repugnat etiam diuinitus, vt principium meriti cadat sub meritum, quoad actionem illam primam quâ principium illud meriti producitur. Ita docui in 3. parte, agens de Christo, ita in materia de prædestinatione, & alibi, arbitrórque apud omnes eos, qui quoad vnam actionem etiam diuinitus negant posse esse mutuam caussalitatem, rem esse certissimam, & nisi mutando significationem vocis *meritum*, negari non posse. Ratio est: quia meritum in hoc differt à caussâ finali, quòd finis non existens tantùm mouet vt sit, idcóque excitat voluntatem ad electionem mediorum, quibus ipse producatur. At meritum non mouet vt sit, sed quia est: ex complacentia enim in bono opere vt existente, aut iam præuisu vt futuro, mouetur remunerans ad donandum præmium; ergo prius est videre meritum iam existens absolutè futurum, antequam sit voluntas de dando præmio: atqui etiam diuinitus repugnat, vt priùs sit futurus effectus, quàm futura est vnica & necessaria illius caussa; ergo cùm meritum sit caussa præmij, prius est futurum meritum quàm præmium, ergo repugnat, vt idem sit præmium respectu sui etiam diuinitus, quia nihil vnicè existens potest esse prius & posterius se ipso.

Meritum mouet, non vt sit quemadmodum finis, sed quia est saltem præuisum.

5

Idem non potest respectu sui esse præmium.

Confirmo. Licet datis duabus actionibus totalibus possit idem esse caussa sui ipsius: nam quatenus existens per vnam potest esse prius se ipso, vt existente per alteram, & hoc concedo libenter P. Granado, licet sciam id à multis negari. de quo in Physicis: at si per vnicam actionem tantùm res existat, repugnat in terminis eam esse caussam sui ipsius; ergo cùm meritum vt existens sit caussa moralis præmij, & quidem in genere caussæ efficientis, non verò finalis, vt dictum est; repugnabit etiam, in terminis diuinitus idem esse caussam meritoriam sui ipsius: quòd si sui ipsius non potest, à fortiori non poterit suæ caussæ, quæ prior est quàm ipse effectus; ergo opera supponentia visionem beatam vt suam caussam, non poterunt etiam diuinitus, nisi detur duplex actio totalis, esse caussa meritoria ipsius visionis.

Satisfit instantia aduersariorum.

Hinc ad exemplum principis respondetur, tunc quodammodo independenter ab ipsa remuneratione præuideri illa egregia facinora vt futura in eo milite, idcóque censeri ac si essent iam præterita, idcóque remunerari; quod potest ibi

facilè

facilè intelligi: nam cùm remuneratio illa non sit
6 principium meriti, potest rex, præscindendo ab eâ remuneratione, apprehendere vt certò futura ea facinora. quod fieri non posset, si ea remuneratio esset eorum principium; ergo principium meriti non potest cadere sub meritum.

Præmium Christi operi fuit prius tempore ipso merito.

Hinc concedo P. Granado, si videret Deus Angelum benè operantem hodie, ex vi alterius scientiæ distinctæ à visione beata, potuisse heri illi visionem beatam concedere in præmium huius operis; sicut præmium operum Christi tempore fuit prius ipso merito; quia in præuisione prius fuit meritum quàm præmium. At hoc non est ad casum præsentem: nam hîc loquimur de operibus quæ sunt dependentia ab ipsa visione beata: in talibus enim, si Deus daret visionem ob spem illorum operum per visionem faciendorum, non daret visionem in præmium, sed eam eligeret per modum medij ad ea opera, quæ tunc vt finem seu in genere caussæ finalis optabat. Dixi autem, meritum non pertinere ad hoc genus, nisi fiat quæstio de nomine, & illa ipsa expectatio vocetur remuneratio; ideò dixi suprà, nisi faciendo quæstionem de nomine, vix esse posse hîc quæstionem.

Conclusione secunda aduersarij inconsequentia arguuntur.

Dico Secundò. Si dare beatitudinem spe meritorum posteà exequendorum, sit propriè dare gloriam in præmium eorum operum; non benè dicunt aduersarij suprà, repugnare naturaliter, beatitudinem cadere sub merita, quæ post ipsam beatitudinem facta sunt: nam ille modus volendi eam dare spe futurorum, est connaturalissimus humanis regibus & aliis hominibus; & non videtur ex se aliquid includere, ratione cuius dicatur esse contra naturas rerum: vel ergo neganda est ratio omnis meriti, etiam diuinitus; vel concedenda naturaliter: atqui naturaliter non potest, ergo nec diuinitus.

7

Tertia cõcluditur, respectu quorum visio beata non repugnet essentialiter cum merito.
Probatur ratione à priori secunda eius pars.
Probatur Prima.

Tertiò dico. Visio beata respectu augmenti sui, ant respectu aliorum præmiorum, essentialiter non repugnat cum merito. In hac conuenio cum Patre Granado, & aliis suprà, contra aliquos. Et quidem respectu aliorum præmiorum patet manifestè in Christo, in quo fuit meritum infinitum, & simul visio beata perfectissima. Eius ratio à priori est, quia visio relinquit libertatem ad actiones multas bonas morales, quæ eo ipso esse possint meritoriæ. Secundò, quòd nec ad augmentum sui tollat rationem meriti, inde patet, quia ea opera in gratia habent condignitatem vt gloriam mereantur, & alioquin illud augmentum non supponitur concessum ante ea opera, benè ergo potest esse effectus illorum, ergo. Vnde minùs consequenter nonnulli ex eo principio, quòd principium meriti non cadat sub meritum, probant, augmentum gloriæ non posse cadere sub merita Beatorum. male, inquam: nam illud augmentum non est principium eius meriti, sed effectus; at vt id quod est principium vnius, sit alterius effectus, nullam vel minimam dicit repugnantiam.

Concluditur Quartò, opera in statu beatitudinis facta non esse ampliùs vllius augmẽti meritoria, ex dispositione diuina.

Dico Quartò. Ex iustissima Dei dispositione determinatum est, vt opera quæ fiunt in statu beatitudinis, non sint iam ampliùs meritoria augmenti vllius: si enim ex humanis ad diuina discurrere licet, cùm inter homines non deceat, vt, postquam rex aliquem euexit ad magnam dignitatem, propter obsequia ordinaria ab eo in eâ noua dignitate constituto facta, rursus nouam & nouam, & sic in infinitum dignitatem acquirat; sed oportet, vt ea sint per modum gratiarum actionis pro tanto beneficio accepto; eodem modo in Deo; vbi hoc vltimum de gratiarum actione locum habet: licet enim gloria immediatè 8
detur vt corona, quia tamen gratia in quâ radicatur, fuit ex liberalitate Dei, magis homo tenetur ad gratiarum actiones quàm in humanis. Et hinc probabilissimè dicitur status beatitudinis ex se, seu naturaliter repugnare merito. Cur autem in Christo Deus aliter rem disposuerit, sufficiens est ratio, necessitas redemptionis generis humani.

Necessitas redemptionis est ratio, cur in Christo Deus aliter disposuerit.
Concluditur Quintò. Primo instanti beatitudinis cessasse meritum Angelorum.

Hinc colligo & dico Quintò. Angeli nihil meruerunt ab instanti beatitudinis; nec per ministeria erga homines. hoc vltimum patet: nam alioquin altiores Angeli, qui non ministrant, essent peioris conditionis, quia non augerent suam beatitudinem. Adde, non esse maiorem rationem de eis operibus, quàm de aliis bonis & liberis communibus omnibus Beatis & Angelis. quòd verò nec per alia opera omnibus communia pateat, quia sine fundamento id diceretur; & quoad hoc non est maior ratio de Angelis quàm de hominibus; ergo vel homines etiam debebunt mereri de nouo in cælo (quod est absurdum;) vel Angeli non merentur. Deinde vniuersaliter id probatur, quia, si semel conceditur eos posse aliquando mereri, etiam merebuntur in perpetuum, & augebunt præmium in infinitum (quod est improbabile:) vel, si debet aliquis terminus assignari, non potest esse magis proportionatus, quàm si ipsummet initium beatitudinis dicatur vltimus meriti, ergo.

Ipsummet beatitudinis initium est vltimus terminus meriti tam in Angelis quàm Beatis.

9
Occurritur primæ obiectioni.

Obiicies Primò, Innocentium III. in cap. *Cùm Marthæ*. de celebrat. Missarum, vbi ait, multos non reputare absurdum, Sanctorum gloriam vsque ad iudicij diem augeri. Respondeo tamen Primò, inde solùm argui, aliquos tunc ita sensisse. Secundò dico, eos intelligendos de augmento beatitudinis accidentalis; hæc enim (vt dicam sect. 3. in fine) crescet vsque ad diem iudicij; non autem de beatitudine essentiali, de quâ præcisè hîc agimus.

Responsio quorumdam ad secundam obiectionẽ facta reiicitur.

Obiicies Secundò: Ergo Angeli valdè exiguam gloriam habebunt: habuêre enim breuissimum tempus viæ, in quo paucos admodum actus exercere potuerunt; sequereturque, omnes ferè superari à maiori parte hominum, quia hi per Sacramenta, & per actus alios sæpè repetitos, excedent gratiam Angelorum obtentam intra ictum oculi, quod sine dubio absurdum videtur. Respondetur communiter, eos vno aut altero actu totum excessum compensasse. Verùm hoc ipsum licet fortè diuinitus non repugnet, certè est valdè durum, quomodo duo actus tantum habuerint intensionem, vt excedant in numeros pene, quos in longa vita Religiosi multi & alij exercent cum magno semper conatu, addita etiam gratia quæ per Sacramenta ex opere operato conceditur; quæ proculdubio maxima est. Augetur etiam difficultas in sententia omnium eorum qui gratiam datam esse ex meritis dicunt: tunc enim ille primus actus 10
non potuit valdè esse intensus; & propterea dixi suprà, eam sententiam ex hoc capite habere aliquam difficultatem. Concedere autem, omnes Angelos à tam multis hominibus beatis superari, est valdè durum.

Obuiatur Primò ei obiectioni.
Gratia Angelis infusa fuit valdè intensa.

Respondeo Primò, in mea sententia de gratia infusa sine meritis, facilè dici Deum, qui eos ad altiorem gloriam saltem inefficaciter destinabat, dedisse illis gratis tam intensam gratiam, quæ difficulter ab hominibus acquiri posit. Secundò dico, ex meis principiis omnem conseruationem

actus cum noua libertate, augere ex integro meritum. In Angelis autem licet (vt suprà dixi) aliquamdiu debeant durare actus; toties tamen posse ab eis mutari intra ictum oculi aut vnum quadrantem, vt ex hoc capite adæquauerint multos annos hominum, qui tardissimè operantur cum noua libertate; vnde etiamsi nouum actum non elicuerint, conseruando tamen cum noua libertate antiquos, toties replicuerunt meritum, vt valdè illud auxerint. Tertiò, eos habere virtutem ad simul & semel multos actus etiam magna intensione faciendos; vnde in vnico instanti faciunt pro multis diebus nostris. Quartò, intensionem maiorem eorum, quia & fortiora auxilia habuerunt, etiam incredibiliter compensare defectum temporis. Denique Quintò, quia non est necessum ad duo aut tria temporis instantia eos alligare; sed fortè durauit eorum via vltra quadrantem; imò in quadam reuelatione B. Amadei dicitur vnus Angelus reuelasse, Angelorum viam fuisse multò longiorem quàm homines putent. Ex his omnibus capitibus simul sumptis facilè colligitur, potuisse

Obuiatur eidem Secūdò.

Celeritas Angelorū in operando adæquauit multos annos hominum, vt & maior capacitas ac intensio actuū.

Reuelatio B. Amadei de duratione Angelorum in via.

11 Angelos habere valdè magna merita. An autem ab aliquibus hominibus superentur, & qui illi, non est nostrum discernere.

SECTIO TERTIA.

Quid Angeli videant in Verbo, & an mutent visionem, vel sine mutatione illius possint videre nouas creaturas.

Sensus quæstionis explicatur.

Primis tribus cōclusionibus asseritur, Angelos per visionem beatā cognoscere mysterium SS. Trinitatis, incarnationis, & illius effectus.

Quomodo Angeli dicātur illuminati ab hominibus circa mysterium incarnationis.

IAm non ago de illuminatione extra visionem beatam, de quâ paulò pòst; sed de ipsa visione. Circa primam difficultatem dico Primò, eos videre mysterium Trinitatis. Hoc à fortiori constat ex dictis de hominibus in materia de visione. Secundò, videre etiam mysterium incarnationis: quod Suarez benè probat cap. 5. Tertiò, etiam effectum illius mysterij, redemptionem scilicet generis humani, & lapsum hominis, qui fuit occasio incarnationis; quia hæc omnia probabilissimè videntur à beatis hominibus. non est autem vlla ratio cur negentur Angelis. Confirmatur: Omnes supponunt videri à Beatis res huius vniuersi, quia id videtur pertinere ad Beati appetitum satiandum; ergo à fortiori videbunt hoc mysterium, quod inter omnia creata huius vniuersi maximè est appetibile vt videatur.

Neque obstat, quòd aliquando Patres insinuent Angelos illuminatos ab hominibus circa hoc mysterium: potest enim facilè id explicari in ordine ad aliquot circumstantias minores, quæ non necessariò fuerint ab Angelis visæ.

Angeli in Deo vident mysterium incarnationis.

12 Quartò dico, eos etiam videre mysterium Eucharistiæ, quia est inter præcipua mysteria gratiæ. Nec obest, illud non esse obiectum beatificans, prout ait Scotus: non inquam, id obstat, quia pari modo deberet inferri, in Verbo non videri vllam creaturam, quia illæ non sunt obiectum beatificans. Respondetur ergo, in Verbo videri creaturas, & alia quæ non sunt obiecta beatifica in eo sensu; quatenus verò, vt ea videantur in Verbo, augeri aut extendi debet visio circa obiectum primarium, possunt rectè dici talia obiecta beatifica.

Beata Virgo videtur etiā in Verbo.

Non videtur ab omnibus Angelis in Verbo, qui & quot sint prædestinati.

Probabiliter etiam cum Suario dico Quintò, B. Virginem, tamquam inter creaturas puras dignissimam, videri in Verbo. Sextò, videntur mysteria gratiæ & gloriæ in genere; non tamen volo dicere, videri ab omnibus Angelis in Verbo quot & qui sint prædestinati; non enim est vllum fundamentum ad id asserendum; sicut etiam est valdè dubium, quæ in particulari intra ea mysteria cognoscant. Septimò, videntur res naturales pertinentes ad hoc vniuersum. Vltimò, de die iudicij, quando ille sit futurus probabiliùs negatur videri, ob Christi testimonium. quod licet etiam Filio hominis, id est ipsi Christo, negare videatur eam scientiam, tamen, cùm Patres consentiant, Christum ibi propriè non includi; quoad Angelos verò, & ceteros Beatos, videantur relinquere testimonium in significatione, quam præ se statim fert, probabiliùs id eis negatur. Vide Suarium suprà à num. 13. non enim libenter hæreo in his quæ de diuinatione multum habent.

Non vident, quando sit futurus dies iudicij.

Ex dictis in hoc puncto oritur difficultas circa secundum, quia si aliqua sunt, quæ Beati ab initio in particulari non vident, successu tamen temporis posteà cognoscunt, debebunt ea in Verbo posteà intueri; vnde vel visio mutabitur, quod pertinet ad secundum dubium; vel sine mutatione nouas videbit creaturas, quod ad tertium pertinet. de vtroque autem fusè P. Suarez cap. 7. & 8. Ego brèuissimè, quia alibi ex parte id tetigi. 13

Concluditur Primò Eadem visio nequit, in se inuariata manens, iam hanc iam illā creaturam repræsentare.

Vt autem à certioribus incipiamus, dico Primò. Omnino repugnat, visionem beatam in se inuariatam iam hanc iam illam creaturam repræsentare, siue plures siue pauciores, siue tot numero, diuersas tamen à prioribus. Id probam fusè in libris de Anima, & nunc breuissimè sic ostendo; quia esse repræsentationem huius creaturæ, siue in Deo, vt obiecto primario, siue immediatè in ipsa creatura, vel est aliquid identificatum visioni, vel aliquid realiter superadditum. Si identificatum, repugnat id mutari ipsa visione manente, quia ex prædicatis quæ realiter sunt idem inter se, repugnat etiam diuinitus vnum separari ab alio, aut aliud de nouo aduenire; alioquin iam eo ipso vnum non esset aliud realiter: si verò dicatur ratio repræsentationis huius obiecti esse aliquid distinctum ab hac visione; tunc rogo, an id sit aliqua alia pars visionis primæ superaddita intrinsecè, an aliquid purè extrinsecum. Neutrum autem dici potest, ergo. Et quidem non esse partem visionis distinctam intrinsecè additam patet, quia tunc ea altera pars esset cognitio creaturæ, prima verò non. Et tunc conclusio haberet locum in eâ secunda cognitione, scilicet, eam entitatem, quæ est visio alicuius obiecti, non posse non esse visionem illius; licet possit coniungi aut non coniungi alicui alteri, quæ non sit visio. de quo iam non curo. 14

Vrget argumentum pro conclusione factum.

Nec item potest dici, esse aliquid extrinsecum superadditum quo compleatur; quia percipere obiectum, est aliquid intrinsecum adæquatè ipsi cognoscenti; &, vt fortiùs vrgeam de actibus liberis Dei, videtur etiam in ipso Deo (multò magis in creatura) inintelligibile, nulla nec formalitate, nec virtualitate, nec entitate intrinseca Deo superaddita, præcisè per solam extrinsecam positionem obiecti, Deum iam cognoscere obiectum quod anteà non cognoscebat: nam si anteà non dicebat Deus, *Petrus existit, aut lapis existit*, non potest sola positio lapidis id dicere; quia lapis non est cognitio, nec de se quidquam dicit aut affirmat vel iudicat; ergo repugnat, immutata penitus visione beata, in se & intrinsecè eam iam dicere, *Erit dies iudicij*; iam verò non id dicere. Ad quod argumentum reducenda sunt quæ fusè Suarius repetit eo cap. 7. Neque contra hoc potest obiici relatio similitudinis, quæ ex positio-

Reiicitur obiectio contra argumentum facta.

ne

ne termini resultat: nam ea purè est denominatio extrinseca, vt hic benè explicat Suarez; qui tamen in Metaphysica non satis se explicuit, & videtur ibi incidisse in sententiam connotantium, de quâ egi in Logica disp. 12. de relatione.
15 Neque item potest responderi, in Deo sine vlla mutatione intrinseca dari scientiam liberam, solùm ex eo quòd punatur obiectum ipsum cognoscibile: hoc, inquam, dici non potest, quia ea difficultas est summa totius Theologiæ, & vt dixi paulò antè, nullo prorsus modo explicari potest per hanc denominationem extrinsecam. vnde dixi, in eo mysterio nos plane cæcutire. Transferre autem eam difficultatem sine caussa in creatam visionem, est planè turbare Philosophiam & Theologiam confundere, & obscurare rem aliquin claram; quod alienum est ab homine docto, qui semper obscura per clariora explicare debet, non è contrario, clara per obscura.

Ex diuinis ad creata argumentum non procedit: per abscura enim clariora non sunt indaganda.

Angeli, si quid in Verbo noui vident, vel mutant visionem, vel eam intensiuè augent, vel non in Verbo vident.

Iam ergo respondendum obiectioni. Angeli vident multa de nouo in Verbo, & non mutatur in eis visio, ergo. Respondeo, ea de nouo non videri in Verbo; sed, si aliquid de nouo vident, id fieri per speciales reuelationes extra Verbum. Secundò respondeo, si in Verbo ea de nouo cognoscerentur; tunc prorsus dicendum, vel visionem beatam mutari in aliam, vel saltem præcedenti addi aliquem nouum visionis gradum, per quem repræsentetur illa noua creatura quæ antea non cognoscebatur: nam hoc possibile est saltem diuinitus; primum verò, vt dixi, est impossibile & imperceptibile.

Concluditur Secundò.

De facto non variatur in Beatis visio.

Addo, & Dico Secundò. Etsi in visione beata diuinitus sit possibilis hæc varietas, quoad intensionem aut mutationem in aliam distinctam visionem; nihilominùs tamen, ex communi Theologorum sententia, de facto nullam dari talem mutationem, vt ostendi suo loco de visione: quia
16 in præmio essentiali non est varietas, nec augmentum, vt probaui suprà; esset autem, si nouas viderent creaturas, quia illa visio tunc clarior esset & intensior. quod si augmentum nouum non admitto, multò minùs admittam diminutionem. Nec denique fit permutatio visionis in visionem, quâ aliud obiectum materiale noscat, antiquo iam ampliùs non cognito; quia id esset impertinens: ea enim quæ semel Beatis vidit in Deo, semper debet videre, ergo, &c. Neque est vlla ratio quæ talem mutationem persuadeat: nam, si expedit eos de nouo aliquid cognoscere, id (vt dixi) fieri potest per cognitionem extra verbum. quæ enim necessitas docendi ea in Verbo debere videri? maximè cum adhuc sub lite sit, & multi fortiter negent, vllam prorsus creaturam in Verbo videri.

Obiectio qua absolutè saltem satis conuincitur.

Dices, Solùm pertinent ad statum Beatorum ea quæ sunt præsentia; ergo semper debet mutari in eis visio prout obiecta ipsa ex nondum præsentibus transeunt ad rationem præsentium, & à præsentibus ad præterita. Respondeo, antecedens esse falsum, è quo sequeretur, singulis momentis debere mutari visionem; quia singulis momentis multa desinunt, & alia incipiunt. quo nihil absurdius dici poterat.

Deus determinat, quæ obiecta videnda sint in Verbo.

Dubitatur de beatitudine accidentali, an augeatur.

Dico ergo, Deum, iuxta qualitatem meritorum & status Beati, determinare quæ obiecta sint in Verbo videnda; illa autem semper ab initio videri, & in æternum videnda, cetera verò per cognitionem extra Verbum.

Vltimò tamen circa hæc dubitari potest, an saltem in beatitudine accidentali, Angeli crescant.

Beatitudo accidentalis in præsenti accipitur vt quid condistinctum à visione beata, amore Dei & fruitione, quæ sunt connexa cum beatitudine essentiali, & quodammodò eam complent: accipitur, inquam, pro cognitione aliqua extra visionem beatam, quæ possit illi afferre gaudium aliquod aut voluptatem, iuxta illud Christi Domini, *Gaudium erit in cælo super vno peccatore pœnitentiam agente*, &c. circa quod breuissimè 17

Respondetur Primò.

Post diem iudicij cessabit omne augmentum gloriæ accidentalis.

Dico Primò. Post diem iudicij cessabit omne augmentum in gloria accidentali. Patet manifestè, quia ab eo puncto nullæ erunt nouæ reuelationes quæ fiant Beatis; quæ, cùm omnia mansura sint in cælis & terris in eodem statu, non erit de quo fiat noua illuminatio. Dices Primò. Fient de aliquibus rebus pertinentibus ad possibilia purè: supponimus enim, eos non omnia noscere. Respondeo, sine fundamento fingi tales reuelationes: nam ea purè possibilia non pertinent ad eorum statum; vnde non est ratio, cur ea reuelentur successiuè temporis; si autem merita ipsorum id peterent, fuisset ab initio statim in ipso Verbo proposita.

Satisfit obiectioni primæ.

Obuiatur secundo Primò.

Dices Secundò. Non semper possunt Beati esse in actuali consideratione omnium eorum quorum habent species; ergo poterunt etiam post diem iudicij iam hoc iam illud cogitare; ergo habebunt augmentum in ea beatitudine. Respondeo negando vltimam consequentiam: nam si habebunt Angeli potestatem cogitandi de his rebus, non dicentur propriè crescere in beatitudine, ex eo quòd actu cogitent: illud enim augmentum beatitudinis vsurpatur pro noua quasi facultate cogitandi, quam antea non habebant: vel quia carebant speciebus pro illis obiectis, vel quia, licet illas habuerint, non poterant tamen eis liberè vti, ex defectu alicuius conditionis requisitæ ad cognoscendum: sicut in humanis non censetur quis crescere in scientia, dum vtitur pro suo libitu speciebus, quas antea habebat, & quibus vsus prius fuerat; sed quando de nouo potest aliquid cognoscere, quod non erat antea ei liberum noscere. 18

Occurritur Secundò eidem.

Respondeo Secundò, etiam tunc ideò eos non habituros augmentum in beatitudine, quia, si aliquid ex his quæ poterant cognoscunt de nouo, cessare deberet tunc à cognitione alia, quæ etiam eis causabat voluptatem; vnde non erit augmentum, sed cognitionum variatio.

Respondetur Tertiò.

Angeli de facto non dicuntur crescere in beatitudine.

Hinc dico Tertiò. Ob eamdem rationem etiam de facto non dicuntur crescere in beatitudine, etiamsi aliquando cognoscant quod antea non cognoscebant; si tamen poterunt pro libitu illud antea noscere. Fortasse dices, Non omnium obiectorum quæ possunt noscere æqualem parit cognitio voluptatem; si ergo iam cogitant de vno patui, vt sic dicam, momenti, postea verò de alio quod affert maiorem voluptatem, sine dubio habebunt accidentale gaudium maius, ideòque dicentur crescere in beatitudine. Respondeo, id pertinere ad quæstionem de nomine; & fortè ita contingere, vt non semper æqualiter recreentur cogitatione præcedentium. Nihilominùs tamen non dicuntur tunc crescere, quia in eorum potestate est cogitare quando illis placet de tali obiecto; & vt dixi paulò antè, potestas cogitandi quando velint, est quæ vocatur augmentum in beatitudine accidentali, non ipsa actualis cogitatio.

Quid sit augmentum beatitudinis accidentalis.

Respondetur Quartò.

Vnde dico Quartò. Vsque ad diem iudicij ferè semper nouum habebunt eiusmodi augmentum, vel quia noui homines beantur semper, de quibus antea non sciebant certò; nouo autem 19

Cognitis nouis obiectis, percipiunt Angeli nouam lætitiã.

aduueniente cælesti ciue, nouum est gaudium omnibus; vel quia de ipsis Ecclesiæ militantis successibus, de conuersione peccatorum, & de aliis diuersis rebus quas de nouo sciunt, sine dubio nouam percipiunt lætitiam.

Dubio exorto satisfit.

Rogabis autem, per quas species hæc cognoscant. Respondeo, difficultatem esse communem aliis etiam obiectis; vnde quilibet in hoc puncto discurrere debet, prout discurrit circa species ad cognitionem naturalem: nam multa ex illis obiectis sunt naturalia; v. g. præsentia noui Sancti in cælo, successus multi Ecclesiæ militantis; quoad alia verò supernaturalia, v. g.; quoad gratiam & dona quæ in eo Beato sunt, si ea cognoscunt de nouo, connaturaliùs dicitur, eos tunc accipere de nouo à Deo species per se infusas pro illorum cognitione.

Angeli accipiunt nouas species infusas, ad cognoscendum nouas gratias & dona supernaturalia.

SECTIO QVARTA.

De assistentia & ministratione Angelorum.

ANgelos quosdam esse assistentes Deo, alios verò ministrãtes, videtur certum ex Scriptura Tobiæ 12. *Ego sum Raphaël vnus ex septem qui astamus ante Dominum.* Danielis 7. *Millia millium ministrabant ei, & decies millies centena millia assistebant ei.* Pro huius autem intelligentia aduertendum est, assistere Deo, dupliciter posse vsurpari;
20 vel præcisè pro hoc, quod est intueri faciem Dei, seu Deum clarè videre: in quo sensu omnes Angeli sunt assistentes, quia omnes vident faciem Dei, qui est in cælis; non ergo in eo sensu latè vsurpatur in præsenti assistentia, sed in significatione secunda, quâ denotat specialem quasi alligationem ad assistendum Deo in cælo, per se à facie Dei non recedendo. Dico *per se*, vt abstraham à quæstione statim discutienda; an etiam assistentes aliquando, licet rariùs, inde exeant, & ad homines mittantur.

Declaratur assistentia & ministerium Angelorum.

Ministrare autem dupliciter potest accipi, vel pro ministratione purè spirituali, & intra cælum, v. g. spirituali locutione, aliis intimando ea quæ Deus vult fieri, ad modum quo consiliarij regis aut Imperatoris ipsi solent ministrare; significando aliis quid ab Imperatore decretum sit; ad hanc autem ministrationem non requiritur vllus motus localis in Angelo ministrante: nam cùm dixerimus suprà, agentes de locutione eorum, posse in distanti eos loqui, non est necessum vt moueantur loco, etiamsi Angeli, quibus significant voluntatem Dei, sint à se valde distantes. Aliud ministerium potest esse externum extra cælum per descensum ad terram, vel ad custodiendos homines, vel ad puniendos, vel ad reuelandum eis aliquid, vel quacumque alia de caussa.

Duplex est Angelorum ministerium.

Controuertitur, an Angelorum ministerium sit missio.

Est autem hîc dissensio aliqua pertinens ad puram vocem, an scilicet vtraque hæc ministratio Angelorum sit dicenda missio. ita enim D. Thomas hîc quæst. 112. art. 2. ad 1. ait enim, eo ipso quòd Angelus sit in alio per illuminationem, quâ alteri significat voluntatem Dei, ad illum mitti; ad modum quo persona diuina etiam immota localiter, eo ipso quòd specialiter per aliquem effectum sit in creatura, dicitur missa ab ea à quâ procedit de quo nos fusè egimus suo loco. Sua-
21 rius verò fusè cap. 9. conatur probare, id quidem sufficere ad missionem diuinæ personæ, quia in ea non potest esse alia missio per motum localem; in Angelis tamen, qui incapaces sunt mutationis localis, ad propriam missionem exigi indicat motum localem Angeli: vnde ministrationem primo modo acceptam distinguit à missione; secundam verò dicit esse idem cum missione: quam posteà distinguit in visibilem, quando Angelus ad alium locum missus visibilem se ostendit, vt in apparitionibus Angelorum factis hominibus; vel in effectu aliquo visibili, etiamsi ipse in sua persona non videatur: & in inuisibilem; quando nullo modo videri potest. sic frequenter mittuntur Angeli custodes, quos nec in se nec in effectu aliquo possumus videre. Verùm quis non videat hanc totam differentiam esse de solo nomine? Nos, vt omnem æquiuocationem & quæstionem de nomine vitemus, retinebimus tantùm duas illas primas voces ministrationis internæ & externæ, siue vocentur ambæ missio, siue vna tantùm ex illis.

Hoc posito, illa de re potest hîc esse difficultas, vtrùm omnes Angeli sint administratorij vtroque modo proximè explicato, an verò vno tantùm, an etiam nullo. De quâ re fusissimè disputatur à nonnullis. P. Suarez toto cap. 9. & 10 quod longissimum est, rem hanc accuratè discussit, in qua non est agendum rationibus; quia Angeli omnes ex se habent capacitatem vt ministrent, siue vt mittantur, & vt purè assistant; tota ergo res 22
pendet à voluntate Dei, qui pro suo libitu de facto determinauit, qui in ministrando officio, qui in assistendo essent impendendi. Vnde huius quæstionis decisio sola debet auctoritate decidi. Comprehendam breuissimè quæ videntur esse alicuius momenti.

Solius Dei est determinare, qui sibi assistere debeãt, & qui ministrare.

Dico ergo Primo, omnes Angelos tam Seraphinos quam inferiores esse ministrantes, vel in prima vel in secunda acceptione ministrationis: vel enim immediatè illuminantur a Deo, vt aliis etiam intiment quid Deus facere velit, & tunc ministrant primo modo: quo sensu assistentes & ministrantes Angeli idem sunt inter se. Vel exequuntur quæ à Deo per alios sibi sunt imperata, & tunc secundam exercent ministrationem; & in hoc sensu P. Molina, qui cum D. Thoma vtramque ministrationem dicit esse missionem, asseruit quæst. 112. art. 2. omnes Angelos etiam Seraphinos mitti; non tamen ideò docuit, omnes ad nos mitti extra cælum. quod ei attribuit P. Suarius cap. 9. num. 3. Iuxta hanc conclusionem sic explicatam, potest locus ille Pauli ad Hebræos 1. facilè intelligi, *Omnes sunt administratorij spiritus propter eos qui hereditatem capiunt salutis*; vt scilicet vel mediatè vel immediatè cooperentur in bonum nostrum.

Omnes Angeli, etiam Seraphini, sunt ministrantes, & assistentes, certo modo.

In hac conclusione explicata nulla est diuersitas inter Patres, nec videtur esse vlla difficultas; obiici tamen potest: Angeli assistentes sunt valdè multi, & multò plures quàm ministrantes secundo modo, iuxta sententiam D. Thomæ; ergo non omnes assistentes sunt ministrantes etiam primo modo. Patet consequentia, quia non est possibile
tot esse illuminationes, vt cuilibet ex Cherubinis, 23
Seraphinis & Thronis habuerit Deus aliquid singulare quod intimaret, & quod illi significarent inferioribus; nam pro custodibus mittendis fortè medius chorus Seraphinorum sufficiet: iuxta opinionem enim probabilem, custodes omnes sunt ex vno Infimo choro, & nullus mittitur ad duos homines; ergo Seraphini (quia in ea sententia iuxta suam perfectionem maiorem excedunt in numero Cherubinos, & hi Thronos, & sic descendendo vsque ad vltimum chorum) erunt minimùm quintuplo plures quàm Angeli; ergo media

Obiicitur, plures esse assistentes quã ministrantes secundo modo.

Seraphinorum

Seraphinorum pars sufficiet pro mittendis Angelis custodibus. Præter has autem missiones, non est possibile vt tot sint extraordinariæ adhuc decuplo aut duodecuplo plures, vt sie pro omnibus Seraphinis, Cherubinis, Thronis, & in multorum etiam sententia Dominationibus, occurrant negotia, quæ possint aliis Angelis committere, eos mittendo nomine Dei; ergo multi erunt per quos Deus nihil aliis significet.

Fortè quis responderet, aliquando per duos tresve Seraphinos significare Deum inferiori vni suam voluntatem; & sic licet sit vnus ministrans secundo modo, plures esse ministrantes primo. Hæc tamen solutio non videtur probabilis: ad quid enim duo vel tres vni alteri eamdem rem intimabunt, quasi non sufficeret vnus, vt alter se determinaret ad exequendum? Meliùs ergo respondetur, negando, non esse negotia distincta,

Satisfit obiectioni.

24 quæ sufficiant pro quolibet ex assistentibus. Ad probationem respondeo Primò, dubium esse, vtrùm iuxta suam maiorem perfectionem plures sint Seraphini. de quo fusè egi suprà, dixique ex maiori perfectione potiùs colligi, minorem esse eorum numerum; quia quod pretiosius est, rarius esse solet. Secundò, etiam est dubium, an ex solo infimo choro assignentur custodes. Tertiò, dubium est, an non successu temporis iidem custodiant diuersos homines. Denique circa vnum custodem per quadraginta, sexaginta; centum etiam, ferè mille annos, quibus olim viuebant homines, quot occurrebant diuersa quæ ei à Deo per superiores Angelos intimari possent? certè frequenter continget, vt vni custodi ad millenas reuelationes, imò incomparabiliter plures fiant. Adde etiam, circa communitates, circa Ecclesiam totam occurrere passim negotia, quæ sufficiant, vt quilibet ex assistentibus non vnam, sed multas habeat reuelationes aliis significandas. Possunt ergo omnes assistentes esse ministrantes eo modo, seu mitti inuisibiliter, iuxta D. Thomæ & Molinæ acceptionem.

Quadrã sunt hac in re dubia.

Dico secundò. Angeli aliqui sunt, qui per se & regulariter loquendo non mittuntur extra cælum, sed dicuntur assistentes Deo: hi sunt tres chori ex prima hierarchia; & supremus chorus ex secunda, id est Dominationes. Huius conclusionis vnicum ferè est fundamentum, auctoritas D. Dionysij, qui libro de Cælesti hierarch. cap. 7. & 13. id tradit, & adhæret Gregor. homil. 34. in Euang. D. Thom. quæst. 112. art. 2. & 3. & cum eo omnes ferè Scholastici. Aduertendum tamen est, Dominationes, etiam si non mittan-

Concluditur, qui regulariter semper assistant Deo.

25 tur foras, non tamen esse ex his qui assistentes dicuntur; quia sola prima hierarchia, iuxta Dionysium, immediatè accipit à Deo illuminationes, vnde tres tantùm sunt chori propriè assistentes; accipiunt ergo Dominationes mandata à tribus primis, & ipsi ea intimant aliis quinque inferioribus ordinibus, qui immediatè ea exequuntur, & mittuntur extra cælum. Vnde, vt benè notauit Suarius num. 24. minùs benè Pererius noster lib. 8. in cap. 7. Danielis, dixit, iuxta Dionysium, quatuor esse choros Angelorum assistentium: debuisset enim distinxisse inter quatuor qui non mittuntur, & inter assistentes: quatuor quidem posuit Dionysius qui non mittuntur ad externa ministeria; at vnus ex illis, quia immediatè non accipit à Deo illuminationes, non est assistens; & hic chorus est Dominationum.

Chorus Dominationum, quia non illuminatur immediatè à Deo, non est assistens.

Dico Tertiò. Incertum est, an sint plures qui ministrant, quàm qui assistunt; nam D. Gregorius lib. 17. Moral. cap. 7. plures multò dicit esse ministrantes, & consentit Rupertus lib. 1. in Daniel. cap. 13. è contrario D. Thomas plures putat esse assistentes, eò quòd quò perfectiores sunt, debent esse numero plures; sicut cælum, quia perfectius est, est etiam maius quàm corpora inferiora. In hac re dubia Primò censeo argumentum D. Thomæ nullo modo esse efficax, vt dixi suo loco; contrarium enim & ratione & experientia probari potest: experientia, quia animalia sunt corpora multò perfectiora quàm cælum, & sunt eò minora; inter terrena verò arbores sunt minùs perfectæ quàm animantia; & tamen sunt multò maiores; inter animantia homo est perfectissimum; quot tamen habet alia maioris molis se? & quoad numerum, quàm sunt plures muscæ quàm homines? leo inter bruta nobilissimus, sic & rarissimus. Vnde etiam conficitur ratio, quia lumine naturæ videtur id quod est perfectius esse solere rarius, & inde etiam pretiosius. Imò in ipsis Angelis videtur pati instantiam ea ratio D. Thomæ: nam saltem quoad numerum chororum plures sunt ministrantes quàm assistentes. Si verò ratio vniuersaliter cogeret & contentos in choris, & choros, etiam quoad numerum deberent plures esse, quò sunt perfectiores.

Refutatur argumentum D. Thomæ pro excessu assistentium factum.

multò perfectiora quàm cælum (26)

Perfectiora rariora.

Secundò censeo, cessante hoc argumento, quia chori ministrantium sunt plures, & non possumus cum fundamento minùs completos ponere inferiores choros, putarem planè probabiliorem esse sententiam Gregorij.

Chori ministrantiũ plures.

Dico quartò. Vtrùm aliqui ex assistentibus, seu ex Seraphinis, Cherubinis, &c. in propria persona mittantur extra cælum, est etiam dubium. Suarius cap. 9. num. 3. pro sententia docente, etiam omnes ad vnum aliquando mitti, citat Alensem, Scotum, Durandum, Argent. Gabrielem, Malonium, Marsilium & Molinam; hunc tamen vltimum quem vidi, dixi suprà num. 22. non benè citari. Ea sententia satis expressè traditur ab Athanasio Serm. 2. contra Arianos; clariùs autem Serm. 3. addunt etiam pro se locum illum Pauli Hebr. 1. *Omnes sunt administratorij spiritus.* Sed hunc dixi 27 suprà non benè probare administrationem externam. Pro sententia verò negante vniuersaliter vllum ex assistentibus mitti, citat idem Suarez D. Thomam, Caietanum, Ægidium, Capreolum, Richardum. Quæ sententia vnicè fundatur in auctoritate D. Dionysij suprà citati; cui Gregorius etiam suprà, si non adhæret, saltem refragari non audet.

An aliqui assistentiũ quandoque mittãtur extra cælum, controuertitur.

Dixi, rem hanc esse dubiam, quia vtraque pars nititur auctoritate non satis expressa, aut non omnino certa: nam licet Dionysius satis clarè id doceat, illius tamen sola auctoritas non dat certitudinem vni opinioni; maximè, cùm in contrarium videantur stare aliqua Scripturæ loca, quæ licet explicationem admittant aliquam, ideóque nec sufficienter reiiciant sententiam Dionysij; alioquin esset de fide contraria: sine dubio tamen sunt plus quàm sufficientia ad reddendam dubiam eam sententiam Dionysij: & cùm recurrat ad explicationem haud ita propriam, nec vllus sit Scripturæ locus in oppositum non solùm clarior, sed nec quidem obscurus; ratio item non sit vlla quæ cogat, fortè aliquis diceret probabiliorem esse priorem sententiam, vtpote quæ sinceriùs explicat loca Scripturæ. Sed age, examinemus ea loca; ne verò fastidium pariam longitudine, singularem pro ea instituo sectionem.

Probabilius est eos mitti.

SECTIO QVINTA.

Examinantur teſtimonia pro priori ſententia; & concluditur quid probabilius ſit.

SVBSECTIO PRIMA.

Tria prima loca.

28 ERuditè valdè de eâ re Suarez toto cap.10. Primò ergo obiicitur locus Iſaiæ 6. vbi cùm vidiſſet Seraphinos ſtantes ſupra ſolium Dei, ait, *vnum ex illis ad ſe volaſſe, & purgaſſe labia,* &c. Reſpondet Dionyſius, non fuiſſe illum verum Seraphinum, ſed ab officio purgandi labia ita vocatum. Hæc tamen expoſitio meritò diſplicuit Suario. Primò, quia, cùm non nominentur alibi in Scriptura Seraphini, ſi ibi non de proprio & ſpeciali choro illorum, ſed omnibus Angelis agatur, & nomen ſit commune. Vnde, quæſo, ex Scriptura accipietur aliquod vel leue fundamentum pro aſſignando eo ſpeciali choro Seraphinorum? quâ ratione etiam refelluntur illi, qui, vbi dicuntur Cherubini miſſi non proprios Cherubinos intelligunt. Secundò, reiicitur ea expoſitio, quia qui Deo aſſiſtentes & ſupra eius ſolium ſtantes viſi erant ab Iſaia, ſine dubio fuêre veri & proprij Seraphini: atqui ex illis vnus dicitur volaſſe; ergo verus Seraphinus fuit miſſus. Tertiò, quia Athanaſius, Nazianzenus, Chryſoſtomus, Theodoretus, Damaſcenus, & alij quos citat Suarius num. 6. & 7. expreſsè de propriis Seraphinis interpretantur illum locum; & inde probant dari ſupremum illum chorum.

Improbatur Prima reſpõſio Dionyſij ad Iſaia locum data.

Secunda eadem vt multi SS. Patrum contraria refutatur.

Secũda Dionyſij reſpõſio.

Secundò ergo reſpondet Dionyſius, non volaſſe ipſum Seraphinum in propria perſona; ſed miſiſſe Angelum alium ordinarium ad Iſaiam. Quam expoſitionem Suarius approbat; & in confirmationem ponderat ea verba, *& in manu eius calculus;* ait enim, fortè intelligi per manum alterum Angelum à Seraphino miſſum. Confirmat Secundò,

29 quia Propheta non dicit miſſum ad ſe Seraphinum, ſed vnum animal ſex alarum volaſſe ad ſe. Confirmat Tertiò, quia illud miniſterium non erat tanti momenti, vt Seraphinus deberet immediatè illud exercere. Verùm neque hæc explicatio, licet propter auctoritatem Dionyſij & aliorum probabilis ſit, videtur ſufficiens. Nam ſi quis diceret, *Vidi Imperatorem cum conſiliariis ſuis, & excurrit ad me vnus ex illis,* certè impropriè explicari poſſet quaſi locutus non de vero acceſſu ad ſe eius conſiliarij, ſed per mandatum, ſeu interpoſitam perſonam. Vrgeo manifeſtè: nam in eo ſenſu etiam ipſe Deus volaſſet ad Iſaiam. Probo euidenter, quia ſicut Seraphio dicitur volaſſe, quia imperio ſuo miſit alterum; ergo cùm Deus imperium illud primò & per ſe dederit, Deus dicendus erit volaſſe, non verò Seraphin. Vrgeo, quia nec Seraphin immediatè miſit, ſed per Dominationem: nam hæ vltimò intimant mandata, vt paulò antè dixi ex eodem Dionyſio, & communi ſententia. quis autem non videat, valdè alienam eſſe explicationem eius loci hanc, *Vidi vnum Seraphinum qui locutus eſt cum dominatione, qua imperauit Angelo, vt volaret ad me?* Certè ſi à tam remota intimatione propriè dicitur Seraphin volaſſe, cur non & ipſe Deus, qui ſolus propria auctoritate miſit, & à quo incepit illud imperium? Neque Suarij confirmationes ſubſiſtunt: non prima de manu, quia non dicitur volaſſe ſola manus, ſed Seraphin. Secundò, quia alioquin etiam dicere deberet, alas ſex eius Seraphini eſſe ſex Angelos; ſicut manum dicit eſſe Angelum diſtinctum. quod eſt abſurdum. quomodo enim apparuiſſet ibi Seraphinus compoſitus velut chimæra ex diuerſis Angelis? Secunda confirmatio falſum ſupponit, quia locus Iſaiæ expreſsè dicit, *Et volauit ad me vnus de Seraphin.* Non tertia, quia, licet in ſe non fuiſſet tantum illud miniſterium, hîc & nunc potuit Deus, qui ſe tanta maieſtate oſtendebat, vt eam declararet magis Prophetæ, oſtenderétque ſibi etiam ſupremos Angelos miniſtrare ad libitum; potuit, inquam, eam actionem iuſtiſſimè Seraphino imperare, maximè cùm actio illa (vt eſt teſtatus ipſe Seraphinus) ordinata fuerit ad peccati remiſſionem, & conſtituendum Iſaiam Prophetam. quod non eſt proculdubio leue, ſed maximum miniſterium.

Altera reſpõſio ad eũdem locum inſufficiens cenſetur.

Refellitur manifeſtè ea reſponſio.

Prima Suarij confirmatio refutatur.

Secunda itidem reiicitur.

Ex his colligo, locum hunc retinere ſuam maiorem probabilitatem pro ſententia priori, quia non debemus ad minùs proprias recurrere expoſitiones, niſi vehementi ratione premamur; infrà autem tangam rationem Dionyſij: quæ licet optima ſit regulariter, non tamen videtur poſſe ſufficere, vt cogamur omnes ad vnum caſus negare, & locum alioquin ex ſe valdè clarum, minùs ſuauiter explicare.

Secundus locus eſt de Cherubinis Geneſ. 3. vbi dicitur vnus conſtitutus ad cuſtodiendam viam ligni vitæ. Quem locum, reiectis aliis explicationibus metaphoricis, Suarez intelligit non de vero Cherubino, quia illud miniſterium non erat tam magnum, vt in perſona propria Cherubinus deberet ibi eſſe: ait ergo vocatum Cherubinum, vel quia habuit formam Cherubinorum, qui poſtea in arca poſiti ſunt, vel quia cuſtodiebant viam ligni ſcientiæ; Cherubini autem à plenitudine ſcientiæ dicuntur, ob quam etiam cauſſam frequentiùs omnes Angeli ſolent vocari Cherubini, & etiam Lucifer, qui à multis probabiliſſimè creditur fuiſſe Seraphinus, Cherubinus vocatur ab Ezechiele, *Tu Cherubin.* Hæc expoſitio longè eſt probabilior præcedenti, nec quod opponi poſſit alicuius momenti occurrit. Vnde locum hunc ſecundum non cenſeo ita efficacem. 30

Suarez hunc locum reddit inefficacem.

Eſt ergo tertius locus Ezechielis 10. vbi ait, *ſe vidiſſe quatuor animalia,* quæ vocat Cherubin; quæque teſtatur ſe priùs vidiſſe iuxta fluuium Chobar: circa quem locum aliqui intelligunt nomine Cherub Angelos omnes indifferenter. Verùm, iam dixi ſuprà, hac explicatione præcludi viam ad conſtituendum ordinem octauum Angelorum, quia alioquin non eſt alibi mentio de propriis Cherubinis. Ideò Suarez ait illos omnino veros fuiſſe Cherubinos, & in eâ viſione non denotari niſi præcisè eorum officium aſſiſtendi coram Deo: nam, licet dicantur ambulaſſe, non tamen propriè debet intelligi; alioquin cùm ipſe Deus dicatur etiam in curru illo vectus, ſequeretur Deum etiam mutaſſe locum. quod abſurdum eſt. Quod verò ibi dicatur quidam Angelus egreſſus, non vrget: nam ille non nominatur Cherubin, ſed vir lineis indutus, vnde, iuxta expoſitionem noſtri Prado, ille fuit vnus ex inferioribus ordinibus.

Mens Suarij de tertio loco.

Sentio cum P. Suario, ibi ſermonem eſſe de propriis Cherubinis, ſeu Angelis octaui chori. Verùm difficile mihi eſt credere, ibi non denotari aliquam miſſionem externam: nam cùm ipſe Ezechiel bis repetat eo cap. 10. eſſe ipſum animal, quod vidit iuxta fluuium Chobar, euidens eſt, ſi hîc ſunt proprij Cherubini, etiam & ibi fuiſſe: atqui ibi expreſsè erant ea animalia iuxta terram; ait enim 31

Probabilius eſt, per hunc locum miſſionem externã Cherubinorũ denotari.

enim vers.15. *Apparuit rota vna super terram iuxta animalia*: ergo extra cælos vidit animalia seu Cherubinos; & id ipsum testatur quod præmiserat, scilicet veotum turbinis venisse ab Aquilone, & ignem, ac in medio ignis fuisse ea animalia. Deinde in hoc ipso cap. 10. expressè dicit, Cherubinos & rotas super terram ambulasse: non enim eos vidit intra cælum, ergo fuit ibi missio aliqua localis extra cælos. Nec obstat quod opponit P. Suarez, etiam Deum debuisse dici motum; non, inquam, id obstat. Primò, quia multi putant ibi denotari Deum in carne humana, qui sine dubio capax est motus. Secundò, quia, licet in Deo, eò quòd omnia repleat, non possimus intelligere motum, at possumus dicere eum iam hîc iam ibi visibilem ita se demonstrasse, ac si verè moueretur: nam sicut, licet totum cælum impleat, non ostendit se Isaiæ & Ezechieli vt omnia occupantem, sed solùm vt vnum locum determinatum; ita potuit se ostendere iam hîc iam ibi, non ita vt Deus ipse moueretur, & vt imago exterior quæ Deum repræsentabat, verè ac realiter moueretur: quòd sine dubio ibi contigit; cum eâ verè autem imagine mouebantur etiam Cherubini: non enim per delegatos, sed per se ibi apparuerunt: atqui ibi fuit verus motus, debuerunt ergo Cherubini ipsi verè moueri.

Explicatur locus hic de motu Dei.

32 Cur autem Deus voluerit eos sic in terra apparere, multæ possunt adduci rationes. Vna est, quia voluit Deus in terra se ostendere; est enim reuerà etiam in terra; ad hoc autem voluit vt Cherubini etiam in terra apparerent, vt sic denotaretur Prophetæ, quomodo sibi assistant illi iidem in cælis. Secundò, vt clariùs ostenderetur Prophetæ, Cherubinos non solùm in cælis, sed etiam in terra esse Deo subiectos. Tertiò, vt, quia Deus ipse in humana carne ad terram descensurus erat, non putaretur Cherubinos non decere descensum in terram in bonum hominum: & aliæ similes congruentiæ excogitari possunt, vt voluerit Deus ipsos Cherubinos in terra apparere.

Rationes cur Cherubini ipsi in terra apparuerint.

Constet ergo, valdè probabiliter ex his duobus locis Scripturæ colligi, aliquando etiam supremos ipsos Angelos extra cælum mitti.

SVBSECTIO SECVNDA.

Alia testimonia.

Alia loca afferuntur ad probandum, etiam supremos Angelos mitti, quæ iam examinabimus: & in primis, cùm Michaël censeatur communiter supremus omnium Angelorum: ita enim Ecclesia vocat illum *cælestis exercitus principem*. & Daniel. 10. *Michaël vnus de principibus primis*. Alionde autem constet ex Scriptura, illum ad nos venisse, & Ecclesia celebret 8. Maij ipsius apparitionem in monte Gargano, infertur bene, etiam supremos Angelos aliquando mitti. Item Gabriel, qui ad nontiandum incarnationis mysterium missus, à multis censetur esse supremus, vel è supremis; de eo etiam Daniel.8.& 9. dicitur apparuisse. Denique Raphaël testatus est, se vnum esse ex septem, qui ante Deum assistunt. quod denotare videtur esse è primis septem, & tamen missus est ad Tobiam; ergo Angeli supremi etiam mittuntur ad alios.

Afferuntur loca Scripturæ pro supremorum Angelorum in terras missione.

33

Multus est circa hæc testimonia Suarez à num. 22. refertque sententiam D.Thomæ, qui Michaëlem putat esse ex ordine principatuum; aliorum etiam, qui inter Potestates eum constituunt: tertiam eorum qui dicunt, multos Angelos eodem nomine Michaëlis vocari. In quâ sententia facilè omnia conciliantur, si alius dicatur esse Michaël supremus, & qui cum Lucifero bellum gessit in cælo, & quem Ecclesia vocat primatem; alius verò, qui Danieli apparuit, & qui in Gargano se ostendit: quia verò & qui in cælo fuit dux belli, & qui in terra est dux militantis Ecclesiæ, caussam Dei agunt, meritò ambo dicuntur, *Quis sicut Deus*, id est Michaël. Adducit autem Suarez pro hac explicatione congruentiam, quòd ea munia, quæ Michaëli tribuuntur, non sunt extraordinaria; vnde non solùm per accidens, sed per se sequeretur Seraphinos mitti, si vnus idémque esset, & qui missus dicitur, & supremus omnium; quod tamen à nullo conceditur.

Suarez sententia de Michaële.

Quoad Gabrielem, ait illum non esse ex supremis, maximè cùm eo loco Danielis dicatur missus ab altero Angelo; cur autem dicat se adstare ante Dominum, statim dicetur. 34

Eiusdem de Gabriele.

Quoad Raphaëlem denique ait, à D.Thoma & aliis putari ex infimo ordine; ideò autem dici vnum è septem qui adstant ante Dominum, non quia sit ex assistentibus, de quibus nos suprà, sed quia creduntur aliqui quasi specialiter expectantes ordinationem diuinam pro extraordinariis negotiis, nullúmque habent determinatum, in quo ex proposito & per se occupentur. E quo autem ordine sint hi septem, dubium est; illud videtur certum, esse ex ministrantibus. & fortè hi sunt septem illi, de quibus Ioannes in Apoca.cap.8. *Vidi septem Angelos stantes in conspectu Dei: & data sunt illis septem tubæ.*

Raphaël in quo sit ordine apud Suarez.

Expositiones hæ quoad Gabrielem & Raphaëlem sunt sufficientes, quatenus ad loca Scripturæ attinet; quid autem simpliciter sit probabile de Gabriele, dicam statim. Quoad Michaëlem videtur mihi magna ibi induci æquiuocatio, tot Michaëles ponendo, & minùs rectè sentiri de Ecclesia, quæ valdè ambiguè locuta fuisset, si dum Michaëlem vocat *primatem cælestis exercitus*, non voluisset dicere, nisi illum esse vnius aut alterius chori principem; certè vox illa *cælestis exercitus* simpliciter posita omnes Angelos comprehendit. Quod verò dicitur, non esse magni momenti habere patrocinium totius Ecclesiæ militantis, & olim Synagogæ, gratis assumitur. Certè ea generalis assistentia. Dicam sic, vt, sicut Deus in cælo præest, ita suo modo Michaël Ecclesiæ præsit; nec ordinarium est aliis Angelis, & tes supremo etiam Seraphino dignissima. vnde etiam dignum illo est, aliquas fecisse apparitiones in ordine ad hunc finem, ergo ob sanctum Michaëlem probabiliter colligitur, Seraphinos etiam aliquando mitti.

Probabilius non esse tot Michaëles quot assignat Suarez.

35

Vltimus locus esse potest, quem suprà tetigimos è Paulo Heb.1. *Omnes sunt administratorij spiritus*: & licet quoad hæc verba fuerit ibi sufficienter explicatus; quia tamen addit Apostolus, *In ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*, adhuc videtur retinere suam vim pro prima sententia. Supponendum autem est, omnes omnino Angelos à Paulo ibi comprehensos, quia voluit illos omnino postponere Christo, quod denotant ea verba, *Tantò melior Angelis effectus, quantò differentius præ illis nomen hereditauit. Et adorent eum omnes Angeli*, &c. Negant hanc suppositionem aliqui, dicúntque, Paulum omnes quidem dicere esse administratores; at non dicere, omnes actu missos, alioquin non solùm vnus aut alter ex Seraphinis, sed omnes ad vnum mitterentur; quia ibi Paulus non dicit ex omnibus ordinibus esse

Explanatur locus S. Pauli ad Hebraeos de missione etiam supremorum.

administrantes, sed omnes absolutè : atqui nullus dicit omnes supremos mitti : ergo ibi solùm intelligitur capacitas vt mittantur, non verò quòd omnes de facto mittantur. Dura tamen hæc videtur expositio, quia τὸ *missi* actum dicit, non solam aptitudinem; alioquin è contrario ex illo loco de nullo probaretur Angelo, mitti de facto; cùm tamen omnes Doctores inde colligant aliquos saltem mitti.

Supremi Angeli nō solùm sunt natura sua missibiles, sed & actu sæpè mittuntur.

36 Secundò argumentor. Vt Angeli omnes de facto postponantur Christo, non sufficit eos esse natura sua missibiles : nam si de facto aliquis esset vnitus Deo, esset natura missibilis, & non esset inferior Christo; ergo Apostolus de actuali missione, quæ arguit actualem carentiam vnionis, locutus ibi est, non verò de sola capacitate secundùm naturam.

Improbatur sinistra quorundam super illū Pauli locum interpretatio.

Nonnulli ex parte fauent impugnatæ solutioni, quatenus putant, τὸ *omnes* non cadere supra verbum *missi* : dicunt enim, rectè posse regem, designando suos famulos, dicere, Hi omnes sunt mei ministri, quos ego mitto ad negotia; per hoc tamen non denotat vllo modo omnes de facto missos esse, sed posse mitti. Quo respondetur primæ obiectioni ex verbo *missi* à nobis paulò antè desumptæ. Ad secundam respondent, ex eo quòd dicat Apostolus, *omnes esse administratores*, colligi sufficienter, esse eos minores Christo, etiamsi actu non mittantur : nam Christus ratione personæ non potest dici administrator, etiamsi aliquando fortè ratione naturæ dicatur à Paulo *minister circumcisionis*, & ratione diuinæ personæ etiam dicatur *missus*; at eâ missione, quæ communis est Filio & Spirituisancto : ea tamen restrictio vocis *omnes* mihi non probatur : nam si quis diceret, Omnes homines sunt mortales & capaces peccati, in omni bona explicatione Latinæ linguæ τὸ *omnes* caderet etiam supra capaces peccati. Vrgeo, quando
37 dixit Apostolus, *Statutum est omnibus hominibus semel mori, & post hoc iudicium*, etiamsi non repetierit, *& post hoc omnibus iudicium*; ita tamen intelligitur, ac si id dixisset, ergo. Item si diceret quis, Omnes sunt mei famuli exercitati in bello, &c. sanè denotaret omnes ad vnum in bello fuisse. Neque videtur esse sufficiens illa alia propositio, quam hi auctores adducunt pro se : nam verbum *mitto* significat ibi actionem de præsenti, de præterito & de futuro; id est *quos soleo mittere*. Per quod non denotatur, iuxta communem omnium acceptionem, nisi quasi capacitas ad hoc vt mittantur, seu ex quibus mittere soleo : at præteritum hoc perfectum *missi* non frequentatiuum, sed absolutum, planè denotat actionem perfectam; ac propterea coniunctum cum præcedenti voce *omnes*, sensum facit vniuersalem.

τὸ missi vt accipi debeat.

Mens D. Thomæ & Molinæ.

Meliùs ergo responderi posset ex Molinæ & D.Thomæ doctrina suprà tradita, etiam assistentes Angelos per administrationem illam, quam in cælo habeant, alios illuminando, dici *missos*, etiamsi extra cælum missi non sint. de quâ vltima tantùm missione nobis hîc sermo est.

SVBSECTIO TERTIA.

Concluditur, probabiliorem esse primam sententiam.

38 EX dictis concludo, duo loca de Seraphinis & Cherubinis, item quæ de Michaële citantur, valdè fauere sententiæ Scoti, vt in decursu ostensum est; & simul responsum ad argumenta, quibus aliqui probabant, ex eis locis nimis multum inferri, scilicet ad valdè ordinaria ministeria, & satis frequenter mitti superiores Angelos; ostendi enim neutrum sequi. Ideò omninò censeo, tales etiam supremos aliquando mitti : & tandem in hanc sententiam P.Suarius inclinat, licet non ob loca Scripturæ, sed ob alias confirmationes, quæ mihi etiam valdè placent. Prima est, quia, licet sit regula generalis Dei, administrare infima per media, & media per summa (quæ est ratio aduersariorum;) non tamen possumus propterea certò affirmare, in nulla planè occasione Deum in ea regula dispensare, quin potiùs probabile est, eum sæpè dispensasse.

Probabilius est, supremos etiā aliquando mitti.

Confirmatur id Primò.

Dices, In ordine naturæ dispensat aliquando propter ordinem gratiæ, qui est superior ordine naturæ; at suprà ordinem gratiæ nullus est altior, ratione cuius debeat dispensare in eâ regula generali. Respondeo in primis, Deum sæpe facere maiora propter minorem in se finem extrinsecum; sic incarnationem voluit propter redemptionem generis humani, cùm incarnatio sit in se quid nobilius, quàm omnium hominum salus. Respondeo
39 Secundò, licet supra ordinem gratiæ non sit ordo superior, in ipso tamen gratiæ ordine esse aliqua maioris momenti quàm alia. Quod ego sic ostendo ex rebus naturalibus exemplo D. Thomæ. Ordo naturæ sine dubio non est supra ordinem naturæ; & tamen intra ipsum ordinem naturæ aliqua mutantur propter alia maiora : sic, licet sit regula generalis, vt grauia non ascendant sursum; tamen ad vitandum vacuum propter maius bonum vniuersi (ait D.Thomas) sæpè ascendere sursum grauia (& eiusmodi possent multa alia exempla afferri;) ergo pari ratione intra ipsum ordinem gratiæ possunt aliqua maioris momenti, quæ eam explicationem petant : vnde Deus singulares fauores intra ordinem gratiæ vni confert, quos non aliis. In cuius rei confirmationem possum scribere, quæ nuper accepi ex Hispania de quadam sanctissima virgine Vallisoletana, ante medium circiter annum pientissimè defuncta; cuius stupenda facta breui spero videbit orbis : hæc enim habuisse scribitur decem Angelos assistentes, præter custodem, quos ferè semper intuebatur; si ergo Deus talem ibi exceptionem fecit à regula generali, quæ cuilibet homini vnum tantùm assignat, cur non credemus, etiam alibi exceptiones aliquas fecisse? Tertiò, adde ordinem hominis Dei superiorem esse ordine gratiæ, ideóque meritò propter illum potuisse Deum dispensare in generali regula. Quare
40 probabilissimum est, Gabrielem, qui illud mysterium nuntiauit, fuisse ex supremis; item ad confortandum Christum in horto, debebat sine dubio è supremis aliquis, si non supremus omnium, mitti. Ad ministrandum item ipsi Christo post tentationem; in nocte etiam natiuitatis, ex choris supremis etiam aliquos apparuisse quasi applaudentes nouo Regi, cùm omnes illius essent famuli, expressa est sententia D.Chrysost. in Psal. 8. cum Christo etiam in die iudicij omnes descensuros, videtur extra controuersiam. Illud denique pium est credere, si (vt multi iudicant) Christus Dominus sanctissimam & dilectissimam matrem in cælum deducturus in propria persona descendit, etiam cum illo descendisse omnes Angelos, cur enim esset famulis indignum exire cum Domino?

Respondetur obiectioni contra confirmationem factā.

Exemplo demonstratur, Deum singulares fauores sæpè vni cōferre, non aliis.

Gabriel probabilissimè est vnus è supremis; vt & is qui confortauit Christum in horto.

B. Virgini in cælos emigrāti probabilius omnes cum Christo obuiam iuisse.

DISPVTATIO VIGESIMASECVNDA.

De illuminatione & custodia angelica.



IXIMVS disputatione præcedenti, aliquos esse Angelos assistentes; alios ministrantes; nunc oportet in particulari ea ministeria explicare. Reducuntur autem ad illuminationem tam passiuam à Deo, quàm actiuam erga alios, & ad custodiam hominum.

SECTIO PRIMA.

Quædam certiora circa illuminationem præmittuntur.

Angeli primæ hierarchiæ illuminant alios, nec ab iis illuminantur; secunda verò vtrūque habent, tertia solum illuminantur.

1 COmmunis doctrina Sanctorum & Theologorum ex D. Dionysio recepta, docet tres supremos choros immediatè à Deo accipere illuminationes, & eas communicare Angelis secundi ordinis; ab his autem communicari tertiis, vnde primi illuminant, & non illuminantur ab Angelis; secundi illuminant, & illuminantur, tertij illuminantur, & non illuminant; quidquid in contrarium dicat Durandus: cuius sententiam multis Patrum testimoniis reiicit Suarez cap. 11. à num. 4. Obiicit tamen pro se Durandus, Solus Deus est obiectum beatificans, ergo solus Deus immediatè illuminat. Respondetur, consequentiam esse malam, quia hîc loquimur de beatitudine accidentali: potest ergo quis accipere nouum gaudium ex noua veritate cognita, etiamsi illam mediatè solùm accipiat à Deo; hoc enim est per accidens; dummodò æquè clarè accipiatur vt potest per intermedium Angelum quàm per ipsum Deum; accipitur autem, quia & Deus & Angelus illuminans se accommodant capacitati recipientis. Displicet etiam Durandus in hoc, quòd contra Patres & Theologos, & sine vllo fundamento dicat, Deum nihil vni reuelare Angelo quod non reuelet omnibus: si enim per visionem beatam, quæ est essentiale præmium, non omnes eadem vident, cur in istis reuelationibus ordinatis ad ministerium particulare huius Angeli custodis v.g. debebit omnibus reuelari quod vni? Quæ doctrina ita intelligenda, vt etiam alicui è Thronis v.g. reuelet immediatè, quod non reuelat superioribus Seraphinis.

Reiicitur obiectio Durandi.

Refutatur quoddā illius dictum.

Hoc ergo supposito, variæ circa hanc illuminationem occurrunt difficultates, quas à sect. 2. decidemus, expeditis priùs quæ sunt certiora. Aduerto tamen, ferè in tota hac quæstione certari de nomine; misceri tamen eâ occasione aliqua de re. omnia à nobis examinanda breuiter sunt.

Quæ sint certa in hac quæstione.

2 Primò ergo certum videtur, licet non omnis locutio sit illuminatio, quia qui narrat mihi quæ ego iam scio, sine dubio mecum loquitur, non tamen dicitur me illuminare; è contrario tamen omnis illuminatio est locutio: nam nullus alteri veritatem aliquam ostendit, nisi loquendo cum illo. Adhuc tamen hîc potest quæstio de voce misceri: nam inspirationes diuinæ seu cognitiones, quas in nobis Deus excitat, possunt dici illustrationes seu illuminationes, & tamen non loquitur Deus nobiscum per illas; vnde (vt in materia de fide dixi, & infrà tangam contra nonnullos) etiamsi Deus infunderet mihi errorem, non mentiretur: quia non loqueretur mecum per eam infusionem; ergo non omnis illuminatio est locutio. Responderet quis, id esse verum de illuminatione Dei, non autem de illuminatione creaturæ; differentiam autem esse, quòd Deus potest immediatè in me excitare cognitionem non loquendo mecum; at creatura non potest. Sed contrà, quia creatura loquendo, non aliter me illuminat (ago iam inter homines) quàm proponendo verba quæ sunt signa exteriora, quibus producuntur species in me, per quas ego tandem intelligo; nec requiritur, vt immediatè ipse loquens cognitionem in me causset seu excitet: atqui si in pictura v.g. ego ostenderem rem illam quam verbis alius diceret, eodem modo excitarem ego species, & illuminarem videntem, quo alter loquens audientem; & tamen non loqueret cum illo; ergo potest etiam in creatis illuminatio consistere sine loquela. 3 Respondeo, obiectionem manifestè conuincere, non omnem illuminationem simpliciter loquendo requirere locutionem; at respectu Angelorum, de quibus hîc loquimur, id videtur omnino necessarium: nam Angeli non possunt esse caussa specierum in aliis Angelis, nisi per locutionem; non loquor iam in ordine ad cognitionem sui, quia ad hanc accedendo, ad alios localiter potest illos determinare ad cognitionem sui, ergo debet omnis illuminatio esse locutio.

Omnis illuminatio angelica est locutio, non vicissim, secùs verò diuina aut humana.

Deus potest illuminare nō loquendo.

Idem possumus nos.

Secundò videtur certum, ex parte obiecti requiri, vt illuminatio sit de re ita se habente, seu, vt sit vera; alioquin non illuminatio, sed excæcatio potiùs erit. Tertiò, vt sit de obiecto priùs non cognito, vt paulò ante insinuauimus. Quartò, videtur ex communi sententia simplex narratio facti alicuius non esse illuminatio: non enim si quis referat alteri homicidium, quod narrans ipse immediatè antè vidit in foro, dicitur illuminare alterum; idem est, si ei dicat suos actus secretos, &c. Hîc autem occurrit quæstio de voce, qualis ea veritas debeat esse, vt manifestatio illius dicatur illuminatio. Quidquid tamen aliqui dicant, videtur etiam Quintò certum, non esse necessarium vt sit supernaturalis, sed tam de naturali quàm de supernaturali esse posse illuminationem. Item, non sufficere ad distinguendam illuminationem à simplici locutione, quòd obiectum illius sit quid supernaturale. 4 Hoc vltimum patet: si enim proponam alteri meos actus supernaturales, aut miraculum quod ille ignorabat, non ideò dicor illuminare illum; quod verò non requiritur vt obiectum sit supernaturale, docet D. Thomas, Aureolus, Suarez & alij. Aliqui id probant, quia, si quis reuelet alteri peccatum futurum, dicetur illum illuminare; & tamen peccatum naturale quid est. Ego tamen non video, quomodo hæc reuelatio dicatur ab his auctoribus illuminatio, cùm paulò antè dixissent, narrationem actus secreti non esse illuminationem. quod non magis habet peccatum futurum quàm præsens secretum. Vtrumque enim ab altera creatura non est cognoscibile. Meliùs ergo probatur, quia

Illuminationem necessum est esse veram, & de obiecto priùs non cognito.

Simplex facti narratio, aut secreti sui reuelatio, non est illuminatio.

Illuminatio tam est de obiectis naturalibus quàm supernaturalibus.

Reuelatio peccati non magis est illuminatio quàm secreti.

quia ille qui naturalibus ſcientiis perficitur, meritò dicitur habere illuminatum intellectum; maximè autem ſi ea illuminatio fiat modo miraculoſo. quid enim frequentius quàm dicere, Deum illuminaſſe intellectum Salomonis? quod etiam in ordine ad obiecta naturalia meritò intelligimus factum.

Salomonis intellectus fuit illuminatus etiam quoad naturalia.

SECTIO SECVNDA.

Difficultatis nodus, & quomodo ab aliquibus ſoluatur.

Excutitur, in quo differat locutio inferioris Angeli ab illuminatione ſuperioris.

CVm, quæ præcedenti ſect. diximus, videantur certa; illud difficile viſum eſt auctoribus, in quo differat locutio, quâ Angelus inferior verbi gratia, dicit ſuperiori ſe habere talem actum ab illuminatione, cùm omnes communiter ſupponant, eam non eſſe illuminationem; alioquin inferior illuminaret etiam ſuperiorem. quod negatur ab omnibus. Proponam prius varios modos, quibus ſolet communiter reſponderi, quid tandem in hac quæſtione probabilius ſit, ſubiungam. Primò quidam dicunt, veritatem de quâ eſt illuminatio, debere eſſe perficientem intellectum; quod locutio non requirit. Vnde ait Tannerus dub. 4. quæſt. 4. dæmones non illuminari, etiamſi nouam aliquam veritatem ſupernaturalem cognoſcant: nam per eâm deturpantur potiùs quàm perficiantur. Verùm hîc magnus fit abuſus nominis: nam omnis veritatis cognitio perficit intellectum. quod enim Scotus apud Suarium num. 9. ait, veritatem debere eſſe de re alicuius momenti & ſingulari, vt perficiat, eſt arbitrarium: nam, ſicut ſe habet magis ad magis, ita ſimpliciter ad ſimpliciter; ergo, ſi ſingularis & magna aliqua veritas valdè & ſingulariter perficit intellectum; omnis veritas aliquo modo perficiet, licet minùs quàm altera maior. Quod verò de dæmonibus dicitur, eſt difficilius: nam ſine dubio perfectio magna eſt intellectus eorum, quòd habeant ſcientias naturales exactiſſimas, etiamſi eis fortè abutatur illorum voluntas. Eodem modo intellectus noſter perficitur per omnem cognitionem, licet voluntas inde occaſionem noui peccati accipiat, aut licet triſtetur ſe habere talem cognitionem. Alij Secundò dicunt, illuminationem debere fieri modo accommodato, vt alter percipiat. Verùm hæc conditio communis eſt omni locutioni propriæ: ſi enim non fiat modo quo ab audiente poſſit intelligi, non poterit dici locutio; ergo per hanc limitationem non explicatur, in quo ſit differentia locutionis illuminatiuæ à non illuminatiua. Tertiò, Diuus Thomas quæſt. 107. art. 2. valdè in hac re obſcurè loquitur; & in primis videtur relabi in ſententiam primam, quòd non omnis veritatis cognitio ſit perfectio: ait enim, non perfici per hoc quòd tu dicas mihi, *Hoc ego volo addiſcere, vel illud*; ſed per hoc quòd rei veritas habet: vtputa ſi dicas illi, *Mundus creatus eſt à Deo*, vel, *Homo eſt animal rationale*; vnde res illa, prout pendet à Deo (qui eſt prima regula veritatis) erit materia illuminationis, non autem prout pendet à voluntate creata, quæ non eſt regula veritatis. Hæc Diuus Thomas. circa quæ fusè diſcurrit Suarez. Ego hæc video in eâ doctrina difficilia. Primum, quòd dicat, non omnem cognitionem veritatis perficere intellectum. quod paulò antè reieci. Secundum, quòd dicat, non eſſe materiam illuminationis, nec perfici intellectum per hoc, quòd ego ſciam quid alter velit aut faciat; cùm tamen de factis aliorum maximè futuris & ſecretis ſint ordinariæ illuminationes ſuperiorum Angelorum reſpectu inferiorum. Tertiò videntur implicari termini, dùm dicit, Non me perficit *ſcire quid tu velis*, ſed *quod veritas rei habeat*: nam ſi ego ita volo, ſine dubio rei veritas habet, me velle; & non eſt magis verus actus quo ego dico, *Ego amo Deum*, ſi illum amem; quàm quo dico, *Mundus eſt productus à Deo*, vt dixi, agens de veritate. Et ratio eſt, quia veritas etiam reperitur circa affirmationem cuiuſcumque rei exiſtentis. Quartum eſt valdè difficile, 7
quo modo debeat illuminatio eſſe de re vt à Deo pendente: ſi enim dicat, non eſſe illuminationem, niſi de ſolis rebus quæ à ſolo Deo producuntur; tunc falſum videtur: nam alioquin valdè limitata eſſet materia illuminationis, & nihil de his quæ in Eccleſia fiunt, aut futura ſunt, quia pendent etiam ab hominibus, eſſet materia illuminationis; ſi verò dicat, rem illam debere eſſe reuelatam à Deo, vt quid ponit exemplum in hac veritate, *Homo eſt animal rationale?* Adde, cùm etiam à Deo poſſit reuelari, quid ego volo, etiam poterit eſſe materia illuminationis, *quid ego facio, vel quid ille.*

5

Refellitur quorumdam circa hanc ſententia.

Omnis cognitio perficit intellectum.

Reiicitur ſecunda quorumdam circa hanc explicatio.

D. Thomas obſcurè de eâ loquitur.

6

Improbatur ſententia D. Thomæ quatuor ex capitibus.

SECTIO TERTIA.

Sententia Patris Suarez.

QVartò, P. Suarez has conditiones requirit ad illuminationem angelicam à num. 16. ex parte obiecti, de quo eſt illuminatio, vt ſit materia contingens & exiſtens, ſiue præterita ſiue futura, ſiue actus interior ſiue exterior: nam de veritatibus neceſſariis tam pertinentibus ad naturam quàm ad ordinem gratiæ omnes ſancti Angeli, de quibus præcisè hîc eſt ſermo, habent ex ſe notitiam. Quoad contingentia verò oportet maximè conſiderare differentiam inter ea tria tempora: maximè enim futura, quia naturaliter non poſſunt cognoſci, materia ſunt illuminationis; præſentia verò, ſi occulta ſint, vt ſunt omnes actus interni, etiam ſunt materia illuminationis; ſi verò ſint res externæ, vt actiones noſtræ exteriores, &c. non videntur eſſe materia illuminationis; quia quilibet Angelus habet ſpecies vt eas poſſit cognoſcere; præterita verò, quia, vt ſuprà vidimus, arbitratur Suarez, ea non poſſe cognoſci, ſi quando extiterunt, non fuêre cognita, opinatur etiam eſſe illuminationis materiam, ſi Angelus ea non nouit quando extitêre. Hæc ex parte materiæ. Ratione verò modi cognoſcendi 8
ait requiri, vt cognitio ſit certa, imò aliquo modo euidens: nam in ſanctis Angelis non poteſt eſſe iudicium niſi certum, quia non ſe exponunt fallibilitati. Secundò, quia illuminatio ſimpliciter perficit intellectum, non autem ſimpliciter perficit, niſi ſit cognitio certa. Et in hoc ſenſu explicat eos, qui dicunt, illuminationem eſſe debere de veritate perficiente.

Conditiones Suarez pro illuminatione angelica ex parte materia ſe tenentes.

Conditio tenens ſe ex parte modi eſt certitudo.

Verùm in hac conditione multum miſcetur de nomine: rogo enim, quid eſt, non perfici ſimpliciter per cognitionem incertam? ſi dicas, quòd non tam perficiatur intellectus per cognitionem incertam quàm per certam & euidentem, hoc libenter admitto; at id non eſt ad rem: nam etiam per alias cognitiones à viſione beatâ non tam perficitur intellectus quàm per viſionem beatam, & tamen ſimpliciter perficitur per alias; ergo, etiamſi non tantùm perficiatur per cognitionem incertam

Examinatur hæc conditio.

incertam quàm per certam; simpliciter tamen per eá perficietur: aliud enim est, non tam perfici, aliud verò, simpliciter non perfici. Si verò dicat, non solùm respectiuè, sed absolutè & realiter cognitionem probabilem non esse perfectionem, falsum omnino est; quia, licet non sit nimis magná perfectio, absolutè est magna perfectio intellectus formare iudicia probabilia de multis obiectis. Et certè cùm scientia humana maiori ex parte cognitionibus probabilibus constet, negaretur simpliciter, nos perfici per scientiam in ea sententia. quod falsum est. Constet ergo, per eam conditionem nihil penitus declarari.

Etiam probabilis cognitio perficit intellectum.

9 Tertiò requirit, vt illuminatio sit supernaturalis; id enim supponunt Dionysius, D. Thomas, & alij, qui dicunt, debere esse de rebus supernaturalibus, probátque, quia cognitio euidens naturaliter potest ab Angelo proprijs viribus haberi; ergo non indiget illuminatione pro illa. Probat deinde inductione, quia, si materia illuminationis sit res futura, non potest cognosci certò, nisi ex Dei reuelatione; si verò sint res præsentes externæ, sine illuminatione cognoscuntur; si verò sint actus alieni occulti, vt eos cognoscat sine consensu habentis, necessum erit vt à Deo reuelentur; ab ipso autem eos habente, per locutionem sine vlla illuminatione cognosci possunt. & eodem modo de præteritis, proportione seruata, discurrit.

Idem, nisus auctoritate Dionysij & D. Thomæ, vult eam debere esse supernaturalem.

Hæc etiam conditio displicet: nam in eius probatione iam supponit Suarez, manifestationem proprij actus ab Angelo superiore non esse illuminationem. quod tamen est sub lite, & debuisset aliunde decidi. Secundò, quia minùs benè dicit, Angelum habere à se virtutem, vt omnes veritates naturales cognoscat: nam actus alienos non potest cognoscere, & de illis habere potest certitudinem perficientem intellectum; quia tam perficit scire occulta illius præsentia; quam futura aut præterita, quando non fuere cognita dum extiterunt, quæ vt sic sunt materia illuminationis in sententia ipsius. Minùs item benè dicit, D. Thomam esse in contraria sententia: nam, vt suprà vidimus, expresè posuit D. Thomas exemplum
10 in hac veritate, *Homo est animal*, quæ naturaliter cognosci potest: & tamen dixit esse materiam illuminationis, nihil dicendo de reuelatione Dei. Tertiò displicet, quia ipsemet Suarez cap.14.n.8. videtur expresè asserere, ad illuminationem non requiri eam supernaturalitatem.

Tres rationes huic conditioni reclamant.

Quartò ex parte modi requirit: vt ea veritas proponatur congruenter ad capacitatem recipientis, vt Angelus illuminans tamquam magister se accommodet ad captum discipuli. Pro quo & hîc & in seqq. capitibus multus est Suarius, vt ostendat ex D.Dionysio quomodo Angelus superior id quod cognoscit vnico conceptu, debeat diuidere in multos, vt inferior id possit percipere. Fateor hanc conditionem non solùm à Suario, sed ab omnibus fere tradi; quid autem de ea sententia dicendum, sit, iam dico.

Conditio alia ex parte modi ab eo requisita.

Arbitror ergo in præsenti, valdè diuinari circa modum cognoscendi Angelorum. Primò, cùm in omnium ferè sententia illuminatio vera sit, si superior Angelus alteri inferiori reuelet peccatum Petri futurum; sane non capio, quid in hac cognitione sit difficultatis, vt Angelus superior debeat tot facere diuisiones, & laborare vt magister pro captu discipuli: aut cur vnico actu ex euidentia in attestante non poterit inferior illud peccatum futurum cognoscere? iam non curo, an sit in entitate ille actus minùs perfectus quàm Angeli superioris: solùm enim agimus nunc de diuisibilitate illius veritatis in multos actus; certè, si mihi, etsi stupido, Angelus diceret, Deus ostendit
mihi peccatum Petri eras futurum, sine pluribus diuisionibus vno actu id cognoscerem. Nec sufficit dicere, debere proponi alia motiua & rationes ad id credendum; gratis enim id dicitur, quia sola reuelatio illius peccati est illuminatio. Deinde, quia etiamsi aliæ rationes requirerentur, diximus suprà, etiam infimum Angelum posse multa vnico actu cognoscere: vnde ergo noscimus tot fuisse proposita motiua à superiore Angelo, vt vno actu ab inferiori capi non potuerint? 11

Valdè diuinatur circa modum cognoscendi Angelorum.

Ref. ?itur ea conditio.

Porrò in hac diuisione valdè diuinari, euidenter probo ex dictis à me in 1. tomo; quæ & suprà insinuaui: non enim est certum, Angelum quò in natura perfectior est, eò perfectiores posse efficere cognitiones: nam maior perfectio potest in aliis prædicatis consistere. Vt enim vna res sit altera simpliciter perfectior, sufficit, si vel in vnico prædicato illam excedat, licet in aliis sit æqualis: si enim daremus duos Angelos, qui æqualem omnino haberent vim efficiendi intellectionem, vel (vt tollatur omnis æquiuocatio, nec dicas contradictoria à me inuolui) qui non possent nisi æquales cognitiones elicere: vnus autem esset maioris loci capax, & velocior altero, nónne eo ipso iste simpliciter esset perfectior? absque dubio. quid si vnus non esset motiuus alterius Angeli, alter verò sic; ergo ex eo quòd Angeli sint inæquales in se, non infertur vllo modo ea inæqualitas in cognitionibus, seu modo cognoscendi. Adde; esto vnus possit efficere nobiliorem cognitionem altero, vnde constat etiam esse superiorem, in eo quòd per pauciores actus cognoscat, nónne, licet quilibet vnico cognosceret, posset vnus actus esse nobilior altero? Tertiò, esto in multis casibus possit per pauciores, vnde infertur in omni-
bus? Denique vt appareat aliquid in hoc subesse 12
de diuinatione, argumentor sic: Non constat certò Angelos esse specie diuersos, vt diximus suprà. Corruit ergo tota doctrina, quæ vnicè in specierum diuersitate fundabatur. Nam, licet omnino concedamus eam hierarchicam distributionem & illuminationem per intermedios Angelos; si tamen non est inæqualitas specifica, cessat omnis ea accommodatio pro captu audientis, cùm natura sua sint inæquales. Nec potest dici, eos etiam tunc habituros inæquales habitus supernaturales cognoscitiuos, & ratione illorum posse requiri eam accommodationem: hoc, inquam, dici non potest: nam ea diuersitas tunc solùm erit in maiori aut minori intensione gratiæ & habituum: ea autem maior intensio per accidens se habebit in ordine ad intelligendum vno vel duobus actibus.

Angeli natura sua perfectiores fortè non producunt perfectiores cognitiones. Varij excessus angelici in perfectione afferuntur, quibus infringitur vltima Suarez conditio.

Idem amplius vrgetur.

Vltimò debeo notare defectum aliquem consequentiæ valdè hîc communem; cùm enim omnes ferè Theologi, dum agunt de visione beata, vtrùm Angelus perfectior eliciat cognitioné perfectiorem, dicant, non elicere; quia intellectus concurrunt vt eleuati, & secundùm potentiam obedientialem, in quá sunt æquales; in præsenti tamen dicunt, eas auditiones illuminationum esse imperfectiores in imperfectiori Angelo; totam autem eam differentiam reducunt ad solam inæqualitatem in natura, cùm tamen maior pars horum Doctorum dicat, eas cognitiones quæ fiunt per illuminationem esse supernaturales: vnde concluditur contra illos, ergo inæqualitas naturalis intelle-
ctus conducit ad inæqualitatem cognitionis etiam 13
supernaturalis,

Arguuntur inconsequentia plerique Theologorū.

ſopernaturalis, licet ad eam concurrant per potentiam obedientialem & eleuati; qnid iam ergo dicetur ab his, ne etiam viſio beata fiat nobilior à nobiliori intellectu?

SECTIO QVARTA.

Quid Angelus illuminans agat in illuminato.

Varia circa eam vltimam conditionem auctorum ſententia.

VT conditionem præcedenti ſect. refutatam aliqui defenderent, in diuerſas abiere ſententias, circa modum quo Angelus illuminaus docere debet inferiorem minùs ex ſe capacem ad intelligendum, quâ varietate rem hanc, quæ ad ſolum modum loquendi pertinet (vt dixi) difficilem vel reddiderunt vel reputarunt; non eſt animus hîc vel vnicum verbum repetere circa opinionem de locutione angelica. quas iterùm Suarez cap. 3. examinat: ſatis enim nos ſuprà de illis; & hîc ſine dubio quilibet debet diſcurrere ſupponendo ſua principia de locutione. veniamus ergo ad proprias huius loci.

Prima Hernæi, aſſerentis in Angelo inferiori produci lumen intellectuale, reiicitur à Suario.

Inter quas prima eſt Hernæi apud Suarium ſuprà num. 14. aientis Angelum ſuperiorem, vt inferior poſſit percipere rem de quâ illuminatur, producere in eo lumen quoddam intellectuale, quo inferior confortatur ad intelligendum. Hæc ſententia reiicitur à Durando & Suario ſuprà, quia lumen illud non eſt intellectus ipſe; hic enim vel non diſtinguitur à ſubſtantia Angeli, vel producitur à creaure. Adde, ante omnem illuminationem Angelos inferiores cognoſcere alia ſaltem
14 obiecta; ergo habent intellectum antequam à ſuperiori illuminentur. Nec poteſt eſſe maior intenſio intellectus, quia hic non intenditur; ſi autem intenderetur, id deberet fieri ab eo qui primò producit intellectum. nec poteſt illud lumen eſſe habitus naturalis: nam vel non dantur diſtincti à ſpeciebus, vel hi acquiruntur exercitio actuum. Sed neque poteſt eſſe lumen ſupernaturale, quia hoc à ſolo Deo infunditur, non ab altero Angelo.

Omnia principia ſupernaturalia Angelis infuſa ſunt in prima ſanctificatione.

Dices, Angelus illuminans eleuatur diuinitus, vt ad eam infuſionem luminis concurrat. Sed contrà, quia, licet hoc diuinitus poſſit fieri, ſine fundamento tamen dicitur factum. Adde, de facto omnia principia ſupernaturalia (exceptis ſpeciebus, de quibus iam non ago) ſimul infuſa Angelis vel in prima ſanctificatione, vel quando ad viſionem eleuati ſunt. His argumentis poſſet reſponderi, illud lumen eſſe ſpecies ipſas; verùm hæc eſt ſententia alia, quàm Suarius defendit iuxta ſua principia de locutione, de quâ iam nihil ago, quia ſatis ſuprà.

Secunda Capreoli ſola ferè voce diſcrepat à priori.

Secunda ſententia eſt Capreoli apud Suarium num. 17. vix autem videtur eſſe diuerſa à ſententia Hernæi; niſi quòd Capreulus eam qualitatem productam ab illuminante in illuminato, dicit eſſe participationem ſui luminis, & inſtrumentariè concurrere. Vnde cùm varietas ſit in voce, vt quòd vnus dicit lumen, alter dicat participationem; eodem argumento quo præcedens impugnari debet, nec opus eſt verbum repetere.

Examinatur Tertia D. Thomæ.

Tertia ſententia eſſe poteſt D. Thomæ q. 105.
15 art. 1. vbi ait, ſicut minùs calidum ex coniunctione cum calidiori redditur fortius; ita ex conuerſione Angeli ſuperioris ad inferiorem, confortari eum inferiorem ad cognoſcẽdam rem de quâ eſt illuminatio. Quæ ſententia tripliciter poteſt intelligi: vel vt ex ſola propinquitate locali aut voluntate Angeli ſuperioris, nulla re in inferiori producta, inferior fiat potentior; hoc autem videtur planè impoſſibile, quia, ſi inferior eſt in ſe immutatus, tam parum ex ſe poterit quàm anteà. Secundo modo, vt ſuperior ſimul cum inferiori coëfficiat actum, & ſic eum confortet: at hoc non debet concedi, quia vnus Angelus eſt productiuus immediatè intellectionis in intellectu alieno, maximè, ſi demus illuminationem fieri in diſtanti. Tertius ergo ſenſus eſſe poteſt, vt ſuperior Angelus per conuerſionem ad inferiorem producat in eo aliquam qualitatem, quâ inferior confortetur: at recidit in ſententias ſuprà refutatas. Video à Suario explicari D. Thomam pro ſua ſententia de productione ſpeciei in inferiori per eam illuminationem; non poſſum tamen mihi perſuadere, D. Thomam id voluiſſe: nam ſi de ſpeciei productione cogitaſſet, tunc clarè dixiſſet, id fieri per productionem ſpeciei: cùm enim tam ſcholaſticè ſanctus Doctor ageret, & nomen ſpeciei impreſſæ ipſi eſſet ita familiare & clarum; quis perſuadebit ſibi, eum intellexiſſe ibi ſpeciem impreſſam, & tamen eam tam obſcuris terminis declaraſſe? Secundò, D. Thomas (vt alibi vidimus) 56
negat ſpecies in Angelis produci à creatura, omnéſque cenſet eſſe per ſe infuſas; quomodo ergo hîc ad eam productionem ſpeciei recurriſſet? ideò fateor me non benè intelligere, quid voluerit ſanctus Doctor per eam confortationem innuere.

Non fauet Suario D. Thomas.

Quarta Richardi & Henrici refutatur.

Quarta ſententia docet, Angelum ſuperiorem producere in inferiori diſpoſitionem quamdam, quâ poſita, inferior recipit à Deo lumen, vt cognoſcat rem de quâ illuminatur. Pro ea citat Suar. num. 22. Richardum & Henricum. Benè autem refutat ibi quatuor explicationes Henrici: vna eſt quòd ſuperior confortet inferiorem, remouendo prohibens ad intelligendum: at id eſt impoſſibile, quia Angelus inferior nullam habet qualitatem poſitiuam contrariam repugnantem ei illuminationi; ergo non eſt poſſibile ibi remouere obicem. Si autem loquatur de obice negatiuo in carentia cognitionis, tunc videtur idem dicere per idem quia carentia formaliter tollitur per ipſam cognitionem, non ante cognitionem. Secunda explicatio eſt, vt producat in altero aliquod lumen; ſed hæc relabitur in primas duas ſententias ſuprà iam impugnatas. Tertia, proponendo aliquid participans lucem; verùm inexplicabile eſt quid ſit *ea propoſitio*, & quod ſit illud *participans lucem*, aut quæ illa *lux participata*. Vrgeo. Angelica propoſitio ſolùm poteſt eſſe per locutionem, at locutio nihil aliud producit quàm ſpecies, ergo. Quarta eſt, vt aliquam diſpoſitionem producat. Verùm ea diſpoſitio debet eſſe aliqua qualitas, & ſic relabitur in primas ſententias. Ecce quàm malè Henricus cum ſuis omnibus explicationibus ſubſiſtat.

Poſtrema Suarez accuratiùs examinatur.

Vltima ergo ſententia ſit P. Suarij, qui, cùm 57
ſupponat locutionem fieri per impreſſionem ſpeciei, defendit hîc conſequenter, nihil aliud produci ab illuminante quam ſpeciem ſui actus, quâ illuminatus cognoſcit eum actum, & in eo obiectum illius. In qua doctrina, quia conſequens eſt ad ea quæ docuit de locutione, nihil habeo quod dicam; quia verò poterat ei obiici, ſæpè illuminationem fieri de his quæ videntur in Verbo, ſeu per viſionem beatam, eius autem viſionis ſpecies quidditatiua non videtur poſſe in altero Angelo produci. Reſpondet Primò, illuminationes etiam poſſe fieri de his quæ beatus ſcit aliunde,

non

non per viſionem beatam, quod confirmat auctoritate D. Dionyſij lib. de Cæleſti hierarch. cap. 10. 13 & 15. vbi maxime videtur ſupponere eiuſmodi illuminationes eſſe de reuelationibus de nouo acceptis extra viſionem beatam. Quam doctrinam omnino cenſeo veram, & iuxta eam facilè reſpondet Suarez difficultati propoſitæ: addit autem (quod etiam ego verum iudico) poſſe Angelos ſuperiores illuminare inferiores de his quæ per viſionem beatam ipſi ſoli vident (nam ſi ea videantur etiam ab inferioribus, iam non eſt locus vt de illis illuminentur: nemo enim illuminatur de his quæ ipſe ſcit) in eo autem caſu reſpondet, neceſſariò ipſum Beatum debere habere alium conceptum extra viſionem beatam, qua illud obiectum cognoſcat, vt ſic poſſit producere ſpecies eius actus particularis in altero Angelo.

Explicat ſe Suarez. Angeli ſuperiores poſſunt illuminare inferiores de his quæ vident in Deo.

18 Quòd ſi obiicias, Deus immediate reuelat quæ in ſe videt ſine nouo actu, quo eadem in proprio genere cognoſcat. Item Chriſtus Dominus poteſt immediate ſine noua cognitione loqui de his quæ in Verbo videt. Reſpondet negando conſequentiam: nam Deus pro ſua naturali omnipotentia poteſt producere inadæquatam ſpeciem, quæ ſolùm repræſentet id quod reuelet; & Chriſtus, quia loquitur per verba externa, poteſt etiam non reuelando viſionem, reuelare aliquid de his quæ per viſionem videt: at Angelus, quia non producit ſpeciem, niſi per actum, debet neceſſariò habere actum proportionatum ad illud munus; non eſt autem alius, niſi qui ſit particularis cognitio eius obiecti: nam ipſa viſio, ſi productura eſſet ſpeciem ſui, produceret de omnibus obiectis quæ cognoſcit.

Obuiat obiectioni.

Addit, hanc cognitionem eſſe ſupernaturalem, & ſupernaturalem ſui ſpeciem producere in Angelo. in quo non cenſet vllum eſſe inconueniens. Quòd ſi alicui id durum videatur, reſpondet, poſſe per actum naturalem fieri eam illuminationem, licet præceſſerit actus ſupernaturalis. Duo diſplicent in hac ſententia (omitto iam quod ſupponit de locutione.) Primum eſt, quòd requirat eam diuiſionem conceptus, ad hoc vt Angelus illuminet inferiorem. de quo ſuprà dixi multa.

Refellitur eius opinio duabus ex cauſis. Malè requiritur diuiſio conceptus ad loquendum.

19 Secundum eſt, quòd videatur contraria docere: vel enim ſupponitur (vt ſatis inſinuat in ratione dubitandi num. 1. propoſita, cui quoad hoc punctum non reſpondet) omnes Angelos ab initio beatitudinis habere etiam ſpecies iuditas de viſionibus & gratia aliorum, vel non. Si primum, euidenter ſequitur, illuminationem non poſſe eſſe de his quæ in Verbo videt: nam eorum omnium iam habent Angeli inferiores ſpecies, quatenus ſupponuntur habere ſpecies de viſione ipſa beatâ, in qua cognoſcunt vt in medio ea quæ alij Angeli in Verbo per eam vident formaliter, & tunc fruſtrà erit ille actus magis limitatus, qui producat ſpeciem ſui in inferiori, cùm iam ſupponatur producta ſpecies de tota viſione beata; ſi verò non ſupponat, ceteros habere ſpecies de viſione cuiuſlibet beata, videtur tunc neceſſariò ſine productione alterius actus ipſam viſionem, poſita voluntate eam manifeſtandi, producturam ſpeciem ſui, ſicut etiam producunt ceteri actus intellectus in ſententia Suarez: gratis enim viſio ſola beata exciperetur ab ea regula. Nec in hoc puncto recurri poteſt ad incapacitatem inferioris Angeli. Primò, quia cùm ea ſpecies debeat eſſe ſupernaturalis, vt iuxta primam ſolutionem ipſe defendit, & in ordine ad ſpecies ſupernaturales, quia educuntur non ex potentia naturali, ſed ex ſupernaturali, omnes habeant æqualem capacitatem, omnes erunt etiam illius ſpeciei capaces. Secundò, quia, eſto ſit naturalis ea ſpecies, non oſtenditur adhuc incapacitas in Angelo, etiam inferiori: nam licet non poſſit de ea viſione tam perfectam accipere ſpeciem, quàm de eadem viſione accipere poteſt ipſemet Angelus illuminans, vel alius illi æqualis; cur non poterit accipere vnam aliam minùs quidem perfectam, licet ſit de tota viſione? optimè enim poſſunt de eodem obiecto eſſe ſpecies inæquales. quæ difficultas maximè locum habet in ſententia P. Suarij & communi docente, ad omnia planè obiecta, ad quæ ſe extendit naturaliter vnius Angeli intellectus, extendi etiam alterius, licet diuerſo modo ab vno quàm ab altero cognoſcatur. Ergo etiam inferior recipere poterit ſpeciem naturalem de viſione ipſa alterius, ſi talis illuminatio debet fieri per ſpeciem naturalem, de actu tamen ſupernaturali exiſtente in illuminante.

Eueſio præcluditur.

20

De eodem obiecto poſſunt eſſe ſpecies inæquales.

Dices, vrgendo rationem ſuprà pro Suario poſitam, cui nondum ſatisfecimus: Si viſio beata eſſet productura ſpeciem ſui, produceret eam adæquatam, id eſt repræſentatiuam omnium eorum quæ formaliter ipſa videt: atqui hoc eſt abſurdum; ſequitur enim, Angelum non poſſe illuminare præciſè de vna ſola veritate ex his quas in Verbo videt, ſed debere omnes manifeſtare. quod eſt valdè durum. Reſpondeo facilè, non ſequi, vt ſi viſio beata producat ſpeciem ſui, debeat illam producere adæquatam in eo ſenſu nam, ſicut P. Suarez dicit, eam viſionem talis eſſe naturæ, vt ad producendam ſpeciem ſui pendeat velut à conditione ab ipſo conſenſu libero voluntatis (in qua dependentia abſolutè ego non inuenio vllam repugnantiam;) cur non eodem modo potero dicere, illam eſſe talis naturæ, vt ad producendam adæquatam ſpeciem ſui pendeat à conſenſu adæquato, id eſt à voluntate permittente produci ſpeciem de omnibus obiectis? ad inadæquatam verò pendeat à conſenſu inadæquato: ſicut enim ad producendum ſimpliciter pendet à conſenſu ſimpliciter, poterit ad talem productionem pendere à tali diuerſo conſenſu.

Obiectio.

21

Satisfit obiectioni. Beata viſio ſi ſui ſpeciem producat, non neceſſariò producit adæquatam.

SECTIO QVINTA.

Quid videatur probabilius in hac quæſtione.

Dixi ſuprà, rem hanc ferè eſſe de nomine; de re enim conſtat, Angelum ſuperiorem poſſe loqui cum inferiori, & è contrario: item, hunc poſſe ſuperiori dicere aliquid illi ignotum, ſuos, verbi gratia, actus, & fortè (vt dicam infrà) etiam aliquid futurum, quod ſuperior ignorat. Poſſe etiam è contrario ſuperiorem inferiori dicere, quæ ſibi à Deo reuelata ſunt: item, aliquando poſſe ea dicere per modum narrationis ſimplicis, aliquando vt alter ſciat ſe dirigere in ordine ad miniſterium quod debet exercere. Tertiò, poſſe ſuperiorem aliquando multa ſimul à Deo accipere; quæ tamen omnia non debeant vni manifeſtari, ſed vni pars, pars verò aliis; & tunc poterit habere ſuperior eam diuiſionem conceptuum, quam ponunt auctores communiter: non quia inferior non poſſet ea omnia cognoſcere; ſed quia Deus non vult vt vni omnia reuelentur. Dixi, habere locum ex parte eam diſtributionem: nam in mea ſen- 22

Quæ ſuperior Angelus poſſit inferiori dicere, & viciſſim.

tentia,

In sententia nostra nullã res difficultatem patitur.

rentia, de locutione res clarissimè explicatur sine nouo conceptu, & minùs vniuersali. Diximus enim, eò quòd Angelus velit alteri manifestare aliquod obiectum, Deum producere in illo speciem eius actus voluntarij; in quo actu alter Angelus cognoscit obiectum illud; potest ergo optimè, etiamsi vno actu Angelus noscat multa mysteria, habere tamen volitionem solùm manifestandi vnum ex illis mysterijs. quo casu Deus dabit speciem de ea volitione alteri, & ita ea solùm cognoscet vnum illud obiectum; ergo non erit necessarium, cogere Angelos illuminantes ad habendum nouum actum minùs perfectum circa illud obiectum, quàm fuerant illi, quibus primò perceperant reuelationem à Deo: id enim mihi valdè videtur durum, & sine fundamento solido assertum, ob solam nescio quam congruentiam de magisterio; cùm tamen (vt dixi suprà) reuelationes hæ ferè semper sint de rebus futuris contingentibus, aut de secretis occultis, ad quæ percipienda haud magnus requiritur labor in discipulo: sufficit enim quomodocumque illi inferiori dicatur, *Hoc & hoc erit, dirigas te tali vel tali modo*; eo enim ipso ille facilè ea percipiet.

Ea reuelationes tam per actum purè naturalem quàm per supernaturalem manifestari possunt.

23 Quartò, de re mihi est certum, posse eas reuelationes vel per actum naturalem purè, vel per supernaturalem manifestari. Per naturalem posse, constat; vel quia forte res sint supernaturales, & tunc semel iam habita reuelatione de illis, postea actu naturali manifestari possunt: vel quia, etiamsi res sint supernaturales, tamen possunt actu naturali cognosci saltem abstractiuè: sic actu naturali possum ego alteri dicere, mysterium incarnationis existere iam, & sic de alijs. Tunc autem erit sufficiens certitudo, vt Angelus inferior de eo mysterio sit certus, quia noscit euidenter voluntatem alterius, seu alterum non posse falli, aut mentiri; quia mentiri in pura natura potest, vt dixi agens de locutione; falli autem in hoc statu beatitudinis non potest, ergo habet sufficientem certitudinem de eo obiecto. Quòd verò per actum supernaturalem possit etiam manifestari illud mysterium, patet. quia, cùm cognitio illius mysterij sit supernaturalis, potest Angelus habere voluntatem vnam supernaturalem proportionatam illi actui; tunc autem Deus dabit speciem etiam supernaturalem de illo actu, vt cognoscatur proportionato modo ab illuminato.

Angelus dæmoni & futura & præsentia quædam secreta manifestare potest.

24 Quintò, certum est, posse Angelos dæmonibus significare ex permissione Dei futura aut præsentia aliqua secreta, quæ ipsi naturaliter cognoscere non poterant: & tunc dæmon, qui recipit speciem quidditatiuam illius, cognoscet certò rem illam ita fore, aut esse: quæ cognitio perficit sine dubio intellectum dæmonis. habere enim cognitionem euidentem veritatis alicuius, perfectio est intellectus, etiamsi per accidens voluntas ea malè vtatur, vt dixi suprà contra Tannerum.

Quomodo illuminans in intellectu alterius producat speciem.

Sextò, tandem de re mihi videtur certum, Angelum illuminantem nihil producere in intellectu illuminati nisi eam speciem, quam tamen ipse propriè non producit, sed mediante sua volitione, vt conditione, Deum quasi obligat, vt eam producat, prout de omni locutione diximus suprà. Hæc de re mihi certa. Iam autem quæ ex omnibus his manifestationibus vocanda sit illuminatio, solùm est quæstio de nomine.

Inferior an illuminet superiorem.

Opinor Primò, in rigore, si Angelus inferior (de quo infrà) sciat aliquid de futuris aut secretis cordis, quod superior ignoret, & huic illud inferior manifestet; tam benè eam esse illuminationem, quam si è contrario superior illud idem dixisset inferiori id ignoranti. Secundò tamen, quia communiter negatur, inferiorem illuminare superiorem, dicendum censeo, illuminationem fortè in hoc differre à manifestatione alicuius etiam veritatis, etiam supernaturalis, & alioquin etiam occultæ; quòd illuminatio videatur quasi ordinari ad dirigendum illuminatum in ordine ad ministerium suum benè exercendum, vt sciat quid debeat facere; hoc autem modo numquam inferior illuminat superiorem; quia, quæ ad statum superioris spectant, ipse non accipit ab inferiori, sed vel à superiori Angelo, vel à Deo immediatè: vnde licet inferior narret superiori aliquid, id non fit vt dirigat superiorem, sed vt præcisè ei noua ea significet; vnde altera simplex narratio sistit in manifestatione veritatis, illuminatio verò ordinatur ad dirigendum illuminatum. Per quam differentiam, non recurrendo ad alias nescio quas diuinationes, clarè videtur explicata præsens difficultas. Hæc verò differentia habet in humanis maximum fundamentum: si enim superior instruat vnum officialem immediatum de his quæ debet facere, & quomodo debeat se dirigere, dicitur illuminatus in suo officio. At si rursum ille subditus alteri, ad quem directè ea non spectant, narret omnia quæ sibi a superiore dicta sunt, non censebitur illum illuminare, nisi largo modo, quo omnis cognitio depellit aliquam ignorantiam saltem priuatiuam, idcóque dici potest illuminatio; in rigore autem non dicitur illuminatio, quia non dirigit ad benè operandum; illuminatio autem quædam est illustratio & scientia quasi practica ad se vlteriùs benè gerendum.

Ad quid propriè ordinetur illuminatio. 25

Quis censeatur alterum illuminare.

Soluuntur hic quædam difficultates. 26

Per hanc differentiam conciliantur multa, quæ videbantur habere difficultatem in hac materia. Primò enim constat, quomodo numquam illuminet inferior superiorem, etiamsi illi manifestet aliquid antea superiori ignotum. Secundò, cur diabolus non illuminetur: nam, licet ei aliquid significetur ab Angelo, non est in ordine ad hoc, vt diabolus se dirigat in officio suo, sed vel vt torqueatur magis, vel ob alios fines. Tertiò, cur non dicatur vnus dæmon alterum illuminare, quando dicit illi suam voluntatem: nam, licet videatur vnus dæmon alterum docere, id tamen non est illuminare ad bonum, sed potiùs excæcare ad malum; sicut qui alterum docet peccare, non dicitur illuminare, quia illuminare ex communi acceptione significat illustrationem ordinatam ad bonum, quo sensu potest explicari quod Tannerus suprà docuit, dæmonem non perfici vlla cognitione, id est, non dirigi ad bonum. At inter homines, si vnus alteri in bonum illius, vt sciat se gerere, manifestet illi secretas suas cogitationes, aut alterius, sine dubio illum illuminabit. vnde suprà reieci sententiam D. Thomæ aientis, non esse illuminationis materiam, quid homo cogitet, aut velit.

Quo sensu vnus Angelus dicatur alterum purgare.

Aduerte, à multis, inter quos est Tannerus, suprà doceri, ideò ab inferiori Angelo non illuminari superiorem, quia inferior non purgat superiorem, omnis autem illuminatio est purgatio, iuxta S. Dionysium. Hæc tamen doctrina solas voces continet: nam purgare non est tollere inde aliquos pulueres, aut errores contrarios, sed solùm tollere carentiam cognitionis; hoc autem fit per cognitiones. in quo sensu sine dubio

dubio

dubio dum inferior dicit aliquid, quod superior nescit, eum purgat.

SECTIO SEXTA.

Dubia aliqua circa illuminationem.

SVppositis his quæ ad quæstionem de nomine magna ex parte pertinere videbantur, breuiter iam oportet quæ magis de re sunt explicare.

SVBSECTIO PRIMA.

Duo priora dubia.

27 PRimò ergo dubitari potest, vtrùm qui illuminatur, incipiat noscere de nouo in Verbo ea de quibus illuminatur. Ægidius, Argent. Scotus,& alij apud P. Suarez cap. 14. numer. 11. videntur asserere,posita illuminatione Angeli superioris,& auditione inferioris, statim hunc eleuari ad videndum in ipsomet Verbo ea quæ de nouo sibi proponuntur.

Reiicitur hæc sententia primò. Hæc tamen opinio à nobis reiecta est suprà, quatenus ostendimus, non posse visionem beatam sine varietate sui repræsentare de nouo vllam creaturam. Præterea de facto diximus, visionem non mutari, neque intendi successu temporis; ergo res illæ non cognoscuntur formaliter in Verbo, seu per visionem beatam. Secundò reiicitur ea sententia,quia eùm supponat. Angelum inferiorem,antequam eleuetur ad videndum in Verbo,iam audiuisse quid alter dicat, habetur iam eo ipso ante visionem tota ratio illuminationis actiuæ & passiuæ; & consequenter frustrà altera confingitur. Tertiò denique reiicitur, quia, cùm nulla qualitas producatur ab illuminatione in illuminato, ratione cuius hic fit potentior (vt suprà diximus) excepta specie immediata de eo obiecto; quæ species inepta planè est ad eliciendam cognitionem illius obiecti in Verbo; non video,quomodo poterit perfectior visio elici ab illuminato. Dices, quia magis adnititur intellectus, & habet ad eam visionem maiorem conatum. Sed contrà, quia intellectus ab initio adhibet conatum totum quem potest, vt quàm perfectissimam eliciat visionem Dei, iuxta suam capacitatem. Contra Secundò, quia, si Angelus sciret se posse adhibere maiorem conatum, illum adhiberet,etiam sine illuminatione,vt sic augeret suam beatitudinem.

Refellitur Secundò & Tertiò,

28 *Occurritur replicæ.*

Angelus videt obiecta quasi caussaliter ex visione Verbi. Contrarium tenet Vasquez. Aduerto autem, licet non dicatur videre in Verbo ea obiecta propter rationes dictas; meritò tamen dici, illa videre quasi caussaliter ex visione Verbi, quatenus ex ea visione originem trahunt posteà omnes illuminationes & reuelationes,quæ in Angelis & Beatis sunt. Negat hoc P.Vasquez disp. 211. cap. 2. eò quòd omnia quæ in Verbo seu ex Verbo Beati vident, omnia ab initio vident. Verùm hic est vel æquiuocatio vel quæstio de voce: de re enim negari nequit, quin aliquis Angelus videat ex Verbo aliqua, quæ alter non videt; ergo,si ea alteri non videnti reuelaret, iam esset ibi illuminatio, quæ sine dubio dici posset esse ea vi visionis beatæ, quatenus saltem remotè ab ea visione prouenit: quòd si hoc non negetur, tunc erit quæstio de nomine, an ea quæ posteà reuelantur ob propria merita, vel ratione status, dicantur illi manifestari ex vi visionis præcedentis. Nos affirmamus; si neget Vasquez,quæstio est parui momenti.

Secundò dubitari potest, quomodo illuminatio sit cognitio euidens, cùm solùm nitatur auctoritate dicentis. Aliqui voluerunt dicere, postquàm Angelus illuminatus audit alterum, eleuare se ad videndum obiectum illud. Verùm hæc doctrina communiter reiicitur vt falsa: quomodo enim aut per quod medium se eleuabit Angelus ad eam visionem? Ego tamen dico in sententia asserente Angelos habere species tam de futuris quàm de secretis cordium, ex defectu verò consensus ipsius habentis actus liberos,aut ex defectu existentiæ in ipsis obiectis, vt in defectu conditionis requisitæ, non posse per eas species talia obiecta cognosci; in hac, inquam, sententia facilè explicari, quomodo Angelus audiens eleuetur ad videndum obiectum illud, seu quidditatiuè cognoscendum: nam eo ipso quòd per illuminationem iam ponitur consensus, aut auferetur obstaculum impediens eas species,poterit illis Angelus vti, & per eas elicere cognitionem immediatam rei: dixi enim agens de speciebus, si ego habeam species proprias de obiectis, posse me illa cognoscere immediatè & in se, etiamsi nondum existant. Nos verò, quia tales species negamus, & in locutione solùm concedimus produci species de ipsa voluntate loquendi. dicere tenemur, in illuminatione habere certam & euidentem cognitionem illius obiecti,euidentia tamen solùm in attestante; vt explicuimus sect. præcedenti. & ita docet Suarez vbi suprà,Tannerus dub.4.quæst.4. 29

Quomodo illuminatio sit cognitio euidens, explicatur.

Soluitur dubium secundum.

SVBSECTIO SECVNDA.

Proponitur tertium dubium.

ILlud sit, an Deus vnum tantùm Angelum supremum illuminet, & per ipsum omnes alios inferiores, an plures sint qui immediatè illuminentur. Haud facilè ab hac difficultate possunt expediri, qui cum omni rigore volunt, Deum nunquam administrare infima nisi per media: tunc enim, si Deus infimo omnium Angelorum velit aliquid intimare, & omnes sint inæquales in specie, debebunt dicere, Deum vni tantùm supremo rem totam manifestare; ab eo autem supremo ad secundum, & à secundo ad tertium sine intermissione vel vnius tantùm, descendere ex vno ad alterum eam reuelationem per infinitas myriades Angelorum. quod videtur absurdum,vt benè Suarez capite 15. notauit:nam ea ipsa communicatio sic deriuata in se videtur difficilis. cur enim tunc Deus, quandoquidem ipsum omnes vident, & omnes eam rem scire debent, non id vnica vice, seu vnica reuelatione, omnibus id repræsentat? nec erit necessum tot locutiones multiplicare. Confirmo in humanis. Si Imperator haberet ante se omnes domesticos, velletque omnibus aliquid significare, planè videretur absurdum, vt vni ad aures tantùm diceret, & ille alteri in eadem aula ad aures, & sic omnes sibi loquerentur ad aures; cùm posset vnico verbo immediatè Imperator tam facilè omnibus, & eadem via, qua vni, id significare. Verùm adhuc fortiùs ego ostendo id futurum absurdum; nam sequeretur malè factam eam divisionem hierarchiarum: etenim tunc solus vnus Angelus esset illuminans, & non illuminatus ab aliis; ceteri verò illuminantes essent & illuminati, excepto vltimo. inde solus supremus Seraphinus constitueret primam hie- 31

30 *An Deus vnum tantùm supremum Angelum immediatè illuminet.*

Plures à Deo immediatè illuminari probabilius est.

Confirmatur id instantia.

Probatur ab absurdo sententia contraria.

tarchiam, & vltimos Angelus infimam, ceteri verò omnes mediam. Throni autem & Cherubini, & omnes alij etiam Seraphini, non essent ex illuminantibus, & non illuminatis. quod esset destruere primum & præcipuum fundamentum Dionysij, & ceterorum omnium circa rempublicam cælestem. Quòd si ideò dicatur, omnes etiam Thronos, Cherubinos & Seraphinos accipere immediatè illuminationes à Deo; tunc videtur corruere ratio illa fundamentalis eiusdem doctrinæ, quòd Deus non administret infima, nisi per media, & media per summa: si enim immediatè rem ostendit Thronis, & non descendit ad illos per superiores Cherubinos & Seraphinos, iam non administrat media per suprema, vt supponebat ea ratio; si autem semel conceditur, Deum, relictis duobus choris supremis, manifestare inferioribus, cur non poterit relinquere etiam vnum alterum chorum, & immediatè manifestare secundæ hierarchiæ? vel enim fixa tenetur ea regula; vel, si semel etiam ordinariè dicitur non ita seruari, difficillimum erit taxare, quanta debeat esse ea subordinatio.

Euasio prima præcluditur.

32 Fortè propter hoc aliquis diceret, Deum numquam vni ex suprema hierarchia quidquam manifestare, nisi simul etiam omnibus; à Thronis verò deinde immediatè communicari secundæ hierarchiæ, & ab hac tertiæ. Verùm neque hoc satisfacit adæquatè; manet enim integra tota difficultas: etenim etiam tunc, licet simul illuminet Seraphinos, non tamen per illos illuminat Thronos, qui sunt inferiores, sed hos immediatè; cur ergo eodem etiam modo non illuminabit immediatè alios inferiores illuminando, licet simul superiores? iam enim ibi cessat ea regula generalis, *quòd media per summa administret.*

Secunda reiicitur.

Dices fortè Secundò, maiorem esse differentiam inter Thronos & Dominationes, quæ ad secundam hierarchiam pertinent, quàm inter eosdem Thronos & Cherubinos: vnde oportuit vt Dominationes non illuminarentur immediatè. Sed contrà Primò euidenter, quia dubius est valdè ille maior excessus: ex quo enim Scripturæ aut Conciliorum loco, aut etiam sanctorum Patrum, id infertur? Contrà Secundò, quia licet fortè Throni magis distent à Dominationibus, quàm Throni & Cherubini inter se; probabilius tamen multò est, Thronos à Seraphinis magis distare, quia duobus gradibus distant, quàm distent à Dominationibus, à quibus vnico tantùm distant.

Throni probabilius magis distant à Seraphinis quàm Dominationes.

Contra Tertiò, quia, quidquid sit de hac maiori distantia, semper est verum, Deum non seruare illam subordinationem, media per suprema administrando; quia siue plus siue minùs distent, semper Seraphini sunt superiores

33 multò Thronis, & tamen hos illuminat non per illos; vnde ergo poterimus colligere, non etiam & ceteros immediatè illuminare, etiamsi multò inferiores? iam enim redit ea difficultas de taxando excessu. In quo puncto sine dubio valdè diuinatur.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid in hoc dubio dicendum.

Qui sit accipienda ratio D. Thomæ ac Dionysij.

VT hanc & alias difficultates, quæ suboriri possunt, faciliùs decidamos; obseruo, rationem illam, qua vtitur Dionysius, & D. Thomas, ceterique Theologi, esse rationem moralem ex politico & prudenti modo gubernandi rempublicam desumptam: vnde non est accipienda cum tanto rigore metaphysico, vt vel in omnibus casibus ad vnum vsque locum habeat, vel in nullo: non enim in rebus politicis & moralibus ita discurri potest, sed prudenti & medio modo. Sic Imperator non significat immediatè inferioribus ministris ea quæ vult illos exequi, sed per alios, quos intimos apud se habet. Inter hos autem iam non est necessum, vt si vnus sit alio charior, & in altiori constitutus dignitate, omnia per illum transeant; sed liberum est, prudenter etiam agendo, ex intimis eligere quemcumque, etiam minimum, & ei aliquid immediatè significare, quod aliis intimis non dicit. Ratio autem à priori in genere moris ea est, quia licet diuersi sint ordines in republica constituti ad diuersa munia; non tamen propterea oportet, vt qui pertineant ad vnum ordinem aut dignitatem, omnes sint æquales inter se, & eiusdem auctoritatis: sic per quemcumque ex senatoribus maioribus, etiam per infimum, potest reipublicæ caput exercere immediatè, relictis aliis superioribus senatoribus, quod ad senatores in communi pertinet. quod maximè locum habet, si per minores minora, per maiores maiora efficiat. Hoc ergo supposito, dicimus,

quòd media per summa administret Deus.

34 Deum constituere potuisse quasi consiliarios seu aulicos intimos à secretis, licet non omnes illi inter se sint æquales; per illos autem immediatè solùm loqui, siue illis solis immediatè reuelare illa quæ manifestare vult; non autem propterea oportere, vt inter illos semper per summum secundo, & per hunc tertio, & sic de ceteris, rem illam manifestet; sed prudenter posse eligere quemcumque ex illis intimis, etiam minimum, ad significandum non intimis quid velit.

Modus, quo media per summa Deus administrare potest.

Hinc, supposita huius rei possibilitate, Dico Primò. Ex auctoritate Dionysij ab omnibus ferè Patribus & Scholasticis recepta constat, Deum elegisse sibi tres Angelorum ordines tamquam intimos assistentes, per quos loquatur; inter illos autem, etiamsi sit inæqualitas dignitatis & gratiæ, quia tamen omnes intimi sunt, Deum non seruare necessariò ordinem, sed per quemcumque ex illis etiam inferiorem manifestare aliis alterius hierarchiæ voluntatem suam; cum enim hæc res sit voluntaria magna ex parte, licet in ratione politica fundamentum aliquod habeat, vt dictum est; voluit Deus tantùm tres de facto constituere quasi diuersitates substantiales; potuisset autem, si voluisset, in quatuor hierarchias diuidere, potuisset fortè in plures, & è contrariò etiam in pauciores duas tantùm; semper tamen habuisset moraliter locum ratio illa seu principium morale administrandi infima per suprema; quia non oportet vt ea cum rigore metaphysico fiant, vt dictum est. Et per hoc satisfit obiectionibus in contrarium positis.

Tres primi ordines intimè assistunt Deo; ideòque quinimo immediatè à Deo illuminantur.

35 Iam hinc dico Secundò, videri omninò certum ex communi sententia, sæpè Deum vni ex Seraphinis reuelare, quod non reuelat aliis Seraphinis, etiam superioribus. Et eodem modo dico de Thronis, respectu Cherubinorum, & de Cherubinis, respectu Seraphinorum; quia non semper Deus quæ vni reuelat, reuelat omnibus; vt clarè docuit D. Bernardus apud Suarez suprà. cur enim ea necessitas Deo imponeretur?

Sæpè Deus reuelat vni inferioris ordinis vel gratia ac dignitatis aliquid, quod non superiori. Sæpè inferior scit aliquid quod ignorant omnes superiores; excepto eo, qui id inferiori intimauit.

Hinc Tertiò dico, contingere sæpè, vt aliquis ex inferioribus choris sciat per reuelationem, quod omnes superiores, excepto vno Cherubino, Throno aut Seraphino, ignorant.

Sequitur

Sequitur autem hæc illatio euidenter ex præcedenti: quia, si reuelatio facta vni Seraphino non fit omnibus, ergo cùm illi fiat, vt eam communicet alicui ex inferioribus, qui debeat inde aliquid exteriùs exequi, necessum est vt ille inferior sciat eam reuelationem, quam tamen Seraphini omnes, vno excepto, ignorant.

Seraphinus rectè illuminat Cherubinum, aut Thronum.

Dico Quartò. Probabile tamen est, aliquando etiam per vnum Seraphinum illuminari alium Cherubinum aut Thronum, quia eùm Seraphinus sit superior, potest rectè & prudenter illuminare Cherubinum, quòd si connaturaliter id fieri potest, probabile valdè est id de facto fieri, vel sæpè, vel saltem aliquando.

36 *Dubium, an cui Deus aliquid reuelauit, possit pro libitu cuilibet id dicere.*

Dico Quintò. Dubium valdè est, an, quando Deus vni tantùm è suprema hierarchia aliquid reuelauit, possit ille ceteris Seraphinis pro suo libitu id manifestare; & consequenter, an Angelus inferior possit Seraphinis, qui id non sciunt, proponere talem rem, siue dicendus sit tunc illuminare superiorem, siue solùm simpliciter proponere rem. quod ad quæstionem de nomine pertinet, & à nobis est suprà decisum, ostensúmque non dicendam esse eam propriam illuminationem. Quòd autem sit dubium punctum præsens, inde patet, supponendo priùs non esse sermonem, quando Deus rem illam credit sub secreto: tunc enim certum est, eos illam non propalaturos, sed exactè obedituros Deo, & seruaturos secretum. Neque item est quæstio, si expressè illis det licentiam eam promulgandi; est ergo quæstio, an præcisè, ex eo quòd Deus reuelet aliquid vni, nihil ei amplius aut prohibendo aut permittendo expressè, teneatur ille seruare secretum; an verò possit rem manifestare pro libitu. Ex vno enim capite eùm Deus sit æquè potens omnibus manifestare ac vni, eo ipso quòd illis non manifestat, videtur ostendere, se velle vt ea res in secreto seruetur: ea alio verò videtur posse vni tantùm reuelare, vt sic habeat ille materiam loquendi eum aliis, & erga illos suum amorem manifestandi, non occultando eis quidquam quod possit licitè eis pandere.

Quo casu possit vel non possit superior Angelus rem sibi à Deo creditam manifestare, dubium est.

37 *De facto Deus nullum secretum Angelo manifestat, quin ei declaret, an velit id seruari, vel non.*

Ego in hoc puncto crediderim, Deum ipsum nihil vmquam ita illis reuelare, vt simul non declaret illis, an velit secretum seruari, an permittat euulgari: pertinet enim ad perfectam ac prudentem loquelam, significare illis simul, an sit res secreti, an non, nisi fortè ex regula generali Deus eis significauerit, *quando non datur licentia specialis, debere seruari secretum*; aut è contrario fortè, *quando non specialiter prohibetur, posse rem illam promulgari.* Quid autem horum sit, in particulari non possumus dicere, nec operæ pretium est diutiùs immorari diuinando.

Alia circa tam hanc dubitationem resolutionem.

Vnde etiam colligo, dubium esse, an vmquam inferiori concedatur aliquid, quod possit dicere superiori. Probabile enim est, ita aliquando fieri; aliunde etiam probabile est, quando datur illa reuelatio sine secreto, etiam communicari omnibus superioribus rem illam reuelatam; alioquin, si inferior omnibus sui ordinis rem illam communicaret, scirent omnes inferiores, quod vnus tantùm è supremis sciret. quod absurdum videtur; nisi dicatur inferior tunc temporis priùs superiori manifestare, quàm sibi æqualibus. In quo etiam aliquid fortè diuinatur, & latius iudico id sub probabilitate relinquere; magis tamen propendeo in secundam partem: quia sic meliùs saluamus, quomodo inferior numquam possit illuminare superiorem, si nec quidem aliquod secretum illi dicere potest, nisi ad summum suos actus existentes; qui vt sic non sunt materia illuminationis propriæ. Et hæc satis de illuminatione eorum inter se.

SECTIO SEPTIMA.

Quid efficiant Angeli circa mentes & voluntates hominum.

CVm illuminationes Angelorum maximè ordinentur ad ministeria circa homines, iuxta locum Pauli Heb. 1. de quo in præcedentibus, *Omnes sunt administratorij spiritus propter eos qui hereditatem capiunt salutis*; oportet iam videre quid Angeli beati in homines efficiant. Supponendum autem est Primò, eos illuminare mentes hominum. quod ex Scriptura & Patribus probat benè Suarez cap. 16. Secundò, duplicem esse posse illuminationem, vnam visibilem, inuisibilem alteram. Visibilis illuminatio est, quando apparens Angelus in forma visibili, loquitur cum homine, illúmque instruit; aut siue non appareat, format tamen voces in aëre, aliáve signa exteriora quæ percipi possunt ab homine. Quæ omnia, quia per motum localem fiunt, nullam habent difficultatem. Est autem modus hic illuminandi minùs frequens; raræ enim sunt eiusmodi apparitiones. Alia ergo est inuisibilis, & qua ordinariè vtitur Angelus custos respectu hominis: in qua explicanda tota præsens consistit difficultas. Porrò talem illuminationem fieri posse independenter à sensibus, videtur probari ex Scriptura: nam Matth. 1. & 2. legimus Angelum in somnis apparuisse Iosepho & Magis; tunc autem non operantur sensus, ergo fuit inuisibilis. Quod idem suadetur, quia dæmon hoc modo tentat ferè semper; ergo etiam Angelus custos è contrario hoc modo poterit nos illuminare, & ad bonum incitare. Sed quomodo id fiet? Alensis apud Suarez numer. 8 opinatur, Angelum habere virtutem producendi species in phantasia similes illis quæ ab obiectis producuntur; & per illas immutare phantasiam, vt cogitet de eis obiectis, de quibus vult Angelus. Hæc tamen doctrina si intelligatur de naturali virtute ad producendas eas species, falsa est, quia Angeli non continent colores, sonos, &c. vt possint de eis species producere; si verò intelligatur de Angelis eleuatis, tunc quoad possibilitatem vera est; de facto tamen non videtur necessaria, vt statim dicemus, & nimis multa & magna miracula sine necessitate multiplicaret. 38

Angeli illuminant mentes hominum visibiliter & inuisibiliter

Illuminatio inuisibilis fieri potest independenter à sensibus.

Opinio Alensis, de modo quo ea fit, refellitur.

39

Communis ergo sententia D. Thomæ, Caietani, Capreoli, Thomistarum omnium, Bonauenturæ, Durandi, Argent. & aliorum apud Suarium numer. 10, quos ipse sequitur, docet, ab Angelo fieri eam inuisibilem illuminationem eo modo, quo in somniis excitantur nobis species ad cogitandum de his potiùs quàm de aliis obiectis: licet enim sæpè somnia fiant de his obiectis, quorum recentiores habemus species; quæ ideò citiùs videntur excitari, quia intentiores; tamen sæpè etiam de aliis obiectis, iam diu non reuocatis in memoriam, esse solent somnia. & in ipsismet speciebus recentioribus est tota difficultas: nam illæ species non quia recentiores, ideò sunt intensiores; nisi dicas, paulatim omnes species corrumpi. quod vniuersaliter non est verum. Adde, sæpè me habere ea frequentissimis actibus intensissimam speciem de vno obiecto, de

Cur recentiores obiectorum species, etsi mi-

nus intensa, in somnus nobis obuersantur, & non alia.

de quo hodie non cogitaui; in somniis autem excitantur mihi non illæ species, sed aliæ, quas hodie fortè primò acquisiui, agens paulò ante somnum de illa re; & certè non potui vna vice tam

40 intensas species acquirere, vt ea maiori intensione hæ solæ excitarentur. Nec item dici potest, species recentiores esse in meliori loco quàm antiquas, vt propterea citiùs excitentur.

Ratio huius proponitur.

Vnum hoc est è mysteriis naturæ nobis maximè obscuris, quomodo species excitentur etiam in vigilia; difficiliùs autem multò, quomodo in somniis. At hæc difficultas non huc spectat, sed ad libros de Anima: independenter enim ab illuminatione per Angelum custodem necessariò dicendum est, tunc aliquem humorem, habentem cum speciebus aliquam sympathiam, motum esse, ex quo vt ea conditione excitantur illæ species ad operandum. Nec mirum id debet videri: cùm enim illæ species materiales sint, possunt cum humore aliquo materiali habere connexionem maiorem quàm cum alio. Et sicut ob eamdem caussam homo habens meliores humores format meliores species in phantasia, vnde ordinariè prouenit tota ingeniorum diuersitas; ita eodem modo ex applicatione per motum localem talis humoris excitantur hæ potiùs species, quàm illæ ad cognoscendum. Quo posito,

41 *Quarum rerum species Angelus custos in nobis excitet, & quo pacto.*

Cùm Angelus custos (vt etiam è contrario de dæmonibus in ordine ad tentandum dicendum est) apprimè noscat quidditatiuè eas species materiales, & humores illis correspondentes, facillimè potest eos ita mouere, vt ex speciebus, quas iam habet homo, illæ excitentur, quas ad caussandam cognitionem boni moralis opportuniores Angelus nouit: sic autem sine dubio passim ipse excitat repentè in nobis eas cogitationes, quæ vel de morte, vel de inferno, vel de cælo insurgere in nobis solent, & nos ad actus virtutis inflammant: inde etiam oriuntur scrupuli, aut remorsus conscientiæ, quos frequenter peccatores sentiunt.

Duæ obiectiones, & quales.

Duæ obiectiones hîc fieri possent: quarum vna magis est contra omnem excitationem specierum ex humore, quàm specialiter contra Angeli illuminationem; quomodo scilicet cùm omnes species sint penetratæ in eadem potentia aut organo, possint aliquæ moueri sine aliis; & quomodo humor possit applicari vni speciei & non alteri. De hac obiectione fusiùs alibi; & ex dictis suprà ferè est illi abundè satisfactum: nam species illæ non excitantur ex eo quòd ipsæ moueantur, sed ex applicatione humoris habentis maiorem sympathiam cum vna specie quàm cum altera, vna excitatur, non altera, etiamsi humor omnibus speciebus æquè localiter applicetur.

Prima obiectionis solutio remittitur aliò.

Secunda, & magis ad rem.

Secunda & magis propria huius loci obiectio est, quia, si Angelus mouendo humores & etiam organum, in quo sunt species, excitat in nobis cognitionem, poterit accipere ex alio homine humorem aut subiectum illud, in quo sunt species; & transferendo illud ad me, verbi gratia, excitare in me cognitiones eorum etiam obiectorum, quæ numquam ego vidi; in cæco, verbi gr. de coloribus, in surdo à natiuitate de musica, &c. quæ sine dubio sunt absurda.

42 *Occurritur secundæ obiectioni.*

Respondeo negando sequelam, quia species, licet fortè non conseruentur, nec recipiantur in anima, pendent tamen ab eo quòd anima informet subiectum illud, vbi recipiuntur: vnde dixi in libris de Anima, mortuo homine, in momento eas omnes species perire; ergo, cùm Angelus non possit accipere humorem illum aut subiectum quodcumque sit simul cum ipsa anima, & sic illud ponere in cerebro alterius, non poterit etiam accipere secum species, & aliò transferre.

Phantasia excitata excitatur intellectus.

Ex hac immutatione, quam Angelus caussat in phantasia, intelligitur facilè, quomodo immutet intellectum hominis: hic enim ordinariè excitatur ad cogitandum vel cognoscendum ea, de quibus phantasia cogitat; vnde, eo ipso quòd phantasia est excitata, etiam excitatur intellectus, nec necessaria est maior aut immediatior alia excitatio. Vnde audiendi non sunt, qui Angelo tribuunt virtutem vel producendi immediatè in intellectu species spirituales, vel concurrendi ad ipsam cognitionem: talis enim virtus sine vllo prorsus fundamento eis conceditur, etiamsi fortè aliquis alius alterius ordinis possibilis Angelus non repugnet, qui eiusmodi virtutem habeat. in quo non video repugnantiam, vt alibi dixi contra nonnullos, qui conantur respondere aliquibus Augustini locis, quibus videtur tribuere Angelis eam virtutem immediatè efficiendi in hominibus cognitionem; sed reuerà Augustinus non audet id absolutè asserere, sed valdè sub dubio id proponit, ideò non est necessum pro eo quærere explicationes.

43 *Angelus nihil immediatè producit in voluntate, sed solum cognitionem in intellectu.*

Hinc vno verbo ad secundam partem dubij, quid Angelus agat in voluntates hominum, dico, immediatè illum nihil producere in voluntate, neque immutare eam immediatè posse, quia neque volitionem cum ea producit, sicut nec cognitionem, neque potest habitus producere, neque aliam qualitatem quæ determinet ad operandum, aut inclinet: solùm igitur potest excitare cognitionem, à quæ ad amorem voluntatem inclinat, & per eam etiam inclinare mediatè. Fortè aliquando ad actus aliquos primò primos poterit etiam omnino necessitare: nam in talibus motibus voluntas sequi solet appetitum, antequam perfectè cum intellectu deliberet; appetitus verò ex passione vehementi, aut alio modo solet perrumpere in actus tales; ergo sæpè secum trahit voluntatem; & in somniis non dubium, quin simul cum appetitu voluntas etiam aliquos actus eliciat circa ea obiecta; illi autem actus necessarij sunt; ergo potest ex motione humorum & excitatione phantasiæ excitari voluntas ad actus etiam necessarios, maximè in simplicibus complacentiis.

Angelus plus potest circa nostram voluntatem quàm aliorum Angelorum.

In quo vltimo puncto plus longè potest Angelus circa nostram voluntatem, quam circa voluntatem aliorum Angelorum: nam illos solùm potest mediatè inclinare, excitando eos per loquelam, aut, si vis, per illuminationem seu cognitionem, quæ ad bonum de se allicit; at quia in Angelis turbari non potest vsus rationis, nec ex passione aut humore excitari aliqui motus primò primi, numquam potest alterum Angelum mediatè cogere ad vllum actum voluntatis eliciendum.

SECTIO OCTAVA.

De custodia Angelorum.

SI homines non fuissent ad finem supernaturalem eleuati, fortè nec indiguissent Angelorum custodia, nec illam de facto habuissent. 44 Vnde Ethnici Philosophi, qui nihil de supernaturali fine nouerant, de Angelis custodibus ne quidem cogitarunt; licet Manes aut Lares aliquos finxerint: quia verò Deus hominem ad

altissimum

Cur Angeli custodes hominibus dati. altissimum finem eleuauit, à quo & à dæmone occultè, & à passionibus & mundo retrahitur valdè, congruentissimè & liberalissimè decreuit hominibus, regnis & prouinciis suos assignare custodes, qui illuminationibus eos dirigerent, protegerent, &c.

SVBSECTIO PRIMA.

Qui homines, & quamdiu, habeant Angelos custodes.

Angelos tutelares dari certum. ANgelos autem esse custodes hominum (abstraho iam, an quilibet homo habeat suum custodem) est res certa ex Scriptura. Psalm. 90. *Quoniam Angelis suis mandauit de te, vt custodiant te in omnibus viis tuis: in manibus*, &c. Qui Psalmus, licet ab aliquibus de Christo solo explicetur; tamen ex ipsius primo versu constat, vniuersaliter de omni iusto intelligendum, *qui habitat in adiutorio Altissimi*, &c. Adde, à multis Patribus ea verba, *Angelis suis mandauit de te*, &c. de omnibus hominibus vniuersaliter explicari. Multa alia loca Scripturæ & Patrum Suarez adducit cap. 17.

45 *Cuivis hominum vnum deputatum esse custos.* Secundò, etiam consensu omnium ferè Patrum & Theologorum, & totius Ecclesiæ, constat certissimè, cuilibet homini vnum Angelum esse deputatum in custodem, quidquid Caluinus & alij hæretici huius temporis oblatrent, ne videantur relinquere aliquid quod rabido suo ore non conspurcent. Vide P. Suarez à numero 8. congerentem multa pro ea re testimonia. Obiicit Caluinus, melius esse omnes Angelos habere curam omnium hominum, quàm cuiuslibet vnum tantùm. Respondet Suarez, ex eo quòd vnus sit assignatus, non inferri, alios etiam non posse, quando opus fuerit, iuuare. Verùm adhuc non videtur sufficienter responderi: nam vrgeri potest, melius esse vt omnes simul curam omnium habeant, quàm duos etiam aut tres vnius. Ideò ergo respondetur interrogando Caluinum, an velit vt omnes simul habeant curam cuiuslibet; hoc autem est impossibile, quia nullos Angelos potest esse naturaliter in duobus locis distitis, ergo mei non possunt omnes habere curam, & simul ceterorum hominum qui sunt dispersi per alias orbis partes distantes. An verò velit, vt tantùm successiuè omnes habeant curam cuiuslibet, verbi gratia, iam vnus, iam alter; tunc autem facilè negatur ei, melius id esse, quàm si vnus perpetuò: cùm enim ille vnus non defatigetur, tam poterit ipse solus hominem custodire semper ei assistendo, quàm si vna die vnus, alia alter. Imò fortè melius vnus perpetuò id faciet, quia habebit maiorem notitiam ex actibus, quos in homine eo per longum tempus notauit, poteritque se meliùs dirigere in ordine ad custodiendum illum. Constet ergo, Caluinum non animo meliùs prouidendi hominibus, sed negandi veritates catholicas, maximè autem quæ traditionem Ecclesiæ sapiunt, qualis hæc est, obiectionem eam posuisse. Circa hanc autem veritatem aliqua sunt explicanda.

Obiectio Caluini reiicitur ex eo, quia naturaliter repugnat, omnes habere curam cuiuslibet.

Caluini astus.

46 *Vnus Angelus non potest simul plurium curam gerere.* Dubitari enim primò potest, an vnus Angelus soleat habere curam duorum aut trium simul, aut saltem successiuè. Respondeo negatiuè quoad primam partem. Ratio est, quia non conueniens id fieret: cùm enim Angelus non possit esse in duobus locis simul, & duo illi homines sæpè inter se distarent, indigeréntque Angeli præsentia & custodia, non posset simul congruenter duobus attendere.

Dubium, an successiuè idem sit multorum custos. Quoad secundam verò partem, non videtur tam certum, successiuè scilicet temporis, postquam vnum custodiuit, non posse alterum. Nonnulli censent, numerum Angelorum infimi chori tantum esse, vt vel adæquent omnes homines qui fuerunt, sunt & erunt, vel etiam superent. Aliis è contrario hoc valdè videtur durum. Ego dubium esse dico. quòd si aliquam partem defendere vellem, certè hæc secunda negans videtur probabilior; vnde simpliciter probabilius iudico, temporia successiuè vnum Angelum esse custodem aliquorum hominum.

Successiuè vnus semel est custos. An soli prædestinati habeant custodem sui. Secundò dubitari potest, an singuli tantùm ex prædestinatis, an etiam ex his qui iusti sunt actu; an verò omnes omnino homines Angelum habeant custodem sui. Non defuêre, qui solis prædestinatis concesserint Angelos, à qua sententia non abhorret Origenes tractat. 5. in Ioann. circa finem. Alij verò solis iustis eos tribuerunt, siue saluandi sint, siue non. Pro ea videtur stare Didymus, Euagrios, Basilios, Hilarius, Chrysostomus, Cyrillus & Origenes apud Suarez num. 15. Dicendum tamen, omnes omnino homines, siue iustos, siue peccatores, siue reprobos, siue prædestinatos, habere suum Angelum custodem. Quam suprà diximus esse sententiam omnium Theologorum; & inter Patres certissimam, atque Catholicorum omnium consensu receptam. Hinc infertur, non recedere Angelum à nobis, quando peccamus: nam si peccatores etiam illum habent, ergo per peccatum non recedit. Ad testimonia contraria respondent nonnulli, eos Patres non apponere exclusiuam. Verùm expressè Basilius in cap. 5. Isaiæ ait, *Vt muro tutelari spolietur, si in peccatis deprehendatur.* & clariùs in Psalm. 33. *Omni in Christum credenti Angelus assistit, nisi illum à nobis per improbas actiones profligauerimus.* Fateor, alios Patres haud ita clarè loqui pro contraria sententia. Aliter ergo Basilio potest responderi, ipsum alibi, tertio scilicet contra Eunomium, & lib. de Vera virginitate, Catholicam sententiam tradidisse; in citatis verò locis non denotasse abscessum à custodia, sed quòd, quantum ex parte nostra est, eum expellimus per peccatum, nos reddendo eo indignos. Fortè etiam aliquem breuem abscessum significare voluit, qui non est contra Catholicam & certam doctrinam: non enim propereà propriè deseritur tunc ille homo; sicut non cessat puer habere pædagogum, etiamsi hic absit à domo per duas tresve horas. Et hoc modo explicandi sunt alij Patres, quando videntur docere, per peccatum fugare nos à nobis Angelum; intelligendi, inquam, ad breue tempus, propter indispositionem nostram.

Omnes homines quales cumque ij demum sint, habent suum tutelarem. 47

Conciliantur huic sententiæ Basilius ceterique Patres.

Obiici potest pro eis sententiis, maximè pro prima de prædestinatis, locus Pauli ad Hebr. 1. *In ministerium missi propter eos, qui hereditatem capiunt salutis:* ergo solùm mittuntur Angeli propter prædestinatos, ergo hi soli habent Angelos custodes. Respondent aliqui, etiam reproborum custodiam, ordinari in bonum electorum, quatenus reprobi arceantur à suis Angelis, ne noceant electis. Verùm hæc doctrina in multis fortè reprobis locum habere potest, at vniuersaliter non potest. Quomodo enim infames, aut veteres, ante ducentos annos in Peru & Mexicanis prouinciis arcebantur, ne nocerent electis, vbi electus nullus, vbi ebaos tantum inter 48

Responsio ad obiectionem pro solis prædestinatis facta à quibusdam reijcitur.

inter reprobos & electos, & per se ipsi impediti, ne ad nos accederent, nauigationis vsum ignorantes, nec de alio orbe cogitantes? Meliùs ergo respondeo potest, Paulum solùm voluisse denotare, finem ministerij esse, vt omnes sint salui; ita vt τὸ *propter eos qui hereditatem capiunt* sic exponatur, vt omnes capiant salutem, sicut ipse alibi dicit, *Omnia sustineo propter electos*, explicánsque ait, *vt & ipsi salutem consequantur.* Quod ad omnem hominem sapientem & insipientem, Græcum & barbarum, alibi extendit. Et hinc formatur ratio pro nostra sententia: nam cùm omnes sint eleuati ad finem supernaturalem, oportet vt omnibus assistat Angelus, qui eos dirigat ad hunc finem. Quæ ratio etiam in barbaris locum habet: nam si benè vsi essent auxiliis ordinariis, obtinuissent vlteriora auxilia & salutem. quod qua ratione intelligendum, alibi dixi.

Melior affertur responsio.

Ratio vera, cur omnes, etiam barbari, suum habeant custodem.

Obiectio.

Dices, Hæc ratio non videtur habere locum vel in omnino stultis à natiuitate: vel in his qui inter
49 barbaros morituri videbantur ante vsum rationis: non enim potuit ibi habere locum directio angelica ad salutem, ergo nec custodia. Respondeo Primò, in rebus moralibus regulam generalem etiam habere locum in persona, quæ non videtur rationem motiuam legis subire, dummodò id per accidens sit; sic simplex fornicatio peccatum est etiam in illo, vbi prolis damnum non timetur. Quæ tamen ratio solet poni, cur ex se naturaliter ea simplex fornicatio peccatum sit. & idem in aliis casibus ostendi posset. Deus ergo, qui eleuatis ad salutem illud priuilegium concessit, vt faciliùs consequerentur finem, voluit etiam dare custodes & stultis & infantibus: quia, licet non essent de facto salutem consecuturi, nec ex parte sua haberent proximam capacitatem; erant tamen eleuati ad eum finem supernaturalem. Respondeo Secundò, eos Angelos illis datos, vt vel parentes vel tutores pueri aut stulti promouerent ad salutem in bonum puerorum: nam, licet ipsi parentes haberent Angelos custodes, qui illud bonum procurarent, hi tamen non intendebant per se nisi bonum parentum: alij verò bonum parentum in bonum filiorum ordinabant: ad quod etiam pertinebat, ipsos pueros & stultos à corporis casibus & periculis custodire, impedire ne alij mali homines eis nocerent, instigati à dæmonibus; & sic, quantum naturalis cursus caussarum permitteret, protrahere vitam illorum, vt haberent occasionem baptismi, &c. Confirmatur autem à Suario Catholica doctrina vniuersalis à contrario, ex eo quòd omnes homines habent dæmonem tentantem, etiamsi prædestinati sint; ergo etiam è contrario reprobi habebunt suum custo-
50 dem: non enim est Deus minor in misericordia quàm in iustitia. Verùm, licet, dato eo principio, bona sit hæc ratio; fortè quis diceret, certius esse, quemlibet hominem habere Angelum custodem quàm dæmonem impugnatorem, ideóque non debere illud per hoc secundum probari; imò ex custodia Angelorum probari debere dæmonum impugnationem, vt scilicet pro quolibet sit vnus dæmon.

In moralibus regula generalis non pendet ab accidentali casu.

Cur stultis etiam & infantibus tutelarem assignet Deus.

Ratio alia desumpta est à contrario, sed minùs vrgens.

Tertiò dubitari potest, à quo tempore incipiat hæc Angelorum tutela. Ex dictis in responsione ad obiectionem præcedentem constat, incipere etiam ante vsum rationis: & colligitur ex loco Christi Matth. 18. vbi cùm paruulum illum statuisset in medio, supposuit illum, etiamsi adhuc esset incapax doli, peccati & meriti, habuisse tamen suum Angelum: id enim denotant ea verba, *Angeli eorum vident*, &c. & ita communis sententia docet, vt minimùm à natiuitate incipere custodiam, maximè cùm iam possit tunc infans ab extrinsecis pati, incurrere corporis damna, & sæpè separatus sit valdè à matre, vnde non possit commodè à custode matris & ipse custodiri.

Tutela hæc incipit ante ipsum etiam rationis vsũ.

Illud magis dubium, an etiam ab instanti conceptionis, an verò solùm à natiuitate. Hoc vltimum affirmat Hieronymus, illud Anselmus, Tertullianus, D. Thomas, Bonauentura, & alij apud Suarium num. 8. Et videtur ex se magis probabile: quia iam ab eo puncto est ille puer viator; & debet ei attendi, vt veniat ad occasionem baptismi & salutis. Addit Suarius congruentiam suprà: nam contingere potest, vt mater non obediens proprio Angelo custodi, velit proli nocere, aut
51 comedere aliquid, quod ipsa ignorante nocere possit proli; potest autem tunc Angelus custos pueri id impedire. Dico hanc solam esse congruentiam: nam facilè responderi posset, totum id ab ipso matris custode impediri posse; maximè cùm Angelus non impediat id quasi miraculosè, sed moraliter, vel matrem ab eo retrahendo, vel saltem posteà eam inclinando in remedium eius mali: hoc autem totum præstari potest facile ab ipso matris custode.

An ab instanti conceptionis.

Quid dicant Hieronymus, Anselmus, Tertullianus, D. Thom. Bonauentura cæterique ea de re senserint.

Quartò dubitatur, à quo mundi tempore inceperit hæc custodia. Nyssenus lib. de Vita Moysis, paululùm ab initio, credit, post peccatum Adami tunc primò designatos Angelos. Contraria tamen sententia est D. Thomæ quæst. 113. art. 4. ad 2. & alibi. eam etiam defendit Suarez, videtúrque esse communior: & suadetur facilè, quia, sicut potuit Heua ante peccatum tentari; ita potuit & debuit habere custodem, qui tentationem arceret, & ipsam inclinaret ad bonum: nam, stante etiam ea iustitia, licet homo à passionibus non tentaretur, nec retraheretur à bono; aliunde tamen poterat tentari, & indigebat etiam sæpè calcaribus ad bonum. Incepit ergo à creatione hominis, & duratura est vsque ad finem mundi. Nec solùm fuit communis omnibus veræ legis cultoribus, seu fidelibus, sed omnibus planè Gentibus ac nationibus, vt ex dictis suprà constat. Excipitur autem Christus Dominus ab hac generali re-
52 gula, tum ob incapacitatem peccati, & omnem scientiam infusam ac beatam, quibus superabat Angelos; tum quia tamquam illorum caput non indigebat custodibus; habuit tamen multos sibi ministrantes, vt docent communiter Doctores & Patres: qui id colligunt ex illo Matth. 4. *Accesserunt Angeli, & ministrabant ei.* item Ioann. 10. *Videbitis cælum apertum, & Angelos Dei ascendentes & descendentes supra Filium hominis.* Excipiunt etiam aliqui ab hac regula Antichristum, ob summam nequitiam: verùm improbabiliter, quia ille etiam habebit auxilium sufficiens & libertatem ad non peccandum, & consequenter habere poterit custodiam.

Opinio Nysseni de tempore quo cœperit hæc custodia.

Veriùs cœpit à creatione primi hominis, & ad finem mundi duratura est.

Christus nullum habuit tutelarem, sed plures ministrantes, & quare.

Etiam Antichristus suum habebit.

Quintò dubitatur, vtrùm præter Angelos custodes hominum sint etiam alij custodes prouinciarum. Respondetur, omninò esse: ita enim communis sententia Theologorum & Patrum, quæ colligitur ex Dan. cap. 10. vbi fit mentio Angelorum principum regni Persarum, Græcorum & Iudæorum. vide apud Suarium testimonia variorum Patrum pro ea veritate à num. 22.

Prouinciæ ipsæ suos habent.

SVBSECTIO

SVBSECTIO SECVNDA.

De custodia personæ publicæ, prouinciæ, & speciei irrationalis.

An persona aliqua plures habeant custodes.

53 SEcùd dubitatur, an etiam personæ publicæ, verbi gratia, Reges, Episcopi, gubernatores regnorum, &c. duos habeant Angelos. Res est dubia planè: nec video vnde decidi possit; pium est id credere, sed non necessarium. Nec videntur mihi benè inducere nonnulli locum Actorum 12. vbi, pulsante Petro ad ostium, crediderunt præsentes Angelum eius esse, quasi ibi alter Angelus à custode designetur. Non, inquam, id videtur congruum. Primò, nam cui meliori titulo ea libertas tribui debebat quàm custodi? Secundò, non est credibile omnes eos, alioqui simplices, sciuisse de duobus Angelis custodibus. Tertiò, etiamsi sciuissent, & id voluissent significare; verba tamen nobis id nec vel leuiter innuunt. quo ergo fundamento eam dare possumus expositionem? Per hoc tamen non nego, ex speciali fauore aliquando etiam plures vni personæ assignari, vt & suprà insinuaui; de multis ex historiis fide dignis idem constat, ac de beatissima Virgine est meo iudicio certum, habuisse multos, cum quibus familiariter ageret.

Beata Virgo plures habuit quibuscum familiariter egit.

Probabiliùs ex mente Origenis, Nazianzeni, August. ac D. Thomæ, imò & Scriptura, species alias suum habere Angelum.

Septimò dubitatur, an etiam præsideant Angeli aliqui speciebus aliis, verbi gratia, equis, mulis, &c. Affirmatiua pars videtur probabilior ob auctoritatem Origenis, Damasceni, Nazianzeni, Augustini ac D. Thomæ ita sentientium, quos refert & sequitur Suarius numer. 15. In contrarium stat Caietanus, qui putat & sine fundamento & sine necessitate eam custodiam poni: nam Angeli non producunt eas res, nec immutant cursum causarum naturalium, nec illæ sunt capaces doctrinæ; ad quid ergo talis custodia ponetur? Respondetur tamen in primis ex Apocal. 5. & 14. cap. colligi Angelum vnum fuisse aquarum, alterum habuisse potestatem supra ignem.

54

Occurritur obiectioni.

Vnde satis probabiliter ea præsidentia colligitur. Nec otiosa ea iudicanda est, quia potest Angelus, qui præest mari in bonum hominum, sæpè tempestates impedire, excitare sæpè, prout iudicauerit expediens; qui præest igni, etiam impedire magna incendia, & sic de aliis speciebus. Possunt item attendere, ne ea species, verbi gratia, equorum omnino pereat, ne locustæ deuorent terram, ne lupi oues, &c. omnia hæc ministeria in bonum hominum semper ordinando, sicut earum omnium rerum existentia ordinatur ad finem supernaturalem hominis.

Limitatio.

Placet tamen mihi limitatio quædam, quam insinuat Suarius num. 11. cap. 19. vt tantùm perfectis speciebus ea custodia tribuatur.

Imperfectiores tamen ea carent.

quid enim arenis maris tribuetur? nec enim ibi est periculum, vt omnino pereant, nec ab eis timetur malum. Et forte eodem modo sunt multæ aliæ, in quibus vix apparere potest honestas eiusmodi angelicæ custodiæ.

Verùm ex dictis argues, Vnus Angelus non sufficit pro omnibus, verbi gratia, equis per totum orbem sparsis, imò nec pro regno vno; quomodo enim simul & semel vbique interit, & vbique omnia disponet? dicere autem pro quolibet equo esse vnum Angelum, est absurdissimum: vna enim tunc esset & muscæ & hominis dignitas. Respondeo facilè, negando non sufficere vnum Angelum, maximè pro quolibet regno: nam ea prouidentia circa equos, verbi gratia, non est accipienda cum eo rigore, vt semper de eis curare debeat, sed pro casibus aliquibus particularibus, in quibus vel tota species magnum poterat recipere nocumentum, vel aliam ob caussam magis adhuc, si vis, necessariam. optimè autem potest el necessitati occurrere Angelus, qui, etiam si distet, optimè prænouit eas concurrentias, potéstq; velocissimè accurrere. Idem est, quando in mari debeat tempestas exhiberi, vel excitari: non enim ita in eodem momento in diuersis locis est necessaria ea assistentia, maximè cùm sint cum ipsis hominibus Angeli custodes proprij, qui magis immediatè possent tunc aliquid efficere.

55

An pro conseruanda specie vnius regni sufficiat vnus, & quomodo.

SVBSECTIO TERTIA.

Ex quibus choris sint Angeli custodes.

Solos bonos custodes esse, per se notum est.

OCtauò dubitatur, ex quibus choris Angeli ad has custodias deputentur. Suppono, quod ex hucusque dictis planè est per se notum, solos Angelos bonos esse custodes, dæmones verò non: in malum enim, non in bonum nostrum, dæmones sunt intenti. Quod etiam de motoribus cæli intelligendum: nam licet ea officia de motu cæli fuerint distributa ante peccatum; potuit facilè Deus, qui per scientiam mediam nouerat qui essent casuri, qui verò non, eligere ex non casuris, vt sic apud bonos id officium maneret, nec necessum esset mutare aut deponere aliquem.

Probabilius è quatuor primis choris non assignari custodes.

Communis sententia docet, ex quatuor supremis ordinibus, Seraphinis, Cherubinis, Thronis & Dominationibus non assignari custodes, quia adhuc de eis est dubium (vt vidimus suprà) an vel semel mittantur extra cælum; multò ergo certius erit, non esse ordinarios custodes. Dixi tamen suprà contra nonnullos, haud ita esse improbabile, etiamsi Michaël sit è supremis Seraphinis, illum esse ordinarium Ecclesiæ custodem.

56

Difficilior Chrysostomi locus enodatur.

Chrysostom. homil. 60. in Matth. videtur in contrarium stare, dum ait, custodes esse ex excellentioribus Angelis. D. Thomas respondet, intelligendum Chrysostom. de excellentioribus in infima hierarchia. Nonnulli verò dicunt, solùm voluisse eos esse beatos & excellentiores dæmonibus; quia explicans Chrysostom. eam excellentiam, ait, quòd *videant faciem Patris mei.* quod sine dubio omnibus Angelis commune est. Probabilis hæc expositio, non tamen omnino satisfacit, quia τὸ *videre faciem* apud Chrysostom. non pro visione omnibus communi, sed pro speciali assistentia coram Deo vsurpatur: sicut, licet omnes reuerà assistant, à Theologia tamen Assistentes vocantur soli supremi; est autem valdè durum dicere, Chrysostomum per τὸ *supremum*, & *honor præcipuus*, solam differentiam à malis & damnatis denotasse, cùm his nullus, nec minùs præcipuus honor debeatur. Ideò vel expositioni D. Thomæ acquiescendum, vel fatendum, diuum Chrysostomum in opposita esse sententia: in re enim dubia non est mirum, si eam sententiam tenuerit.

57

An ex solo choro omnium infimo, vel duobus etiã superioribus, sint Angeli custodes.

Secundò dicendum, neque è secunda hierarchia, sed tantùm ex tertia assignari custodes particulares hominum; an autem ex ea tertia soli sint Angeli infimi, an ex omnibus tribus choris, dubium est. Primam partem probabiliorem facit auctoritas Dionysij, Athanasij, Gregorij, D. Thomæ & Scholasticorum apud Suarium capite 18. numer. 6. secundam verò reddit

dubiam

dubiam carentia ipsa sufficientis auctoritatis. D. Thomas probabile putat esse è tertio etiam supremo ehoro.

Dices, Omnes Angeli sunt inæquales in specie, homines autem æquales; ergo non habent homines æquales æqualitatem eam in custodibus, quam in natura. Quod videtur absurdum: non enim id potest teduci in inæqualitatem meritorum: nam qui infantes moriuntur, æquales sunt in meritis. Respondeo Primò, fortè omnes Angelos esse eiusdem rationis. Secundò, etiamsi differant specie inter se, eam tamen differentiam esse per accidens respectu hominum: tam enim eaactè eaercet suum officium minor, quàm alter nobilior in specie. Hoc tamen videtur certum, quòd si Angeli infimi ordinis sint ordinarij custodes hominum, tunc pro insigniotibus aliqnibus personis ex secundo aut tertio ehoro designentur aliqui. Et ita D.Bernardus Epist.17. censet, Gabrielem supremum esse Archangelorum, & fuisse custodem beatissimæ Virginis; & eodem modo probabilissimè dicitur, etiam Regibus, Episcopis & similibus personis Archangelos aliquos designari. Dices tamen contra hoc, eùm Episcopi noo fuerint ante electionem, nisi fortè priuatæ personæ, non debuerunt habere custodem nisi ex infimo ehoro: vel ergo posteà mutandus est custos, quod repugnat communi sententiæ; vel addendus alius, quod diximus suprà valdè dubium esse: vel denique dicendum, ab initio datum ei Archangelum; quia Deus sciebat illum futurum Episcopum. hoc autem videtur absurdum; quia inde sequeretur, Angelos iam scire etiam ab instanti conceptionis, quis sit futurus Episcopus, quis verò non: ergo tandem concludendum, custodem Episcoporum non esse ex ordine speciali. Respondeo Primò, etiamsi suprà diaerim, dubium esse, an Episeopi duos habeant Angelos, non tamen id à me negatum; potest ergo responderi, addi vnum à puncto electionis. Secundò, non esse incoouueniens, si omnes Angeli talem effectum futurom præsciant: hæc tamen solutio minùs mihi placet, quia sequeretur, valdè multa ea futurix liberix circa homines præsciri ab Angelis. quod non caret difficultate.

Soluitur obiectio bifariam.

Probabilissimum est, excellentioribus personis Archangelos designari custodes.

58

Satisfit obiectioni.

Quoad alios quatuor choros valdè diuinatur, quænam ministeria exerceant. Solet illis tribui præsidentia supra communitates, prouincias, Ecclesias, regna. Principatus dicuntur esse supra genus humanum in vniuersum, vt coërceant dæmones, ne noceant hominibus, saltem tot modis quibus nocerent, si non impedirentur. Virtutibus tribuitur singularia aliqoa opera supernaturalia facere, aut etiam cælos mouere. Potestatibus cura communitatum. Verùm hæc omnia ferè sunt dubia; sufficiat insinuasse.

Quid quatuor reliqui chori muneris habeant, dubium.

SVBSECTIO QVARTA.

Quid efficiant Angeli custodes.

59 NOnò quæri posset, quid Angeli per hanc custodiam eaerceant. hac de re dictum est suprà, Primò, eos illuminare intellectum; Secundò, impedire dæmones, ne ita fortiter tentent; Tertiò, sæpè auertere pericula corporalia & spiritualia, occasiones tentationum, &c. Quartò, orationem clientis sui deferre ad Deum. ita dixit Raphaël Tobiæ 12. & Apocal. 8. idem insinuatur. Quia verò id videtur otiosum, cùm Deus ipse immediatè nostras preces audiat, ita intelligendum est, eos deferre preces, vt suas simul adiungant, quò fortiores nostræ euadant. Quintò, etiam seorsim independenter à nostris precibus, ipsi etiam pro nobis orant. Sextum munus est, corrigere seu punire sibi commissos. Hoc autem intelligendum est de correctione filiali in ordine ad emendationem: sæpè enim disponunt Angeli in pœnam nostrorum peccatorum, vt aliquid mali nobis succedat, quo redeamus ad nos; aut vt in hoc mundo pro pœnis in purgatorio debitis satisfaciamus. Ad hanc etiam correctionem spectat, quod suprà dixi de remorsu conscientiæ, quem haud dubiè frequenter ipsemet Angelus in nobis excitat; an autem mortem ipsam temporalem infligant aliquando immediatè, dubium.

Quod sit officium Angelorum, exequitur.

An Angeli aliquando occidant suum clientem.

Probabile valdè censeo id aliquando fieri: etenim sæpissimè repentina & anticipata mors est effectus prædestinationis, ac maximum hominis bonum, iuxta illud Sap. 4. de Henoch, *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius,* &c. ergo probabile est, tunc in bonum sui clientis Angelum ex voluntate diuina eidem mortem immediatè infligere. De aliis verò pœnis, v.g. tortura in inferno, dubitari non potest, quin non infligantur ab Angelis, imò suo loco dicam, nec etiam ab ipsis dæmonibus, sed à solo Deo eleuante diuinitus ignem. Neque mors, quando homo est in peccato, credenda est ab Angelo infligi. Aliquando autem bonis Angelis, non custodibus, Deum vti ad eiusmodi pœnas, vt in Sodomis, & castris Sennacherib, videtur certum. Quid verò de plagis Ægyptiacis, an fuerit bonus an malus Angelus, qui immediatè executus est, problema esse potest; ego magis propendeo vt credam fuisse bonum.

An alias pœnas infligant.

Plagas Ægypti, Sodoma & in castris Sennacherib immediatè causauit bonus Angelus.

Circa hoc dubitari potest, an aliqui Angeli sint deputati quasi superintendentes ad eiusmodi pœnas. Cui respondeo cum Suario, rem esse dubiam, & probabilius, nullos esse: quia si pœnæ sunt in emendationem & bonum, tunc à præsidibus prouinciæ & custodibus poterunt infligi; si autem tantùm sint ad puniendum peccatores, non videtur officium dignum Angelis. Angelus custos post mortem, si in mortali cliens decessit, eum planè iam deserit, vt dæmonum prædam; si verò in gratia, & habet aliquid purgandum, defert illum ad purgatorium; ibique solatur, donec ad cælum deducat. quod præstat statim à puncto mortis, si nihil in purgatorio soluendum habuerit. Placet pulchra verba Chrysostom. in speciali homil. de Lazaro subiungere, quæ Suarez habet n. 9. *Portabatur in humeris Angelorum, ne saltem ambulans laboraret: non sufficeret vnus Angelus ad portandum; sed propterea plures veniunt, vt chorum lætitiæ faciant. Gaudet vnusquisque Angelorum tale onus tangere: libenter talibus oneribus pregrauantur, vt adducant homines ad regna cælorum.* Hæc ille, qua solet elegantia. Vnde colligitur, sæpè non solum custodem, sed multos alios Angelos concurrere ad animam vnius iusti, maximè si sit singularis sanctitatis, deducendam in cælum. quod ipsum videtur supponere Ecclesia in Officio defunctorum, vbi ait, *Subuenite Sancti Dei, occurrite Angeli Domini, deferentes animam eius.* 60

Angeli est, iustum deferre vel ad purgatorium, vel immediatè ad cælum.

Plures Angeli sæpiùs concurrunt ad animam iusti in cælos deportandam.

Decimò & vltimò quæri potest, an Angeli tristentur de damnatione clientis. Respondetur, non tristari; quia, licet ex offensa Dei & charitate in clientem posset oriri tristitia, status tamen beatificus eam impedit, & summa conformitas cum voluntate Dei, quem vident id ita permisisse ob iustissimas caussas, facit vt ipsi etiam non tristentur

Angelus non tristatur de damnatione clientis sui.

tristentur, sicut nec Deus tristatur. quòd si aliqui Patres videntur insinuare eos tristari, iuxta illud Isaiæ 33. *Angeli pacis amarè flebant*, intelligendi sunt per exaggerationem seu metaphoram; sicut Deo tribuitur pœnitentia, *Pænitet me, quòd hominem creauerim*, &c.

An Angeli inter se dissentire possint, & quando. Quòd verò Angeli boni numquam ex negligentia peccent, diximus suprà contra Origenem; an verò inter se possint dissentire in ordine ad ministrationem; vt videntur dissensisse Daniel. 1. dico breuissimè eos posse dissentire contraria petendo, quousque constet illis de voluntate Dei; quia vnus iudicat melius hoc esse pro suo cliente. Et in quo iudicio non falluntur, posteà autem, cognita Dei voluntate, omnino inter se concordant, non solùm affectu, quo semper concordarunt, sed etiam & desiderio seu petitione. Et hæc satis de bonis Angelis: nam quomodo per eos Deus appareat, dixi suprà fusè.



DISPVTATIO VIGESIMATERTIA.

Praeuia ad peccatum dæmonum.

SECTIO PRIMA.

Quædam certiora supponuntur.

1 

PATER Suarez solita sua eruditione ac doctrina fusè toto libro septimo, de peccato dæmonum disputat, & per prima capita multa ex proposito tradit, quæ iam alibi ab ipso explicata fuerant, & ex se haud magnam difficultatem habent; insinuabo ea breuiter in hac sectione, vt libetiùs ad difficiliora progrediamur.

SVBSECTIO PRIMA.

Angeli adæquatè diuiduntur in bonos & malos de facto.

Angelos bonos & malos dari, sola Scriptura, Ecclesia, Patrumque simul ac Theologorum auctoritate conuincitur. PRimò ergo supponimus, Angelum, vt sic, rectè diuidi in bonum & malum, ita vt præter hos, non sit alius Angelus; dentur autem verè mali Angeli, sicut dantur boni: & quidem dari dæmones, seu Angelos malos; certius est ex tota Scriptura, quàm vt longam petat probationem; quidquid sit, an id ab aliquibus antiquis Philosophis, quos refert Suarez cap. 1. Aristotele item, & aliis negetur. In Apocal. describitur pugna Luciferi cum Michaële: in Euangelio passim Beelzebubi fit mentio. Psalm. 77. *Immissiones per Angelos malos*, &c. imò & eos agnitos fuisse ab aliquibus antiquis Philosophis, ostendit Suarez numer. 5.

Ratio Suarez refutatur. Rationem autem, qua illorum existentia probatur, adducit Suarez ex præstigiis, incantationibus, &c. quam putat esse euidentem; at nos eam reiecimus suprà, agentes, an Angelorum existentia probari queat per aliquam experientiam: ibi enim etiam allata fuerat à Suario hæc ratio. Ideò censeo, veritatem hanc non nisi auctoritate Scripturæ, Ecclesiæ, Patrum ac Theologorum persuadendam esse.

2 *Non est medium quid inter bonos & malos. Non dantur aliqui præter bonos & malos.* Quod verò non sit medium quid inter bonos & malos Angelos, etiam est omnino certum; quia nec in Scriptura nec in Patribus vmquam agnoscuntur alij præter bonos & malos. Secundò, hæc diuisio non est in natura: in hac enim omnes sunt boni (vt dicemus statim) sed in genere moris: atqui inter bonos & malos moraliter non potest dari medium, quia vel sunt beati; & hi necessariò omnes sunt boni, vel carent beatitudine (nec est aliud medium;) & hi omnes sunt mali; quia per peccatum sunt priuati beatitudine, & in æternum damnati; aliquos autem ponere, qui vel sint in peccato, cum potestate tamen resipiscendi; vel sint sine peccato, adhuc tamen in via, est planè absurdum; prætetquam quòd illi primi essent mali, licet possent esse boni, & hi simpliciter essent boni, licet adhuc possent esse mali. Denique alios ponere, qui nec benè nec malè operati sunt, est etiam fictitium, & contra Scripturam ac sensum Ecclesiæ.

Philosophorum auctoritas super Angelorum partitione nihil probat. Nec obest, quòd aliqui Philosophi videantur tales mediòs Angelos agnouisse, dum & cælestes seu bonos, & quosdam terrestres seu beneficos, & tertios item hominibus perniciosos esse dixerunt, vt ex iisdem Philosophis Augustinus refert lib. 1. de Ciuitate Dei capite 11. & alij apud Suarez suprà; imò quidam videntur inter malos distinxisse, & alios per peccatum è cælo deiectos, alios verò bonos in hominum tutelam missos, ac deceptos à prioribus, cum feminis concubuisse, filiósque gigantes medios inter homines & Angelos procreasse, iuxta illud Genes. 6. *Postquam ingressi sunt filij Dei ad filias hominum*, &c. Hæc, inquam, omnia non vrgent, quia sunt fictiones sine fundamento. Ad illum autem locum Genesis, dictum est alibi, vel non intelligi ibi Angelos, vel summùm de dæmonibus in assumpto corpore, ac femine ab alio homine accepto, intelligendum. Est autem maxima error, ponere medium quid procreatum ab Angelis & feminis, ac si ex asino & equo mulos produceretur: nec enim Angeli per se in substantia sua spirituali generare possunt, aut producere aliquid sublunare substantiale vel accidentale, motu excepto, vt suprà diximus. Et licet concedatur possibilis diuinitus aliquis Angelus potens producere formam substantialem (quod suprà ostendi non dicere contradictionem aliquam) non continuò ille posset simul cum femina ad productionem illius quasi monstri concurrere. Denique, etsi illa omnia essent possibilia; quia tamen nullum omnino fundamentum est, vt de facto illud tertium genus creaturarum rationalium dicatur existere, deberet omnino teneri talis fictio. 3 *Explicatur locus Genesis 6.*

SVBSECTIO SECVNDA.

Angeli non sunt natura mali.

VLterius Secundò supponendum est, Angelos malos non natura & essentialiter malos esse, vt Manichæi & Priscillianistæ dixerunt; nec esse entia à se independentia à Deo, & factos ab aliquo summo malo: omnes enim hi errores reiecti sunt ab 4 *Angeli non sunt essentialiter mali.*

ab Ecclesia in diuersis Conciliis, quæ Suarez c. 2. citat. Ratione etiam manifesta reiiciuntur, quia ens vt ens essentialiter est bonum. de quo in Metaphysica. quod iam vrgetur amplius : nam omne ens sibi bonum est : nam existere, seu esse, bonum est; nec potest concipi aliqua substantia mala, nisi quia alteri mala est; vel quia est principium operationum malarum moraliter; at neutro modo potest esse in se mala. Non Primo, quia inde solùm sequitur respectiuè esse malam : sicut ignis me comburens est mihi malus; non tamen in se & simpliciter. Secundo verò multò minus : nam vel ea natura est omnino determinata ad operationes malas; & tunc, quia careret libertate, non posset esse moraliter mala nec operationes illius esse possent formaliter malæ; vel solùm est inclinata vel propensa ad illas, cum libertate tamen ad se coërcendum, & tunc erit simpliciter bona : sicut homo simpliciter est bonus, licet aliquam habeat inclinationem ad peccandum.

Substantia mala qui possit concipi.

5 Illud quæri potest, vtrùm possit vlla esse creatura determinata ad malum morale. Negant multi. Primò, quia eo ipso quòd obiectum est malum, habet aliquam rationem, ob quam possit odio haberi; ergo non cogit ad amorem sui : solus enim Deus per visionem beatam repræsentatus necessitat ad amorem sui. Hæc ratio facili negotio soluitur. Et verò positiuè ostenditur falsum in ea assumi principium : nam, etiamsi obiecta, quæ bruta appetunt, habeant multas rationes mali, nihilominùs necessariò illa amant; & homo in motibus primò primis etiam necessariò amat obiectum illud, licet in se habeat multum mali : cur ergo non posset esse aliqua voluntas natura sua determinata ad omne bonum delectabile, etiamsi per se contrarium rationi?

An possit esse creatura determinata ad malum morale. Prima ratio quorumdam. Soluitur.

Secunda Secundò idem probant : nam si illa amor obiecti mali esset naturalis ei substantiæ, eo ipso esset eius passio, nec posset esse malus. Hæc etiam ratio displicet. Primò, quia posset dici, illum amorem esse malum moraliter, quatenus fertur in obiectum rationi contrarium & dissonum; esto ex defectu libertatis non diceretur malus formaliter. Secundò, quia iam hîc non disputamus, an actus esset malus; sed an ferretur in obiectum malum.

Tertia ratio ex Diuo Thoma. Tertiò ex D. Thoma argumentantur : Voluntas eius creaturæ sequitur eius intellectum, qui se extendit ad omnem rationem boni, ergo & appetitus illius seu voluntas se extendit ad omnem rationem boni; ergo repugnat, eum esse determinatum ad bonum particulare, quale esset illud quod habeteet adiunctam rationem mali moralis : nam vniuersale bonum continet etiam sub se bonum honestum; ergo determinatio ad bonum inhonestum esset contra indifferentiam ad bonum vniuersale, & consequenter eo ipso repugnans ei creaturæ. Hæc etiam

6 *Reijcitur.* ratio displicet, tum quia supponit, appetitum, tam se posse extendere amando, quàm intellectum cognoscendo. quod tamen in Deo constat esse falsum : nam intellectus ipsius etiam fertur formaliter in bonum delectabile, licet sit simul malum moraliter; at voluntas non potest illud malum amare. Nec videtur vlla difficultas esse in aliqua natura creata possibili cognoscendo omne bonum, determinata verò ad amandum solùm bonum honestum, aut è contrario, solum bonum delectabile : dentur enim duo contradictoria inde secuta, dummodo non supponatur semper quod probandum est, & à me negatur, de ratione scilicet omnis voluntatis esse, habere eam indifferentiam.

Non semper ita se extendit voluntas amando, sicut intellectus cognoscendo.

Secundò displicet ea ratio, quia eodem modo videtur probare, Deum posse amare malum morale : nam voluntas Dei fertur in bonum vniuersale; sub bono autem vniuersali etiam continetur bonum delectabile, licet simul habeat adiunctam essentialiter malitiam moralem; ergo etiam Deus non poterit esse limitatus ad solum bonum honestum amandum. quod est hæreticum.

Sed vrgebis : Illa natura non est determinata ad amandum bonum delectabile, eò quòd sit contrarium rationi : hoc enim motiuum est malum formaliter; malum autem vt tale non mouet ad amorem; ergo solùm potest esse determinata ad illud amandum sub ratione delectabilis boni; ergo si inueniat delectabile aliquod, licet non malum moraliter, adhuc illud amabit, quia inuenit in eo totum suum motiuum, & consequenter non erit necessitata ad malum moraliter. 7

Replica.

Fateor hanc rationem esse efficaciorem pro intento, non tamen est confirmatio præcedentis, sed noua omnino ratio. Addo verò, nec eam conuincere : dicerent enim aduersarij, eam naturam esse talem, vt, scilicet ratio mali moralis in obiecto non sit motiuum vt illud amet, sit tamen conditio, sine qua illud non amaretur; ac propterea eam voluntatem esse malam, quia est determinata ad non amandum bonum vtile ac delectabile, nisi dependenter ab eo, quòd ibi videatur malitia moralis. Porrò, posse aliquid se tenere per modum conditionis præuisæ ex parte obiecti, non autem per modum rei amatæ, alibi sæpè ostendi. Neque hîc videtur assignari aliqua contradictio in tali determinatione. Declaro id amplius. Non repugnat aliqua voluntas determinata ad quædam particularia bona, sicut visio est determinata ad quædam accidentia materialia, nempe ad colorem, & auditus ad sonum; ergo siue motiuum eius voluntatis in amandis talibus obiectis esset oppositio cum regula rationis, siue aliquod aliud, posset tamen esse determinata ad quædam in specie obiecta, quæ simul essent mala moraliter, vnde ad alia pure bona non posset se extendere.

Soluitur.

Voluntas determinata ad quædam bona non repugnat.

In hac dubitatione dicendum censeo, etiamsi omnino manifestè non possint ostendi duo contradictoria in tali voluntate quæ obiectum bonum delectabile amare non valeret, nisi dependenter ab eo quod nosceret esse simul malum morale;

Nihilominùs tamen longè probabilius esse, eam repugnare : quia licet sæpè voluntas dependeat ab hac aut illa conditione ex parte obiecti, vt illud amet; debemus tamen aliquam probabilem rationem eius dependentiæ agnoscere, vel quia inde voluntas aliquam voluptatem aut vtilitatem accipit. At omnino videtur repugnans eam facere dependentem in omnibus suis actibus à conditione, quæ potiùs retrahit ab eis actibus quàm alliciat. Cùm ergo obiectum delectabile non reddatur magis amabile, sed potiùs longè minùs, ex eo quòd sit moraliter malum; planè videtur imperceptibile, quòd ea voluntas non possit amare, verbi gratia, haustum, etiamsi alioqui sapidissimum, nisi agnoscat esse prohibitum. Certè hoc ipsum insinuat, eam voluntatem quodam modo affici positiuè ipsi malo morali;

Voluntas determinata ad omne malum morale repugnat.

morali; cùmque non possit vltimatè illud habere pro formali motiuo amoris, quia malum vt malum non terminat amorem, debet habere diuersum aliquod motiuum, scilicet, vel quia vindicare se vult de alio cui illud malum repugnat, vel aliquod aliud bonum: cùmque bonum illud

8 posset fortè sæpè obtineri sine malo morali, saltem tunc posset amare bonum, etiamsi non reperiretur ibi ratio mali moralis.

Obiectio. Obiicies; Dæmon de facto nihil amat, nisi vbi rationem mali moralis reperit; ergo posset aliqua esse natura quæ ex se eam haberet inclinationem.

Solutio. Respondeo Primò; valdè dubium esse illud antecedens. Mihi sanè videtur certum, sæpè saltem inefficaciter illum dolere, quòd amiserit tanta bona; item quòd dederit caussam talibus tormentis. Et si ei offerretur iam bonum aliquod summè ipsi gratum, quod non esset inhonestum; quis dubitaret fore vt ab illo amaretur? Secundò respondeo, eam necessitatem non prouenire ex natura rei, sed quia à Deo punitur ob peccata sua; alioquin, non est perceptibile, cur non posset amare bona sibi vtilia, esto Deo non essent contraria, cùm potiùs ex eo capite valdè cresceret eorum bonorum amabilitas. Hæc autem necessitas non habet locum ex natura rei, & antecedenter ab ipso peccato, prout disputamus; agimus enim de aliqua voluntate quæ ex se talem haberet determinationem antecedenter ad omnem extrinsecam suppositionem. Constet ergo, meritò dici repugnantem voluntatem omnino determinatam ad sola bona delectabilia, quæ simul essent mala moraliter.

Limitatio. Per quod non nego posse aliquam esse, quæ cùm simul alia bona possit amare, occurrente tamen aliquo bono physico in specie, cui sit intrinseca malitia moralis, non possit ab illius amore cessare; non ita, vt si illud idem bonum sine malitia inueniretur, non posset etiam illud amare; hoc enim iam est à me reiectum; sed quia in illam delectationem determinata est, siue ea honesta sit, siue inhonesta: est autem ei voluntati per accidens, quòd separari non possit ab eo obiecto malitia moralis, ad eum fortè modum, quo appetitus fertur in delectationem sensitiuam; esto enim numquam hæc esset licita, appetitus tamen semper in eam ferretur.

An possit esse in Angelo inclinatio ad aliquod bonum physicum moraliter malum. Vnde concludo, minùs benè à nonnullis doceri, non posse concipi cum fundamento, reperiri in Angelo vel solam inclinationem maiorem per accidens in aliquod obiectum bonum, quòd sit simul malum morale: oppositum enim clarè in appetitu cernitur; ergo diuinitus simile quid non repugnat in aliqua alia voluntate. Dicunt hi, voluntatem ordinari ad bonum secundùm se, ideóque non posse tendere secundùm suam naturam in aliquod malum. Quando enim voluntati duo bona occurrunt, quæ simul velle non potest; tunc naturali pondere magis fertur in id quod est naturæ suæ magis consentaneum: tale autem est bonum morale; ergo non potest magis ferri ex natura sua in malum morale quàm in bonum. Respondeo, etiam appetitum materialem habere suam naturam, & inclinari ex natura sua sæpè magis in bonum delectabile contrarium rationi quàm in honestum; cur ergo & voluntas non possit habere non

9 *Replica diluitur.* potest? Dices, Voluntas fertur in communem rationem boni. Sed contrà, quia iam supponitur quod probandum est, scilicet, de ratione

Contrà Primò. omnis voluntatis esse eam extensionem. Con-

Secundò. trà Secundò, quia vel respicere rationem communem boni, significat, posse amare quodcumque bonum etiam honestum; ex hoc autem quòd possit honestum amare, non sequitur, quòd non inclinetur aliquando magis in bonum delectabile inhonestum: vel significat, determinatam magis esse ad bonum honestum quàm ad aliud; at in hoc sensu supponitur, quod debuisset probari. Contrà Tertiò, quia non solùm appetitus noster sæpè *Tertiò.* habet tales inclinationes, sed etiam voluntas, quæ patet est spiritualis, & in affectibus, vbi non est passio materialis, v. g. in appetitu honoris & æstimationis: sæpè enim natura magis inclinatur ad obtinendos eos honores, etiamsi interueniat peccatum, quàm è contrario ad eos fugiendos, ne peccet. Et certè in Angelo non potest *Confirmatur ab exemplo.* id negari: si enim existens in pura natura sine gratia grauissimè læsus fuisset in honore (suppono id posse inter Angelos contingere;) vel, si inter Angelos non potest, da ab homine diffamatum Angelum, quis dicet, probabiliter eum Angelum tunc temporis ex naturali inclinatione non futurum magis procliuem ad iniuriam illi propulsandam, etiamsi ea vindicta esset aliquo modo peccaminosa, quàm ad parcendum illi? ergo potest esse aliqua naturalis inclinatio in natura creata rationali in aliquo casu ad bonum ex se minùs simpliciter; vehementiùs tamen hîc & nunc sibi propositum aut iudicatum magis intrinsecum?

Vnde concludo, me nullam prorsus in tali in- *Non repugnat inclinatio ad malum in Angelo.* clinatione nec apparentem reperire contradictionem; nec esse omnino certum, an non de facto talis in Angelo reperiatur; nec tamen propterea ille erit malus, licet habeat aliquam inclinationem ad malum, vt suprà dixi.

Verùm obiicies, ad probandum Angelos esse 10 natura sua malos, quia possunt efficere pecca- *Obiectio.* tum; non potest autem intelligi tam malum effectum prodire nisi à mala caussa; aliqui, supponendo constitutiuum peccati esse priuationem, respondent, potentiam peccandi non esse potentiam, sed impotentiam. Hæc tamen solutio, quia, *Solutio quorundam reiicitur Primò.* iuxta ea quæ alibi tradidi, falsum omnino supponit, etiam in præsenti reiicitur. Addo, esto veram supponeret doctrinam de constitutiuo peccati, quia tamen ea priuatio, in quâ consistit formaliter malitia, non aliter fit quàm producendo hîc & nunc actum, ad quem illa consequitur; simpliciter debet ea potentia aliquid positiuum dici. Denique, siue positiuum sit siue non, semper ea ne- *Tertiò.* gatio seu priuatio, quæ mala est, continetur in sua caussa; & consequenter caussa videtur futura mala, vt obiectio contendit.

Meliùs ergo respondetur Primò, argumentum *Respondetur meliùs ei obiectioni.* habere suam difficultatem, etiam contra animam rationalem: cùm enim ea possit peccare, etiam esset ex se mala, sicut hi dicunt de Angelis; in anima autem nullus dixit id, ergo. Absolutè Secundò respondeo, eam potentiam arguere imperfectionem aliquam in anima & Angelo, non tamen *Actualis malitia in sola operatione libera consistit.* actualem malitiam; hæc enim in sola operatione libera consistit: sicut è contrario, ex eo quòd possit homo vel Angelus benè moraliter operari, non *Obiectio Secunda.* est homo aut Angelus benè actu bonus moraliter, nisi actu benè operetur, licet ea potentia benè operandi sit physicè bona.

Secundò obiicies aliqua testimonia Scripturæ, quæ videntur denotare, dæmones creatos malos, vt Ecclesiastici 39. *Sunt spiritus qui ad vindictam creati sunt.* Psalm. 103. *Draco iste quem formasti ad illudendum ei.* Iob. 40. *Ecce Behemot, quem feci tecum, ipse est principium*, &c. Respondeo, *Respondetur Primò.*

hoc vltimo loco nihil probari: nam, licet intelligatur ibi Lucifer nomine *Behemot*, non ideò dicitur productus in se malus, sed productus primus omnium, quod in quo sensu sit accipiendum, dixi alibi. Ad secundum è Psalmo dico, non esse sermonem de Lucifero, sed de cete grandi, quòd si de Lucifero intelligatur, addo, non dici ideò creatum in peccato, sed quia videbatur peccaturus paulò pòst. Fortè etiam quis putaret, à Deo præfiniri antecedenter damnationem, ideóque fateretur à Deo creatum Luciferum, vt in eo ostenderet suam iustitiam, & vt illuderet homini. Sed ego ab hac expositione, vt alibi dixi, sum valdè alienus. Primus denique locus potest exponi de ventis & tempestatibus, qui dicuntur aliquando spiritus. Addo, & posse dici creatos ad vindictam, sicut alibi dicitur Dominus mandasse Semei vt malediceret Dauidi, id est permisisse; ita hîc creasse spiritus, quos sciebat futuros ad ostensionem vindictæ.

Secundò.

Explicatur primus locus Scripturæ.

Creatura natura sua impeccabilis non repugnat.

Post hæc disputatur à nonnullis fusissimè an possit creari diuinitus aliqua substantia impeccabilis. Sed quia omnia ferè alibi à nobis tractata sunt, ideò, ne eadem repetendo fastidium pariamus, Lectorem remitto ad primum Tomum; vbi omnia contraria argumenta dissolui, & talem creaturam non repugnare ostendi disput. 5. à n. 16

SECTIO SECVNDA.

Primus modus requirendi in Angelis intellectualem defectum aliquem ad peccandum examinatur.

12 *Proponitur difficultas.*

Difficultas hæc grauissima est, licet communis videatur hominibus & Angelis, ideóque ad tractatum fortè de peccatis aut actibus humanis specialiter pertineat; tamen eam hîc discutere decreui, quia maiorem quodammodò in Angelis locum habet; minùs enim videntur esse capaces talium defectuum; ergo semel hîc tractata non erit necessum alibi repetere. De ea fusè Pater Suarez libro 7. à capit. 4. Nos aliquid tetigimus in libris de Anima, & alibi; quæ hîc vel omittemus omnino, vel solùm breuissimè insinuabimus, vt ea quæ desiderantur fusiùs prosequamur.

Duplex defectus in intellectu.

Duplex potest esse in intellectu defectus: vnus positiuus, in actu positiuo erroneo consistens; alius negatiuus, consistens in carentia vel cognitionis alicuius: quæ si extitisset, peccatum impediuisset, vel, licet non sit simpliciter carentia cognitionis, saltem erit carentia maioris intensionis eiusdem cognitionis, & vehementioris propositionis de illo bono. Et de vtroque defectu disputandum hîc erit.

13 *Defectus negatiuus in omni latitudine sumptus requiritur ad peccatum.*

Priùs tamen obseruo, si in omni latitudine sumatur defectus negatiuus, etiá prout extenditur ad carentiá visionis beatæ, sine dubio ad peccandum requiri eiusmodi carentiam: cùm enim visio beata impediat peccatum, vtpote illi repugnans omnino, requiritur sine dubio ad peccandum, vt pro priori naturæ non fuerit præintellecta visio, & consequenter præcisio saltem à visione debet procedere. Dico semper *præcisio*, & pro priori naturæ, quia suprà & alibi ostendi, posse quem habere visionem beatam in instanti eodem quo liberè operatur, & potuit peccare; dummodò ea visio detur pro posteriori naturæ, & dependenter à bono opere, aut à carentia peccati, ad quam homo eo instanti liberè se determinauit. Exclusa ergo visione beata, & omni alia cognitione tollente libertatem, si quæ est (nam sine libertate peccatum non consistit) quærimus, vtrùm ad peccatum debeat vel error vel defectus cognitionis alterius distinctæ ab ea quæ tollit libertatem præcedere. Communis valdè sententia docet, non posse esse peccatum in voluntate, nisi præcedente errore in intellectu. Ita D. Thomas 1. p. q. 36. art. 3. ad 4. & alibi, Caietanus, Ferrar. Alensis, & alij, quos Suarez suprà refert cap. 4. num. 4. Fundamentum est, quia non potest voluntas errare, nisi malè dirigatur ab intellectu; ergo debet præcedere aliquis in intellectu defectus. persuaderi etiá videtur illis omnibus Scripturæ locis, in quibus peccans dicitur ignorans & errans. Ieremiæ 12. *Desolatione desolata est terra, quia non est qui recogitet.* Psalm. 12. *Illumina oculos meos, ne vnquam obdormiam in morte.* sic etiam stulti in inferno apud Sapientem 5. conqueruntur, *Ergo errauimus: nos insensati* &c. Accedunt etiam multa SS. Patrum testimonia, quæ adducit P. Vasquez 1. a. disp. 43. c. 2. & 3. in quibus peccatum semper tribuitur defectui cognitionis.

Vtrùm ad peccatum debeat præcedere error vel defectus alterius cognitionis distinctæ ab ea quæ tollit libertatem.

Negant D. Thomas, Caiet. Ferrar. Alensis, &c.

Ratio & loca Scripturæ pro conclusione.

14 *Quia defectus intellectus potest esse varius, ideò auctores [illegible] concordant.*

Verùm, quia (vt diximus suprà) defectus in intellectu potest esse varius, non omnes huius sententiæ auctores omnino conueniunt: nam P. Vasquez arbitratur, stante æquali propositione duorum bonorum æqualium, non posse voluntatem vnum præ alio eligere: vnde censet, eam quandocumque peccat habere hunc defectum, quòd scilicet remissiùs & minùs clarè ei fuerit propositum obiectum honestum quàm ipsum peccatum. Et ad hoc propositum adducit ipse ea testimonia ex Scriptura & Patribus, rationem verò addit, quia alioquin sine vllo defectu in intellectu posset esse in voluntate peccatum. Hanc Patris Vasquez sententiam fusè reiicit P. Suarez toto cap. 5. & promittit fusiùs adhuc à se reiiciendam in tractatu de Anima. Nos eam in libris de Anima satis reiecimus, ostendimúsque per illam tolli libertatem omnem; non enim sufficiens est solutio Patris Vasquez, quòd scilicet in eo casu possit voluntas intellectum applicare ad cogitandum vehementiùs de alio obiecto: nam, vt ibi vrsi, si hæc ipsa applicatio ad cogitandum proponitur vt maius bonum; ergo tunc sine libertate voluntas imperabit eam applicationem, & sic nec existente æquali propositione obiectorum habebit libertatem ad se determinandum, nec habebit libertatem in applicando ipso intellectu; sed necessariò illum applicabit. Quòd si post hanc applicationem non apparuerit maius bonum in re honesta, iam non poterit voluntas illam amare; sed necessariò tenebitur amare malum morale. Si verò ipsa applicatio intellectus proponatur minùs intensè, vel vt minùs bonum; ergo nō poterit voluntas velle eam applicationem. & sic planè tolletur omnis libertas. Hoc argumentum fusiùs eo loco vrsi, & solutiones, quæ adhiberi possunt, efficaciter refutaui.

Reiicitur P. Vasquez.

Sententia P. Vasquez tollit libertatem.

Replica diluitur.

15 *Duplex est determinatio voluntatis.*

Nunc obseruo, à nonnullis distingui duas voluntatis determinationes: vnam, quando, supposita v. g. intentione alicuius finis, debet se determinare ad eligendum medium; alteram, quando, nullo præcedente actu voluntaris, determinat se ad eligendum hunc finem particularem præ alio cum eo incompossibili. In priori casu (licet expressè id non dicant) concedere tamen videntur hi auctores, voluntatem teneri eligere melius & conuenientius medium: verùm, quia ea necessitas non ex propositione intellectus, sed ex libera ipsius voluntatis determinatione prouenit, nihil

Proponitur explicatio quorumdam circa sententiam P. Vasquez.

nihil obeſt in præſenti; ideóque io hoc puncto videntur cum Vaſquez ſentire: at quando determinatio eſt inter duos fines particulares, & ſine præuio actu voluntatis, tunc docent, non habere locum P. Vaſquez doctrioam, & in hoc nobiſcum conueniunt, argumentantúrque contra Vaſquez; *Impugnatur P. Vaſquez.* 16 quia, ſtaote vehementioti propoſitione boni turpis, adhuc noo cogitur voluntas ad illud amandum (vt ipſe Vaſquez admitiir:) atqui eo ipſo quòd relinquat bonum illud vehementiùs propoſitum, poteſt amate alterum minus, quia alterum habet ſufficientem bonitatem vt ametur, & ſatis eſt propoſitum: ergo, ſi nihil ſit quod id impediat, vt verè non eſt, quia maioris boni propoſitio, eo ipſo quòd non cogat ad maius, non impedit amorem minoris; poterit etiam, ſtante ea maiori propoſitione, amate id quod minùs efficaciter propoſitum fuit. *Confirmatur impugnatio Primò.* Confirmant Primò: Cogitatio intenſior non poteſt reſiſtere, ne ametur bonum alterum, niſi actiuè inducendo actum oppoſitum, ſine amotem eius boni, de quo eſt cogitatio ea; ergo cùm noo cogat ad amotem maioris, non impediet etiam amorem minoris. Nec item ea vehementior cogitatio impediet amorem de minori obiecto formaliter, vt vnus actus expellit alterum: nam illa cogitatio intenſior non eſt formaliter oppoſita amori minoris boni; ergo, ea ſtante, poteſt amari minus bonum. *Confirmatur Secundò.* Confirmant Secundò, quia de facto, ſtante vehementi tentatione, & maioris boni delectabilis propoſitione, ſæpè homo ſuperat eam tentationem; ergo amat id quod minus intensè proponitur.

17 *Impugnatur P. Vaſquez Secundò.* Secundò principaliter arguunt iidem, quia, etſi per impoſſibile actus intellectus caterent omni inteoſiooe, & Angelus æquali clatitate & conatu obiecta omnia cogooſceret, adhuc eſſet libertas in voluntate, ergo. Patet antecedens Primò in Angelis, qui fortè omnia obiecta æquè intensè cogoſcunt; & tamen ſunt liberi. Secuodò, clariùs idem in Deo patet, cùm omnia obiecta æquè clarè cognoſcat; eſt tamen indifferens, & de facto ſæpè amat minus bonum, quod ex ipſo Vaſquez & rationibus fusè nos oſtendimus contrà P. Granadum in materia de voluntate Dei; ergo voluntas nó indiget ea maiori propoſitione ad amandum aliquod obiectum. *Replica confutatur.* Et hoc argumento reiicitur euaſio quædam quæ ex P. Vaſquez afferri poſſet, ſcilicet, non requiri ad amandum obiectum intenſiorem cognitionem, ſed illam, quæ peculiari modo repræſentet obiectum: nam ſine eo modo peculiari eſt in Deo libertas ad minus bonum: & denique omnia quæ de maiori & vehementiori intenſione dicta ſunt, applicantur etiam illi peculiari modo.

Impugnatur Tertiò. Aliud argumentum adducunt recentiores cootra eam ſententiam P. Vaſquez; quia, ſtante cogitatione intenſa de actu præcepto, & remiſſa aut oulla de bono delectabili, poteſt voluntas peccare omittendo præceptum, qoia ea intenſior cogitatio non cogit ad ſeruandum præceptum; nec recurri poteſt ad hoc, quòd tunc poſſit voluntas quærere alia motiua, quaodoquidem non obligant præcepta affirmatiua pro tam breui tempore. Hoc, inquam, dici non poteſt, quia fortè ſæpè ea obligatio valdè vrget, vt is, qoi iam repentè moritur, obligatur ad actum contritionis, & qui diſtulit impletiooem cuiuſlibet præcepti vſque ad vltimum ferè punctum, valdè tunc vrgetur; imò, eo ipſo quòd intellectus à voluntate applicetur in caſu dicto, non amaodo bonum honeſtum, ad quærendam maiorem rationem boni in bono delectabili, aut vehementiùs de illo cogitandum, videtur iam de facto peccare; & tamen tunc non præcedit ante illam defectus ex parte intellectus; ergo ſine vllo defectu poteſt eſſe peccatum. Hæc fuse recentiores.

18 Circa quas impugnationes, & diſtinctionem duplicis determinationis, cenſeo Primò, immeritò inſinuari ab his, etiam ſuppoſita intentione finis, *Non tenetur voluntas ad medium vtilius, etiam ſuppoſita intentione finis.* teneri voluntatem ad medium vtilius; nam licet quoad punctum libertatis non ſit ibi tanta difficultas, quanta in altera parte ſeotentiæ Vaſquez; poſſunt enim omnia in libertatem intentionis reduci; quoad reliqua tamen eadem videtur eſſe in vtraque electione ratio: nam, ſi medium iudicatur ſufficiens, non eſt cur non poſſit eligi, etiamſi aliud melius in ſe aut vehementius proponatur: ſi enim ioter duos fines non attrahit neceſſariò bonitas maior; cur inter duo media attrahet maius? & ita vniuerſaliter ego docui etiam de electione mediorum in eo loco de anima. Et eodem modo poſſunt contra hanc partem fieri rationes omnes quibus vtuntur hi auctores contra P. Vaſquez: *Propoſitio maior vnius medij non tollit amabilitatem ab altero minori.* nam ea propoſitio maior vnius medij non tollit ab altero minori amabilitatem, quia nec tollit vtilitatem illius, nec aliunde per ſe formaliter eſt incompoſſibilis cum amore minoris medij; ergo non tollit libertatem ad amandum medium minus bonum, &c.

19 *Oſtenditur, ſecundam rationem eſſe debilem.* Secundò cenſeo, primam rationem è num. 16. eſſe ingenioſam; adhuc tamen ex ipſorum arguentium veraque doctrina poſſe illi facilè reſponderi. Sicut enim quaodo concurrunt duæ cauſſæ, vna caloris v.g. altera frigoris, ſi ſint æqualiter actiuæ, & æquè potentes ad reſiſtendum, & applicatæ eodem modo, vna impedit operationem alterius, nihil tamen efficiendo, ſed ſe ipſis formaliter; cur eodem modo non poſſet Vaſquez dicere cogitationem vehementiorem ſe ipſa, nihil efficiendo, & conſequenter, etiamſi non cogat ad amorem ſui obiecti, impedire tamen operationem remiſſioris cogitationis? ſi enim æqualis impedire potaſt nihil ageodo, à fortiori impedire poterit quæ eſt fortior & potentior, etiamſi nihil agat; eò quòd non ſit determinata ad agendum, ſit verò ad reſiſtendum.

Confirmatur ex ſententia docente, libertatem eſſe eſſentialem actui. Vrgeo id, in ſententia docente libertatem eſſe eſſentialem actui (quæ opinio pro præſenti difficultate ſine dubio debet permitti, etſi aliunde falſa) ſi eſſet ſola cognitio bonitatis, & nulla planè malitiæ, voluntas prodiret in amorem neceſſarium, & ſpecie diuerſum à libero; accedat cognitio malitiæ, ea impedit voluotatem, ne poſſit elicere eum primum amorem io ſpecie: nam etſi nunc amare adhuc poſſit idem obiectum, debet tamen per actum diuerſum ſpecie à primo: nam iam debet amare per amorem liberum, anteà verò per neceſſarium: qui duo amores in ea ſententia ſpecie inter ſe differunt; atqui ea cognitio noo impedit primum amorem aliquid producendo: nam antequam vllus actus producitur, iam eſt impedimentum pro illo amore, ergo. *Replica ſit ſatis.* Quòd ſi dicas, eam cogoitionem pugnare ex ſe cum amore neceſſario, tunc eodem modo dicet Vaſquez, vehementiorem cognitionem per ſe pugnare cum amore obiecti remiſſiùs propoſiti; & tùc reducetur tota difficultas ad quæſtionem de nomine, an ea cognitio dicenda ſit formaliter contraria amori, an non.

20 *Secundum & tertium argumentum approbatur.* Secundum argumentum ratione inſtantiæ à Deo petitæ optimum eſt, & eo etiam ſum vſus contra Vaſquez eo loco de Anima. Tertium item de omiſſione bonum eſt, & re ipſa eamdem habet difficultatem

difficoltatem in peccatis commissionis, maximè in sententia negante puram omissionem: nam cùm non possit voluntas cessare ab omni actu, poterit contingere vt proponatur ei tunc vllum aliud obiectum intensiùs quàm fornicatio: & consequenter, quia debet aliquem actum elicere, nec habet tempus ad deliberandum, debebit illam amare, nec poterit velle cogitare de bono honesto; quia hæc cogitatio non proponitur vt maius bonum, aut intensius; ergo debebit omnino peccare. Reiicienda ergo hæc Patris Vasquez sententia.

Scriptura testimonia etiam non vrgent. Frequenter peccata oriuntur ex inconsideratione.

Testimonia autem quæ pro ea adducit Vasquez communia sunt sententiæ D. Thomæ & aliorum, solutáque à me eo loco de Anima. Fateor enim, frequenter peccata oriri ex defectu considerationis; & hoc solùm in eis locis insinuatur; nego tamen semper id esse necessarium. Quod addit Vasquez ex contraria sententia sequi, posse esse peccatum sine errore aut defectu in intellectu, nos non reputamus absurdum, sed omnino verum, ideò non amouemur propter illud à nostra doctrina.

SECTIO TERTIA.

Aliæ explicationes circa defectum eumdem ex parte intellectus.

21 *Explicatio quorumdam de defectu ex parte intellectus.*

DOctores alij defectum ex parte intellectus in eo constituunt: quòd cùm ad operandum semper acquiratur imperium aliquod practicum intellectus, quo dicatur, *Hoc est amandum*; necessarium est, vt qui obiectum honestum respuit præ turpi, careat illo imperio dicente, *Hoc obiectum honestum est amandum*; & habeat oppositum quo dicat, *Hoc obiectum turpe est amandum*; eo autem ipso habet defectum in intellectu.

Reiicitur Primò ea sententia.

Reiicitur tamen hæc sententia facilè Primò, quia tale imperium omnino tollit libertatem voluntatis: cùm enim (vt illius auctores fatentur) eò ipso quòd ponatur, non possit non voluntas operari, & positio illius non sit libera; necessum est per illud tolli libertatem: quòd si dicatur, voluntatem determinare intellectum ad illud imperium habendum, tunc clariùs reiicitur ea doctrina; quia sicut voluntas se liberè determinauit ad volendum ipsum imperium sine alio præuio, ita potuit se determinare ad volenda alia obiecta sine vllo imperio. *Reiicitur Secundò.* Secundò, ex hac materia specialiter redarguitur: nam illa volitio libera imperij practici de obiecto peccaminoso est peccaminosa, & illa non supponit defectum: nam cùm ex se sit ante imperium omne, non potest supponere defectum ratione imperij. Verùm quia contra hoc imperium intellectus fusè egi & in libris de Anima; & infrà, Deo dante, in materia de actibus humanis repetam nonnulla. satis de illo nunc. Vide hîc Suarium fusè cap. 6. illud reiicientem.

22 *Secunda sententia aliorum.*

Parum ab hac opinione recedunt illi, qui ante peccatum dicunt præcedere defectum iudicij practici, quo secundùm rectam rationem iudicetur, quid hîc & nunc sit faciendum. Pro quâ opinione citat Suarez cap. 6. num. 10. Capreolum & Conradum. *Probatur Primò.* Horum fundamentum est Primò, quia voluntas non agit, nisi mota à ratione; hoc autem fit per iudicium practicum, ergo. *Secundò.* Secundò, non potest intellectus habere duo opposita iudicia: atqui, quando amat obiectum turpe, habet iudicium, *illud hîc & nunc amandum esse*; ergo caret recto altero opposito & dictante, *Hîc & nunc obiectum hoc est omittendum*. Tertiò, quia, iuxta Aristotelem, nullus peccans potest esse prudens; ergo supponit defectum iudicij practici. *Tertiò.* Sententiam hanc alij ita extendunt, vt non solùm dicant, ad peccatum præcedere carentiam iudicij practici recti, sed etiam positiuum errorem, quo intellectus dicit, hoc obiectum turpe sibi hîc & nunc amandum esse. Et quidem hi auctores multò consequentiùs loquuntur quàm præcedentes: nam si ad aliquod obiectum amandum requiritur iudicium practicum dictans hoc præ illo esse amandum; certè, cùm omnis peccans duo faciat, & non amare obiectum honestum, & amare obiectum turpe; necessariò debet supponere, & iudicium positiuum, quo dicat, *Hoc obiectum turpe est amandum*; tale autem iudicium est positiuè erroneum. quod & auctores præcedentes in tertia ratione sua supponunt: nam ex illo iudicio erroneo inferunt carentiam alterius recti; ergo ad peccatum duo defectus concurrunt, & carentia recti iudicij, & aliud positiuè erroneum: vel certè neutrum requiritur. *Meliùs alij explicant eamdem sententiam.* Ideò per modum vnius vtramque sententiam pono, quia reuerà vna est & eadem via impugnandæ, licet P. Suarius seorsim eas referat & reiiciat. Dixi præterea suprà, eas parum differre à secunda de imperio: nam vel hoc iudicium practicum est verè imperium, vel parum ab eo differt; & in easdem incidit difficultates, vt breuissimè, efficaciter tamen, ostendo. 23

Refellitur ea sententia.

Ergo inprimis quæro, an tale iudicium, eo ipso quòd existat, cogat voluntatem ad habendum actum; an verò voluntas adhuc possit cessare, aut amare oppositum, si necessitat, ergo iam relaberis in imperium tollens libertatem, & insuper in alias incidis difficultates, quas infrà tangam; si verò dicatur, stante illo iudicio, voluntatem posse contrarium amare, manifestè concludo, Ergo potest quis, stante perfecto iudicio dictante, obiectum honestum amandum esse, amare nihilominùs contrarium, & peccare; & consequenter, nec positiuo nec negatiuo existente errore, poterit esse peccatum. Nec maior videtur requiri pro hac sententia impugnatio.

24 *Refellitur secundò argumento P. Suarij. Explicantur omnes sensus, quos habere potest illa sententia. Primus sensus impugnatur.*

Nihilominùs tamen sic eam secundò cum Suario impugno, explicando sensus omnes illius, & simul ostendendo, in nullo posse sustineri. Primò ergo *τὸ hoc est amandum*, vel solùm æquiualet propositioni simplici de futuro scilicet, *amabo hoc obiectum*: & in hoc sensu neque est practicum, neque potest præcedere prius natura: tum quia intellectus non est Propheta (vt benè ibi Suarez,) tum quia futuritio volitionis est prior quàm iudicium. Ideò enim verè dicitur, *Hic actus erit*, quia in re erit, non è contrario: ergo non supponitur in priori naturæ cognitio de futuritione ad ipsam existentiam; sed è contrario existentiâ ad futuritionem. *Secundus.* Secundus sensus illius iudicij esse potest, vt *τὸ hoc est faciendum* denotet imperium intellectus, quo voluntatem determinat; at hoc imperium suprà satis reiectum est. *Tertius.* ideò tertius sensus sit, vt denotetur per iudicium illud, tale obiectum secundùm rectum iudicium rationis esse amandum: & tunc non posset aliquis esse luxuriosus, nisi esset hæreticus: est enim hæresis manifesta, iudicare, secundùm rectam rationem luxuriam esse amandam. Secundò sequeretur, etiam illum, qui inter duos actus virtutis eligit minorem, esse hæreticum, quia iudicat illud minus debere secundùm rectam rationem præferri, seu esse magis amabile. quod etiam est hæreticum. & eodem modo dico de eligente inter duo, de quibus ex fide esset certum *Quartus.*

esse

esse æqualia. Quartus sensus est, vt *τὸ hoc est faciendum* dicat simpliciter, omnibus pensatis, *hoc est expediens*; siue tam dicat: *magis expediens*, siue *minus*. Et hic sensus etiam sustineri non potest; nam odium Dei, omnibus pensatis, non est expediens, sed summè disconueniens; & contrarium

25 *Quintus.* dicere est hæresis. Quintus ergo erit, vt quasi denotet, *Pro meo intento quærendi voluptates conueniens est hoc & hoc peccatum.* At hic sensus licet verus sit, iam supponit determinationem peccaminosam voluntatis ad contrarium. Ad illam autem primam non potuit simile iudicium præcedere; in præsenti verò loquimur vniuersaliter de defectu

Prædictum iudicium non est falsum. requisito ad omne peccatum. Addo ego; illud iudicium non esse falsum, aut erroneum, sed & quod à Deo habetur: iudicat enim Deus ad intentum hominis optantis voluptates carnales vtilem esse luxuriam; ergo peccatum, licet supponat illud iudicium, non propterea supponit errorem illum in

Sensus vltimus. intellectu. Restat vltimus sensus, vt dicat, *Hoc obiectum potest amari simpliciter, siue peccando, siue non, quia habet bonitatem delectabilem.* Hoc autem iudicium fateor omnino nunc esse necessarium; at in eo nullus est error, nec defectus, sed, vt de præcedenti dixi, etiam ab ipso Deo haberi potest; nec item excludit alia iudicia recta, ergo præcisè, quia illud præcedat; non sequitur præcedere defectum positiuum aut negatiuum in intellectu. Dixi, *Fateor nunc requiri tale iudicium*, quia ad amandum obiectū non est necessum illud cognoscere reflexè vt amabile, sed sufficit cognoscere vt in se bonum.

26 *Ostenditur æquiuocatio eius sententiæ.* Hinc cum Suario num. 31. concludo æquiuocationem committi ab auctoribus contrariis circa vocem *simpliciter amandum*: vsurpatur enim pro eo quod potest absolutè siue peccando siue non peccando amari. In quo sensu nullus est error; & in eo fortè requiritur ad peccandum. Alius sensus: *est simpliciter amandum*, id est præ alio honesto; & hic est hæreticus suprà refutatus, nec vllo modo ad peccandum requiritur.

Notandum. Aduerte, quæ de hoc iudicio dixi sub illis verbis, *Hoc obiectum est amandum*: intelligenda eodem planè modo non solùm de obiecto secundùm se, sed de illo vt vestito omnibus circumstantiis hîc & nunc concurrentibus, vel ad illud reddendum honestum, vel ad reddendum inhonestum: nam si, omnibus illis pensatis, malum est obiectum, non potest sine hæresi per iudicium practicum præferri honesto; si verò est bonum, tunc à fortiori poterit amari sine præuio errore.

SECTIO QVARTA.

Sententia Diui Thomæ circa hunc defectum.

Quarta sententia D. Thomæ. QVarta ergo sententia esse potest, requiri ante omne peccatum defectum aliquem cognitionis speculatiuæ, non quidem vniuersalis: nam, stante cognitione vniuersali, scilicet, *luxuria est peccatum, & fugienda*, potest quis peccare; debet ergo esse ille defectus cognitionis alicuius particularis, quatenus peccans non habet cognitionem particularem quâ dicat, *actio particularis luxuriosa est mala, & vitanda*; sed relinquit eam propositionem vniuersalem sine vlteriori descensu, ita videtur D. Thomas docere 1. 2. quæst. 77. a. 2. ad 4.

27 *Improbatur Primò.* & in corpore expressiùs id tradidit. Hæc tamen doctrina non videtur sustinenda. Et in primis supra modum est difficile, quod eo artic. docet D. Thomas: scilicet, aliquem posse actu cogitare, omnem fornicationem esse fugiendam; non tamen agnoscere, hanc fornicationem numero esse fugiendam: tam enim est impossibile, quàm eum qui dicit, *Omnis homo est animal*, non noscere simul, hunc hominem esse animal. Ratio à priori est, quia, omnem hominem esse animal, formalissimè est; hunc hominem & illum esse animal; ergo, stante cognitione vniuersali, & propositione particulari, *hic est homo*, consequentia illa necessariò debet inferri: non enim potest consequentiæ ascensus ex euidentibus præmissis deductus euidenter ab intellectu cohiberi. Secundò, quia licet aliquis posset de ea minore non cogitare; incredibile tamen est, omnes malè operantes id ignorare. *Improbatur Secundò.* Certè de me ego contrarium possum dicere: nam non solùm noui, verbum otiosum in communi aut mendacium aut irreuerentiam vt sic esse malam, sed quando verbum profero otiosum, nosco illud esse malum, ac melius esse, si vitetur. Et hoc ipsum clarè constat in testimonio ab ipsumet D. Thoma allatum, ex Lucæ 12. cap. *Seruus sciens voluntatem domini, & non faciens, vapulabit.* *Confirmatur imugnatio testimonio D. Thomæ.* Quæ verba nullatenus possunt de ea scientia in communi intelligi: nam si in particulari non constet mihi, *Hoc vult meus dominus vt faciam*, nec teneor illud facere; nec dici possum seruus sciens voluntatem domini, etiamsi habeam scientiam vniuersalem, *Quod omnis voluntas domini sit adimplenda.* 28 *Improbatur Tertiò.* Tertiò, quia si, stante ea cognitione vniuersali, per impossibile quis ignoraret, aut haberet actum oppositum, quod scilicet hæc fornicatio numero non sit fugienda; aut non sciret actu eam esse malam & fugiendam; proculdubio ille non peccaret eam amando, nisi fortè dubitasset, aut putasset se teneri id scire, & non vellet: & saltem tunc ea voluntas ignorandi debuisset supponere iudicium particulare, quòd hîc & nunc teneretur scire: ergo tunc nolendo scire peccauit affectando ignorantiam; & tamen nō præcessit error ille particularis nec vniuersalis circa obligationem inquirēdi, an illud obiectum esset malum; ergo tantum abest peccatū à repugnantia cum eo iudicio particulari, vt, nisi detur illud, peccatum existere non possit.

Reiicitur Quartò. Quartò reiicitur tota ea opinio: nam iudicium speculatiuum, scilicet, *Hoc obiectum honestum est amandum*, non cogit ad amorem; ergo, eo stante, si proponatur obiectum delectabile, poterit voluntas illud relinquere, & hoc amare; tunc autem nullus fuisset defectus in intellectu, ergo.

SECTIO QVINTA.

Sententia Patris Suarez.

Proponitur sententia P. Suarij. QVinta ergo & vltima sententia sit Patris Suarez cap. 6. num. 32. cùm enim per tria capita fusè probasset, non requiri vllum errorem positiuum aut priuatiuum, nec remissiorem cognitionem ad peccandum; concludit tamen, necessariò debere præcedere iudicium in intellectu defectuosum, seu erroneum in moribus. Pro quâ sententia refert Scotum, Bassol. Gabrielem, Almainum, Occam, Adrianum, Henricum Cordubam; probatque ex Prouerbio 14. *Errant qui operantur malum.* & Psalmo 118. *Errani sicut ouis quæ periit.* Ratione item, quia nemo potest eligere, nisi iudicando illud esse diligibile sub aliquâ ratione boni: atqui hoc ipsum iudicium imperfectum est ergo. *Obiectioni occurrit P. Suarez.* Quòd si obiicias, errorem ibi commissum non esse intellectus, sed voluntatis; nam intellectus benè proposuit illud obiectum, voluntas verò malè elegit; respondet numer. 33.

duobus modis posse intellectum considerare obiectum prauum moraliter vt iudiciũ de eo ferat. Vno modo speculatiuè purè, ac si consideraret aliquam aliam veritatem speculatiuam. v.g. duo & tria sunt quinque. Alio modo potest habere tale iudiciũ adiungendo illud consultationi practicæ, quando de volūtate dirigenda in ordine ad opus tractatur; & tunc ait, exercere talem actum iudicij, esse defectum intellectus practici, & contrarium prudentiæ, quia non potest deseruire ad rectam gubernationem voluntatis. Et hoc modo talis actus iudicij etiam in eo qui resistit ei, & non peccat, est imperfectus & defectuosus: vel physicè, si non sit liber, sed ab extrinseco proueniat, nam interdum defectus naturalis potest esse caussa peccati: vel moraliter, si tale iudicium voluntati sit liberum.

Vt verum tamen fatear, non possum facilè assequi, quæ sit Patris Suarez mens in hac do-

30 *Reiicitur sententia P. Suarez.* ctrina, vel quæ sit ea consultatio practica; cui debet adiungi iudicium illud, vt sit defectuosum: nam vel præter iudicium illud speculatiuum, quo intellectus hæc nouit, *à me potest absolutè amari licet peccando mendacium iocosum, quia habet bonitatem delectabilem*: præter hoc, inquam iudicium, ponit aliam consultationem intellectus necessariam ad volendum tale mendacium, vel non ponit: si non ponit, cùm illud iudicium in se perfectissimum ac verissimum sit, & vt suprà notaui, à Deo id ipsum iudicetur, non potest vi illius solius dici antecedenter ad peccatum dari aliquem defectum in intellectu, licet à voluntate peccante illud iudicium denominetur malum. quod tamen falsum est: nam iudicium in se semper est bonum, quidquid deinceps voluntas malè aut benè faciat. Secundò, quia tunc ea denominatio desumeretur ex ipso effectu secuto; non autem esset antecedens, & consequenter non esset ad rem præsentem, vbi agimus de defectu antecedente in intellectu ante actum voluntatis. Si ve-

Consultatio in intellectu superflua esse ostenditur. rò præter hoc iudicium requirat aliam consultationem, facilè videtur reiici posse, quia talis consultatio esset omnino otiosa: eo enim ipso quòd intellectus iudicat, *Hoc obiectum est bonum mihi*; siue dicat, *Est minus bonum*, siue quomodocumque; potest voluntas illud amare, nisi aliunde impediatur; ergo non est necessaria ea noua consultatio, ergo nec necessariò debet ad omne peccatum præcedere iudicium ex eâ consultatione defectuosum, etiamsi fortè aliquando præcedat.

Secundò vix declarari potest, quid ea consul-

31 *Reiicitur Secundò P. Suarez.* tatio dicat, quod ostendo discurrendo eo modo quo ipse P. Suarez suprà, & nos cum eo contra illud iudicium practicum, *Hoc est faciendum*: nam vel ea consultatio est ad deprehendendum, quid sit absolutè futurum: & in hoc sensu est impossibilis, quia in priori natura non cognoscitur futuritio effectus in eo instanti: vel ea consultatio

Nullus effectum assignari potest illius consultationis qua ponitur in intellectu. est ad inquirendum, an illud obiectum habeat bonitatem amabilem absolutè, siue licitè, siue illicitè; & hoc iam asseritur per primum iudicium; ergo ea consultatio nihil ibi habet quod cognoscat: vel ea ordinatur ad cognoscendum, vtrùm sit melius moraliter, simpliciter, & omnibus pensatis, amare illud obiectum, quàm omittere, & præterquam quòd sine hæresi de re non potest dubitari (constat enim, ex fide melius esse omittere rem malam) adhuc, accedente perfectissimo iudicio dicente, *Melius est amare*; voluntas tamen amare potest, ergo sine defectu in intellectu potest quis peccare. Vel consultatio sit, vt deprehendam, an teneat seu debeam amare tale obiectum; & hæc etiam est impossibilis, quia Catholico etiam non licet de ea re dubitare. Vel denique dicitur consultatio esse, an simpliciter sit expediens amare, & tunc ibi latet eadem æquiuocatio, quam Suarez ipse contra Durandum notauit: nam *rò simpliciter* potest accipi vel pro *re magis amanda*, & sic relabimur in hæresim; vel sumitur pro eo, quod verè & realiter amari potest, etiamsi in eo peccetur. Et in hoc sensu iam id noscitur per primum & rectissimum iudicium; nec video quid aliud esse possit ea consultatio.

Dicet fortè, omnes teneri admittere consulta- 32 *Obiectio P. Suarez.*
tionem aliquam: nam sæpè diu deliberamus apud nos ipsos, antequam determinemur; dicere ergo, obiectum illud esse amabile, quando fit ea deliberatio, est defectus intellectus: tunc enim deberet potiùs dicere, *Non est amandum illud obiectum*.

Contrà Primò, quia ea deliberatio non contingit semper, sed ordinariè, quando quis erga *Reiicitur Primò.*
media deliberat, quod sit melius, & vtilius; quia videtur voluntas esse iam determinata, ex libera tamen voluntate ad eligendum id quod inuenerit esse melius. Secundò, quia ea deliberatio non est *Secundò.*
noua consultatio intellectus, sed quod voluntas attracta à duobus bonis oppositis diu hæret antequam se determinet; hoc autem non prouenit ex eo quòd spectet nouam cognitionem; iam enim nouit omnia quæ ibi nosci possunt: sed ex libertate ipsius. Contrà denique Tertiò, quia, licet sem- *Tertiò.*
per deberet fieri illa consultatio, non tamen proptereà iudicium præcedens esset malum: semper enim iudicat vnam veritatem quam ipsemet Deus etiam iudicat. Quòd si voluntas se liberè applicat ad aliam consultationem, & in hoc errat; defectus certè non consistet in eo iudicio, sed in voluntate.

Et hæc sit secunda totius doctrinæ Patris Sua- 33 *Impugnatur Secundò doctrina P. Suarez.*
rez impugnatio, quia quando asserit, illud iudicium reddi defectuosum ex eo quòd adiungatur consultationi practicæ; rogo, an ea consultatio practica sit volita à voluntate, an non, sed necessariò resultet. si esset volita, rursus rogo, an sit bona an mala: si mala, ergo voluntas in ea peccat, vel saltem moraliter imperfectè operatur, & non ex prauio defectu in intellectu: nam illud iudicium ante eam consultationem ab ipso Suario dicitur nõ esse defectuosum: si verò ea deliberatio sit bona, cùm & iudicium præcedens sit bonum, non apparet, quomodo sit defectuosum iudicium sub ea deliberatione; quod tamen anteà sine illa non deficiebat. Si verò dicatur, eam deliberationem non esse volitam liberè, sed necessariò resultare in intellectu, tunc infertam, Ergo semper illud primum iudicium erit defectuosum, quia semper illi adiungitur consultatio; & tamen ipse Suarez admittit sæpè illud iudicium esse bonum, aut saltem non defectuosum. quo supponit, sæpè non coniugi cum ea deliberatione; id autem repugnat, si necessariò consultatio illud consequitur.

Tertiò denique & vltimò reiicitur, quia vel 34 *Impugnatur vltimò.*
consultatio est actus voluntatis vel intellectus: si voluntatis, ergo vitium non fuit in intellectu, sed in voluntate: si verò est intellectus, iam videtur requirere ad amandum obiectum aliud iudicium, diuersum ab eo, quo & bonitas physica amabilis, & malitia moralis odio digna cognoscitur; cùm tamen in omnibus ferè impugnationibus præcedentium materiarum contrarium semper Suarius supposuerit, & meritò: quia reuerà nihil plus requiritur; imò censeo non esse necessarium

Non est necessarium iudicium, quo reflexè res proponatur vt digna amore.

necessarium iudicium, quo reflexè illa res proponatur vt digna amore; quasi intellectus reflexè debeat cognoscere amorē, qui potest ferri in illud obiectum : sufficit enim, si cognoscatur malitia & bonitas in eo obiecto. Sicut enim bruta solùm agnoscendo bonitatem sine reflexione supra appetibilitatem, seu actus ipsos appetitus, determinantur sufficienter ad appetendum; ita voluntas ex sola agnitione bonitatis & malitiæ moralis sine vlla reflexione supra actus ipsos amoris, aut odij, seu expressè supra amabilitatem, sufficienter completur, vt possit vel amare, vel odio habere illud obiectum; non ergo est necessaria alia consultatio intellectus; ergo neque ex hoc capite necessarium est, aliquod iudicium defectuosum in intellectu præcedere ad peccatum.

SECTIO SEXTA.

Vera sententia.

Nullus defectus ex parte intellectus ad peccandum est necessarius. Stat pro hac sententia Henricus, Scotus, Gabriel, Maior, &c. Probatur ratione.

35 EX dictis in præcedent. sectionibus euidenter infertur, nullum prorsus esse simpliciter necessarium defectum ex parte intellectus ad peccandum, nec positiuum nec negatiuum. Ita Henricus, Scotus, Gabriel, Maior, Occam, Marsilius, Valentia, Molina, & alij apud P. Suarium sect.4.n.5. Argumentum pro hac sententia est, quia voluntas est potentia libera, quæ, positis omnibus prærequisitis ad operandum, potest operari & non operari. Quod sic ego explico, & ita vrgeo, vt planè videatur sententia demonstrata; voluntas ad amandum liberè Deum, etiam stante præcepto de amore, non indiget præuio aliquo defectu in intellectu, vt & omnes aduersarij fatentur, ergo neque ad peccandum. Probo euidenter hanc consequentiam, quia principia, quæ fuêre sufficientia ad hoc, vt amor Dei liber efficeretur, fuêre sufficientia vt ille amor posset omitti; nam alioquin non fuisset liber : atqui eo ipso quòd potuit omitti, potuit esse peccatum in voluntate : omissio enim amoris præcepti peccatum est, ergo si, stantibus omnibus prærequisitis ad amandum, potuit non amare, potuit peccare; atqui, vt suppono, prærequisitum ad amorem etiam liberum non est aliquis defectus in intellectu, alioquin non esset proprium peccati supponere defectum; sed omnes etiam actus boni liberi, quantumuis perfectissimi, id haberent, si vnum ex prærequisitis ad libertatem esset eiusmodi defectus. hoc autē est contra aduersarios omnes, qui quando afferunt testimonia illa, *Omnis peccans est ignorans*, &c. longissimè absunt ab hoc vt dicant, etiam amantem Deum super omnia, si liberè amat, esse ignorantem & errantem ex parte intellectus; ergo ad actum bonum etiam liberum non requiritur talis defectus: vnde ego euidenter infero, nec requiri ad peccatum, quia hoc potest esse cum eis solis principiis, cum quibus est amor liber, supposito præcepto.

Confirmatur assertio ex homine.

36 Idem argumentum maiori vi fieri potest in homine, qui gloriosissimè resistit vehementi tentationi, v.g. crudelissimam mortem tolerando citiùs quàm venialiter peccet: nullus enim requirit ex parte huius defectum aliquem vt ei tentationi liberè resistat; & maioris claritatis gratia demus actum illum liberum esse diuersum specie à necessario, iuxta sententiam aientem libertatem esse essentialem actui (quæ, licet, fortè falsa sit, pro præsenti quæstione debet admitti) voluntas illa in specie tolerandi martyrium, & non adorandi idola secundùm suam entitatem, essentialiter prodeunt à principiis liberis, à quibus de facto oritur; & tamen nullus dicet, illam voluntatem nobilissimam in genere moris essentialiter supponere errorem in intellectu; aut eum Martyrem fuisse necessariò ex parte intellectus errantem, imprudentem, insipientem, alioquin eum non potuisse talem voluntatem habere. Absit talis doctrina à Catholicorum mentibus; ergo talis actus non supposuit de facto & essentialiter vllum errorem: atqui cum solis principiis, quæ ille actus supposuit, esse potuit peccatum; ergo peccatum non supponit essentialiter aliquem defectum aut errorem in intellectu; neque magis potest dici ex parte intellectus, *Omnis peccans est errans, ignorans*, &c. quàm ille Martyr. Consequentia est euidens: subsumptum probo, quia illa sola principia fuêre sufficientia vt iste actus non fieret, sed oppositus cedendi tyranno : nam ille actus fuit liber libertate etiam contrarietatis de facto; ergo supponit principia sufficientia, vt fieret etiam oppositus : atqui omnia principia à quibus accipit libertatem, essentialiter ille præsupponit, iuxta suppositionem dictam; ergo supponit principia sufficientia ad peccatum, & non supponit necessariò errorem aut defectum ex parte intellectus, vt diximus : ergo nullus error aut defectus ex parte intellectus est necessarius ad peccandum.

Martyr, qui gloriosè restitit tyranno, habet cognitionem capacem peccati, & tamen nō est ignorans.

Respōderi potest, quòd libertas contrarietatis nō sit in eodem signo rationis.

37 Potest fortè responderi ex quorumdam doctrina, quam ego alibi probabilem iudicaui, libertatem contrarietatis non esse in eodem signo rationis, sed priùs natura hominem se determinare quasi per omissionem ad non peccandum, & posteriùs ad efficiendum actum bonum. Quæ doctrina ideò est inuenta, vt explicetur, quomodo in actus bonos nostros cum libertate contrarietatis factos possit influere gratia habitualis, & eius habitus, & simul non tollatur libertas ad peccandum. Ex hac doctrina fortè aliquis diceret, actum illum positiuum martyrij, vt positiuus est, non supponere omnia principia necessaria ad peccatum oppositum; sed solùm ad sui carentiam, abstrahendo ab eo, quòd illa sit peccaminosa; ideóque non rectè inde concludi, Ille actus non supponit ignorantiam, ergo neque peccatum oppositum eam supponet : summùm enim infertur, Ergo carentia illius actus vt non peccaminosa, non supponit ignorantiam. quod non negabitur ab aduersariis : nam omitti saltem tunc poterit actus bonus sine præuio errore.

Impugnatur Primò ea responsio.

38 Sed contrà Primò euidenter, quia, licet omissio actus peccaminosi sit prior natura, & posterior positiuus actus tolerandi martyrium; hinc tamen non sequitur, quòd ex parte intellectus concurrat aliqua cognitio ad omissionem, quæ non concurrat ad actum positiuum: non enim in eo priori est varietas vlla cognitionis, sed solius gratiæ habitualis, quæ in omissionem non influit; quia ea omissio non est supernaturalis, & non potuisset liberè fieri libertate contrarietatis, si gratia præcessisset, quia gratia non cohæret cum peccato : postquam verò actu voluntas se determinauit ad non peccandum, rectè iam potest gratia ibi esse & influere in actum positiuum, illúmque dignificare. Quæ machina doctrinæ excogitata ad libertatem saluandam, vt dixi, nihil valet respectu cognitionis: non enim ibi supponuntur diuersæ cognitiones, sed vna sufficit, quæ dicat carni quidem molestum esse martyrium, spiritui verò vtile ac gloriosum, &c. iam non ago de supernaturalitate illius cognitionis; est enim extra quæstionē præsentem.

Impugnatur Secundò.

Secundò euidenter eam solutionem reiicio, quia si

essent ibi diuersæ cognitiones, vna in omissionem actus peccaminosi influens, altera in actum positiuum martyrij; cùm tamen hic actus sit posterior omissione, deberet necessariò vtramque cognitionem supponere, & eam quæ in omissionem, & eam quæ in ipsum actum concurrit, etiamsi è contrario omissio non supponat eam quæ in actum concurrit: ergo, si ea omissio actus colendi idola, quia supponit libertatem ad peccandum, dicitur debere supponere errorem, etiam illum debebit supponere actus martyrij, qui posterior est eâ omissione: vel, si hic actus non supponit errorem, nec omissio supponet, & consequenter poterit esse peccatum in eo priori, sine vllo præuio defectu intellectus. *Actus est essentialis libertas secundùm aliquos.* Cúmque in sententia, quam suprà præmisimus pro hoc puncto, essentialis sit actui libertas quam habet, etiam erit essentiale supponere priorem natura eam omissionem, seu potentiam ad peccandum: hanc enim potentiam ad peccandum essentialiter respicit, quia est essentialis ei libertas, quæ requirit potentiam, vt non fieret ille actus; ergo ille actus non potuit esse sine eo errore: vel certè, si errorem non supponit, cùm tamen supponat potentiam peccandi, teneo totum intentum; scilicet, tunc martyrem sine errore potuisse peccare, & denique non fuisse necessarium defectum vllum in intellectu.

Confirmatur. Augetur autem maximè difficultas, quia in eo casu non datur medium: vel enim debet tolerari martyrium, vel cedendum est tyranno. Quod si adhuc id non sufficit, ponamus etiam positiuè imperatam à Deo illam voluntatem martyrij, & quidem pro instanti determinato, datámque homini notitiam distinctam instantium: ergo tunc ille resistens liberè non supponit errorem, ergo vt non resisteret, seu vt peccaret, nullus fuit necessarius error. *Impugnatur Tertiò ea solutio.* Denique ea solutio reiicitur, quia non potest ab eâ pendere tota quæstio præsens de errore præuio: est enim singularis doctrina, &, vt dixi, ob alium finem inuenta, ergo independens ab hoc puncto de prærequisito errore.

40 *Probatur cõclusio Secũdò principaliter.* Secundò principaliter probo meam sententiam; quia ad peccandum sufficit vna cognitio supernaturalis indiuisibilis repræsentans obiectum aliquod vt bonum morale, & simul vt physicè molestum: quæ duo per vnicam cognitionem indiuisibilem sine dubio repræsentari possunt. *Potest esse cognitio supernaturalis sufficiens ad peccandum, quæ tamen non est erronea.* quod verò possit ea cognitio esse supernaturalis, videtur esse multò certius: nam Christus Dominus per scientiam infusam proculdubio cognouit ieiunium v.g esse Deo gratum, arduum tamen: si enim alias veritates naturales potuit noscere per scientiam infusam, cur non & hanc, ieiunium carni esse contrarium? Quòd si velis aliquid de motiuo supernaturali in obiecto ad actum supernaturalem, etiam hîc illud ego inueniam, scilicet ieiunium esse vtile ad augendum præmium æternæ vitæ, &c. si ergo ea sola cognitio infunderetur homini, & Deus pararet illi auxilium ad vtrumque obiectum, cur non posset ille vel ieiunium amare, vel comestionem pro libitu, etiamsi esset sub præcepto tale ieiunium? ergo ad peccandum sufficit illud iudicium supernaturale. & ita insinuat Suarius lib. 7. cap. 20. num. 43. atqui illud nec erroneum nec defectuosum est, vt per se patet; ergo non requiritur in intellectu ad peccandum error, vel iudicium defectuosum.

Solutio quorumdam resoluitur Primò. Fortè respondebis Primò, actum supernaturalem non posse influere in peccatum, ergo debet esse tum cognitio naturalis; ea autem poterit esse defectuosa. Sed contrà Primò, quia licet actiuè & physicè res supernaturalis, non influat in peccatum, non video cur influere non possit per accidens nullo modo determinando, sed proponendo obiectum, prout reuerà in se est, honestum moraliter, physicè verò arduum: tunc enim cur non poterit voluntas, quæ libera est, vti eâ cognitione ad peccandum fugiendo illud obiectum honestum? nec inde sequitur, à Deo datam eiusmodi cognitionem quasi ad peccandum: non enim fuit data, nisi vt benè operaretur, & amaret obiectum illud honestum; sed quia debuit ea cognitio esse vera, proposuit simul physicam malitiam seu molestiam illius obiecti quam verè habet, ideò per accidens fuit occasio peccati ob abusum voluntatis.

Quòd si replices, Ergo pari ratione etiam poterit dari qualitas supernaturalis; quæ licet per se 41 *Replica diluitur.* incliner præcisè ad actum supernaturalem, possit tamen voluntas eâ abuti ad efficiendum peccatum quod tamen à me est alibi negatum. Respondeo, negata consequentia, quia voluntas ex se habet sufficientes vires ad efficiendum peccatum, vnde ad illud non eget confortatione. Secundò, quia difficiliùs intelligitur in eâ qualitate, quomodo possit efficienter influere sine aliqua propensione in peccatum; quod repugnat rei supernaturali; in cognitione autem clarè explicatum est, quomodo id per accidens contingat. Tertiò, nego à me alibi negatam qualitatem eo modo influentem. sed de hoc alibi.

Secundò impugno solutionem: si enim non sufficit ea cognitio, quia supernaturalis, pone aliam *Solutio suprà data refellitur Secundò.* naturalem idem omnino obiectum repræsentantem: alibi enim ostendi, circa idem omnino obiectum esse posse cognitionem & naturalem & supernaturalem; certè ea sufficiet ad peccandum; & cùm supernaturalis non sit defectuosa, vt diximus, nec naturalis erit, quæ idem omnino obiectum & æquè clarè repræsentat: repugnat enim inter duas cognitiones idem omnino repræsentantes, vnam esse erroneam aut defectuosam, aliam verò non, licet in perfectione materiali sit aliunde minùs perfecta vna quàm altera: quod ad punctum præsens est omnino impertinens; ergo sine errore aut defectuoso iudicio esse poterit in voluntate peccatum.

Meliùs fortè respondebis Secundò, etiam in eo 42 casu esse defectum, non quidem positiuum (vt *Solutio secũda, & melior.* benè probatum est ex iudicio supernaturali) sed priuatiuum, quia desunt aliæ cognitiones intensiores boni moralis, quæ si adessent, non fuisset peccatum. Sed contrà Primò, ergo saltem concludo contra eos qui defectum aliquem positiuum *Impugnatur Primò.* requirebant ex parte intellectus. Contrà Secundò, *Secundò.* quia, si cognitio ea cuius dicitur priuatio esse, non est visio beata tollens libertatem (iam enim suprà dixi, me de illa non agere) debet relinquere liberam voluntatem; quòd si relinquit, ergo cum eâ potuit esse peccatum. Deinde Tertiò, cùm ibi sup- *Tertiò.* ponatur rectissimum iudicium rationis, cognitio quæ deest, solùm potest esse aliqua vehementior aut intensior propositio boni honesti. at has cognitiones vehementiores suprà reiecimus contra P. Vasquez.

Tertiò & vltimò absolutè probatur nostra sen- *Probatur Tertiò conclusio.* tentia ex impugnatione oppositarum: ibi enim à sufficienti partium enumeratione omnes reiecimus; cessante autem omni ratione in contrarium, standum est in fauorem libertatis.

SECTIO

SECTIO SEPTIMA.

Exceptio quædam, & responsio ad opposita argumenta.

43 *Frequenter peccat voluntas, ob carentiam alicuius cognitionis; Probatur experientia.* Nihilominus tamen addo, frequenter voluntatem peccare, quia caret aliqua cognitione; quam si haberet, potuisset quidem peccare, moraliter tamen non peccaret. In hac conueniunt omnes auctores, probaturque ipsa experientia: nam quando nimis vehementem & intensam habemus cognitionem de grauitate pœnarum inferni, bonitatis diuinæ, &c. valdè difficulter peccamus. Et vix est credibile, aliquem hominem, qui ad tempus horribiles illas inferni pœnas experiretur, si illi Deus diceret, *Vel te in illis pœnis & grauioribus relinquam per æternitatem, vel efficias actum humilitatis, quem tibi præcipio*; vix, inquam, est credibile, talem non statim eo ipso eliciturum eum actum præceptum. Ergo ordinariè semper est aliquis defectus, maioris scilicet cognitionis, de peccati grauitate, & damnis.

Obiectio. Verùm hinc dices, etiam physicè videri impossibile, vt ille talis mallet manere in eis pœnis, quàm Deo in re tam facili obedire, nisi fortè fuisset obstinatus in malo; à quâ obstinatione nunc abstrahimus; ergo ad peccandum necessariò debet præcedere aliquis defectus, carentia scilicet eius cognitionis vehementis.

44 *Respondetur Primò.* Respondeo Primò, posse concedi eam impossibilitatem physicam. Et sanè mihi valdè probabile & ferè certum videtur, vix posse cadere tunc temporis etiam physicè peccatum in eum hominem; nego tamen inde quidquam contra nos inferri nam propterea suprà consultò dixi, me non solùm excludere à quæstione carentiam visionis beatæ, sed etiam alterius cognitionis, si sit aliqua, quæ adimat libertatem ad peccandum: ex terminis enim est notum, talis cognitionis defectum debere esse, vt possit esse peccatum, si ea cognitio repugnat cum peccato; quatenus repugnat cum libertate ad peccatum omnino necessaria. Assertio ergo prima fuit: Non requiritur ad peccatum carentia vllius cognitionis, quæ non adimat libertatem; sed cum quacumque tali poterit quis peccare.

Respondetur Secundò. Secundò respondeo: licet, stante eâ vehementi propositione in aliqua materia facili, non possit esse inobedientia & peccatum; nihilominus, si Deus rem aliam grauissimam & difficillimam imperaret sub peccato, fortè ille homo, & ad ostentandam suam libertatem, & ob materiæ præceptæ difficultatem, vellet magis manere in eis pœnis, quàm non peccare; & consequenter non ad omne peccatum requiretur etiam ille defectus cognitionis intensæ. Posséque aliquis hanc solutionem *Confirmatio quorundam reiicitur.* confirmare ex eo, quòd de facto cùm aliquibus proponatur valdè efficaciter infernus, nihilominùs malunt manere in peccato, quàm eas pœnas fugere; ergo idem posset alter ille facere simpliciter. Ego tamen istam consequentiam non puto bonam, quia est ferè infinita differentia inter propositionem tormentorum per sola verba ab experientia ipsius doloris; vnde non valet, Illa tormenta proposita à concionatore non cogunt vitare peccata, ergo neque cogent, si perciperentur actu per sensum: sicut suo modo eadem Dei bonitas non cogit ad amorem proposita à concionatore; cogit autem, si clarè & in se videatur.

45 *Obiectio contra limitationem.* Sed dices contra limitationem sententiæ: Si ergo moraliter loquendo semper supponitur aliquis defectus in intellectu ad peccandum; ergo homini non debebit imputari tale peccatum; quia illum defectum intellectus non potuit ipse vitare.

Respondeo, longè aliud esse peccare cum carere scientia, quæ si adesset, tolleret ei potentiam moralem ad peccatum; longè verò aliud, eum non habere sufficientissimam scientiam vt vitet peccatum, etiam facillimè. Primum solum concedimus, & secundum negamus: nam, licet careat scientia, quæ omnino & sine libertate ipsius impediret peccatum; habet tamen eam, quâ liberè & facilè illud possit impedire; quòd si non impediat, nullam penitus habet excusationem. Facilè iam erit ex dictis satisfacere argumentis in contrarium. & quidem, quæ à ratione sumebantur, nullius sunt momenti: nam vel supponitur quod deberet probari, dum dicitur, *eum errorem requiri, alioquin posset peccari sine defectu in intellectu*: quod enim pro absurdo infertur in hac ratione, à me iudicatur omnino verum, & necessariò dicendum. Vel aliis terminis dicitur, non posse voluntatem errare, nisi etiam intellectus, qui eam dirigit, priùs erret: id enim à me negatur. Et ratio est, quia, cùm voluntas non ducatur necessariò ab intellectu, potest, licet ille ostendat meliorem viam, ipsa intrare malam; quæ etiam ostenditur ab intellectu: at, iuxta dicta suprà, in eâ ostensione nullus est error. Ad id quod Suarez eo numero 32. obiiciebat, neminem posse eligere malum, nisi iudicando illud esse amabile sub aliqua ratione boni; hoc autem non iudicatur nisi defectuosè. Respondemus Primò, sine vllo prorsus defectu iudicari, *amabile esse illud obiectum*: nam reuera est amabile, licet peccando. & hoc iudicium format Deus sine vllo prorsus defectu. quæ autem æquiuocatio esse possit in eâ propositione Patris Suarez, suprà ostendi.

Respondet Secundò.

Respondetur Secundò.

Respondetur ad testimonia Scripturæ.

Respondetur ei. *Argumentis in contrarium facilè hinc respondere potest.* *Ad hoc, vt erret voluntas, non est necesse vt etiam erret intellectus.* *Obiectioni P. Suarez respondetur Primò.*

46 *Respondetur Secundò.* Secundò respondeti potest ex dictis suprà, non esse necessarium vt quis reflexè cognoscat, illud obiectum esse dignum amore; sed sufficere, si iudicet illud esse delectabile, seu bonum, etiamsi non se reflectat supra amorem, vt ostendi iam suprà.

Respondetur testimoniis Scripturæ. Ad testimonia Scripturæ ipse Suarius benè respondet: breuissimè dico, ea intelligi ordinariè vt plurimùm iuxta limitationem in hac sect. positam: ordinariè enim præcedit aliquis error in intellectu. Secundò, quando dicitur, *Omnis peccans est ignorans, errans*, &c. rectissimè intelligitur de errore ipsius voluntatis: sine dubio enim pessimè eligit, dum, neglecta virtute, vitium amplectitur, & mortem præfert æternam æternæ vitæ.

SECTIO OCTAVA.

Vtrùm de facto in Angelorum intellectu fuerit aliquis defectus.

Cvm in hac sect. statuerimus, nullum defectum positiuum aut negatiuum ex parte intellectus ad peccandum esse necessarium; oportet pro complemento huius difficultatis explicare, vtrùm in Angelis fuerit de facto aliquis, & qualis ille. De defectu positiuo, seu errore, nullum est dubium; quia Angeli habuerunt plenitudinem scientiæ: solùm ergo de inconsideratione aliqua potest esse dubium. Scotus, Gabriel, Palacios, Valentia nostet, & alij apud Suarez cap. 7. dicunt, nullum omnino fuisse. Quod Valentia censet ex Scriptura posse probari: dum enim Lucifer dicitur fuisse plenus scientia, innuitur, nullum habuisse defectum: quomodo enim plenus, si habuisset 47 *Defectū positiuū non habuerunt Angeli in intellectu. Inconsiderationem etiam nullā eos habuisse, volūt Scotus, Gabriel, Palacios, Valentia.*

aliquam

Probatur id Primò ex Scriptura. Probatur Secundò, Tertiò, Quartò, Quintò. aliquam inconsiderationem? Secundò, quia non fuisset ita magnum peccatum illius, ut à Patribus & Scriptura dicitur, si processisset ex ignorantia. Tertiò, quia non potest assignari, quid sit illud, quod tunc non noverit. Quartò; potest idem probari; quia Michaël resistendo Lucifero videtur illi proposuisse omnia motiua ad non peccandum, & eodem modo ceteris Angelis; ergo non habuerunt inconsiderationem ullam. Ultimò denique id suadetur, si supponatur, Angelos peccasse occasione incarnationis eis revelatae: nam de illa debuerunt necessariò habere notitiam, ut possent peccare: ergo non peccarunt ex inconsideratione ulla.

48 *Oppositum sententia est probabilior, sic Suarez, & D.Thomas. Probatur.* Oppositum tamen, ut probabilius, docet Suarez cum D. Thoma à num. 4. cui etiam subscribo. Probatúrque ex suprà dictis: nam, licet simpliciter non sit necessaria talis inconsideratio ad peccandum; moraliter tamen semper invenitur, neque est ulla ratio sufficiens in praesenti eximendi ab ea regula Angelos, ergo. Nunc autem id specialiter de Angelis ostendo, quia, si habuissent tam intensam cognitionem poenarum tam sensus quàm damni, quàm nunc habent; item quòd nihil penitus essent suo peccato effecturi de his quae praetendebant; non est moraliter credibile, illos tunc peccaturos vix ulla fretos spe alicuius adipiscendi boni, & cum infinitis quasi dispendiis. Possum ego in hac re vehementer falli; verùm nec levissimè dubito, quin nullus peccasset stante tali cognitione, quia (ut dixi suprà) adhuc non improbabiliter aliquis diceret, in tali casu omnino per eas cognitiones tolli libertatem ad peccandum, maximè ex appetitu superbiae, qui nullom penitus obtentutus videbatur effectum: & quid-*Confirmatur.* quid sit de libertate adempta, sanè illud est certissimum, summè difficile reddi peccatum, ita ut prudenter in re à solo facto pendente: & de quâ ab auctoritate in neutram partem quidquam constat, possimus dicere, nullum ex eis peccaturum stante tali cognitione.

49 *Ad primum argumentum oppositum respondetur. Ad secundum.* Ergo ad opposita argumenta respondeo, Primum illud de plenitudine scientiae probare, habuisse Luciferum magnam scientiam; illam autem fuisse talem, ut non potuerit naturaliter esse maior, aut intensior, &c. non insinuant neque Patres, neque Scriptura. Ad Secundum, quòd non fuisset tam grave peccatum illud, respondeo, verum quidem esse, non fuisse tam grave, ac si habuisset eam considerationem; at non propterea sequitur, illud non fuisse simpliciter gravissimum: habuit enim cognitionem, quae sufficiebat ad illud deterrendum; etiamsi non habuerit aliam, quae etiam deterruisset de facto. Ad Tertium iam ostendi, cuius rei fuerit inconsideratio. Addo, *Ad Tertium.* potuisse etiam esse de magnitudine ipsius peccati, etiam quatenus contra Deum est. Ad Quartum de Michaële in pugna respondeo, vel Michaëlem non *Ad Quartum.* potuisse ea omnia motiua ita intensè omnibus proponere, vel illos non perfectè attendisse, quia (ut dixi suprà) licet quilibet Angelus cogatur noscere alium secum loquentem, non tamen tenetur distinctè de re dicta cogitare. Vel denique Michaëlem unum motiuum, quod putauit sufficiens, proposuisse, cetera non curasse. Adde, dubium esse, an ea persuasio intercesserit. Ad ultimum de incarnatione, in primis ego negabo infrà *Ad ultimum de incarnatione respondetur Primò. Secundò.* talem revelationem. Secundò dico, inde sequi, eos notitiam habuisse materiae, in quâ peccarunt. id quod sine dubio certum est, nec ab ullo negatur. At eos & poenarum & ipsius peccati gravitatem considerasse valdè intensè, nequaquam inde infertur, ergo adhuc habere potuerunt aliquam inconsiderationem.

Verùm contra omnia dicta replicabis: Angeli, 50 postquam peccarunt, habuerunt eam notitiam *Replica.* poenarum, &c. & non mutarunt voluntatem; ergo, etiamsi iam anteà eamdem habuissent potuissent peccare. Respondet Suarez, moltò minus necessa-*Responsio Suarez reiicitur.* rium esse ad non peccandum, quàm ad retractandum peccatum. Verum quidem id est; at per hoc non ostenditur unde factum sit, ut licet minùs requiratur ad non incipiendum, quàm ad desistendum ab inceptis; non tamen absolutè sufficisset ea cognitio ad unum, ad alterum verò sufficisset: poterat enim ad utrumque valere, etiamsi unum minùs requireret quàm alterum. Ideò ego putarem respondendum Primò, poenarum non habuisse eam cognitionem, nisi quando iam erant *Respondetur melius.* damnati; & Deus negare decreuerat illis auxilium etiam sufficiens in ordine ad conversionem supernaturalem: quoad naturalem verò dolorem, planè censeo (ut & suo loco dixi, agens de mutabilitate voluntatis angelicae) illos doluisse se peccasse, licet sine fructu fuerit ille dolor. Neque possum mihi persuadere, diabolum, si haberet paratum concursum Dei, & spem certam veniae & libertatis, &c. non revocaturum etiam utiliter suam voluntatem; unde eam cognitionem non solùm ad impediendum antequam committatur, sed ad cessandum à commisso, sufficientissimam iudico. Secundò dico, fortè non datum daemoni à *Respondetur Secundò.* Deo ullum vel momentum post peccatum ad resipiscendum; ideò supervenientes cognitiones non potuisse effectus sortiri, etiamsi adhuc tunc ooo esset in ipsis poenis.

DISPUTATIO VIGESIMAQUARTA.

De peccato daemonum.



VIA variae sunt peccatorum species, de quibus dubitari potest, an de facto daemones eas admiserint, distinctè eas omnes in hac disput. percurremus, explicando priùs, quae peccata potuerint tunc in eo habere locum; dein breviter dicemus, quid sit probabilius de facto habuisse.

SECTIO PRIMA.

Statuitur, daemonis peccatum fuisse superbiam, & examinatur sententia Scoti.

1 *Superbia potuit cadere in daemonem.* Potuisse cadere in daemonem superbiam, patet, quia superbia est immoderatus affectus excellentiae; & ad hunc autem non requiritur corpus, sed maximè videtur cadere in sublimes illos spiritus: de facto verò licet magna sit inter Scholasticos

Scholasticos varietas in explicando particulari superbiæ peccato, quod in dæmonem cecidit, aut cadere potuit; & licet aliqui etiam dubitent, an illud fuerit primum, an verò priùs aliud præcesserit; omnes tamen vnanimiter videntur supponere, illum de facto è superbia peccasse. Quæ conclusio quinque Scripturæ locis communiter probatur.

Omnes supponût, dæmonem superbia peccasse. Probat id ex locis Scripturæ Primò.

Isaiæ 14. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui manè oriebaris? qui dicebas in corde tuo, In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum.* Vbi magna sine dubio superbia innuitur: & licet multi Patres & interpretes censeant, ibi sermonem esse ad litteram de rege Babylonis; nihilominùs communiter ferè ab omnibus de Lucifero etiam intelligitur, imò ab aliquibus de eo solo. Pro quâ explicatione Suarez cap. 8. valdè multos Patres citat.

Secundò.

Alterum testimonium est cap. 28. Ezech. *Tu signaculum similitudinis, inuenta est iniquitas in te, eleuatum est cor tuum.* Quod licet eodem modo ac præcedens de principe humano, rege scilicet Tyri, soleat explicari; simul tamen de Lucifero intelligendum videtur, ex communi acceptione Patrum & Theologorum, quos ibi Suarius citat.

Tertiò.

2 Tertium est Iob 41. *Non est super terram potestas, quæ comparetur ei: omne sublime videt; ipse est rex super omnes filios superbiæ.* Quod de Luciferi superbia S. Gregorius 34. moral. cap. 17. & 18. interpretatur.

Quartò.

Quartum ex Lucæ 10 *Videbam satanam sicut fulgur de cælo cadentem.* ibi autem insinuari superbiam Luciferi, & alludi ad locum citatum Isaiæ, *Quomodo cecidisti*, &c. multi Patres affirmant.

Quintò.

Quintum est è prima ad Timoth. 3. *Ne in superbiam elatus, in iudicium incidat diaboli.* ac si diceret, Ne superbiens cum diabolo, cum ipso iudicetur & puniatur. ita Chrysostomus, Theodoretus, Theophylactus, & alij apud Suarez ibidem.

Dubium est, vtrùm Luciferi peccatum fuerit superbia.

Certum ergo est, diabolum è superbia peccasse; haud ita tamen certum, vtrùm primum Luciferi peccatum fuerit superbia.

Sententia Scoti proponitur.

Scotus apud P. Suarez lib 7. cap 9. singularem quamdam opinionem partim re partim nomine à communi alienam defendit: ait enim, Angelum non potuisse primò peccare superbia: hæc enim definitur inordinatus appetitus excellentiæ propriæ; éstque actus concupiscentiæ, qui necessariò debet oriri ex amore beneuolentiæ erga se: si enim sibi amat excellentiam, ergo se priùs amauit; ergo ante superbiam, quæ est, vt dixi, amor concupiscentiæ, debuit habere nimium amorem sui, qui in eam superbiam induceret: ille autem amor est primum peccatum, potéstque vocari luxuria spiritualis, quia fuit nimius amor spiritualis suæ pulchritudinis.

Primus actus concupiscêtiæ in Lucifero non fuit respectiuus secundùm Scotum.

3 Addit autem Scotus, primum actum concupiscentiæ ex eo nimio amore promanantem non fuisse respectiuum ad alterum, ac si se aliquibus præferret, aut supra illos se exaltaret; sed sibi aliquod bonum ab aliis independens inordinatè amasse: putátque Scotus, illud fuisse propriam beatitudinem: nam amor propriæ beatitudinis est maximè connaturalis; ergo debuit ille esse primus ex eo nimio amore sui: vnde putat tertium & proprium superbiæ peccatum, quo supra alios voluit extolli, prouenisse.

Impugnatur Scotus à Suario, locis Scripturæ & Patrum testimoniis.

In hanc sententiam meritò P. Suarez & ceteri inuehuntur. Ac primùm clarè probatur ex testimoniis paulò antè citatis, & auctoritate Patrum, quos apud P. Suarez videre licet cap. 9. primum Luciferi peccatum fuisse superbiam; quia primum peccatum, à quo cetera promanant, dicitur deiecisse Luciferum: ergo, cùm in eis locis tota ruina Luciferi tribuatur superbiæ, debuit necessariò illa esse primum peccatum. Et Tobiæ 4. adhuc clariùs id insinuatur: *In superbia initium sumpsit omnis perditio.* Etiam aliqua Augustini, Ambrosij & aliorum Patrum pro eâ veritate testimonia videri possunt apud Suarez: res enim facilis & clara est.

Impugnatur Secundò ratione.

Secundò reiicitur Scotus, quia non est necessitas distinguendi illos duos amores: vnico enim actu, & quidem primo, potest voluntas Angeli suam substantiam amare, & sibi concupiscere omnem aliam perfectionem distinctam quam habet; vel quam apprehendit se posse habere, siue licitè, siue illicitè; ergo ruit fundamentum vnicum Scoti.

Potest dari amor, qui pura sit amicitia tam erga se quàm erga alios.

Vbi aduerto, à me non negari cum Caietano, posse esse aliquem amorem, qui puræ sit beneuolentiæ tam erga se quàm erga alios: nam, licet amare in communi sit velle alicui bonum; potest tamen contingere, vt quis nullum aliud distinctum à se bonum amet, sed in seipso habet complacentiam (quod idem dico respectu alterius:) & hoc modo Deus se potest amare non amando sibi aliud extra se. hic autem amor non est propriè concupiscentia, sed solius beneuolentiæ. Admissa ergo possibilitate talis amoris, negamus necessitatem eos distinguendi in materia præsenti.

Amorê concupiscêtiæ ab amore beneuolentiæ non debere distingui in præsenti, probatur.

Rationem à priori reddo, quia, licet primus possit esse sine secundo; at secundus concupiscentiæ necessariò est etiam beneuolentiæ vel amicitiæ, vt alibi probaui: quia ille habet pro obiecto formali personam, cui concupiscit bonum aliquod; ergo necessariò tangit ipsam personam, & in ea sistit: qui enim alicui vult bonum, necessariò tangit eodem actu formalissimè eum cui vult bonum; ergo ille actus amat vtrumque obiectum: ergo potuit benè Angelus incepisse ab amore inordinato excellentiæ, eam sibi & se simul eodem actu amando; nec necessum fuit ibi tres actus distinguere, vt in vltimo constitueretur superbia.

Impugnatur Scotus vlteriùs à P. Suarez.

Secundò reiicitur ea sententia, quia, si distinguantur hi duo actus, non potest primus esse peccaminosus vllo modo; sed debet peccatum necessariò incipere in secundo, qui iam pertinet ad superbiam; potuit ergo per hanc incipere peccare, & non per luxuriam spiritualem. 5 Probatur antecedens, quia amare seipsum, aut complacentiam habere in propria bonitate, non est peccatum, sed actus ex genere suo bonus; ergo, si per illum præcisè (vt Scotus contendit) Angelus se amat, non potest per illum peccare. Quod dico de amore naturæ suæ, dictum puta & de amore beatitudinis spiritualis, aut aliorum donorum, quæ in se intuebatur: talis enim amor per se non est malus, nisi ad aliud obiectum progrediatur. Et hinc colligitur, actum illum, quem secundo loco ponit Scotus, dicitque esse peccaminosum, & impropriè ad superbiam pertinere, non potuisse esse malum, nisi dicatur per eum sibi amasse aliquid inordinatum, & consequenter tunc pertinebit ad propriam superbiam, vt statim dicam. Inordinatum autem nihil admittit Scotus, quia solùm dicit, amasse sibi beatitudinem, quæ honesta est.

Obiectio refutatur.

Dices, ille amor fuit peccaminosus, quia nimius. Sed contrà: rogo enim, in quo consistit illa nimietas? non in intentione; quia si actus in se est bonus, non potest fieri malus, eò quòd intendatur, imò tunc fit melior: intenditur enim illius bonitas. nec potest consistere in eo quòd sibi amauerit nimiam excellentiam, quia per te ille amor omnium primus non progreditur vltra

ipsum

ipſum Angelum ad amandum illi aliquid: & licet amet bona naturalia aut ſupernaturalia, illa etiam ſunt obiectum honeſtum; ergo etiam ſecundus, qui ſolùm amauit beatitudinem, erit bonus.

6 Hinc enim conſtat, non potuiſſe eſſe nimium eum amorem, eò quòd fuerit actus imperans alterius actus, qui ad ſuperbiam pertineret: nam actus imperans habet pro obiecto imperatum; Scotus autem non vult illi actui aliud obiectum quàm ipſum Angelum tribuere. Tandem, nec potuit primus actus eſſe malus, ex eo quòd fuerit cauſſa ſecundi amoris mali & ſuperbi: nam cùm primus actus ex ſe bonus ſit, nec inferat ex ſe vllum actum ſecundum ſuperbiæ, ſed ſit indifferens, vt ex complacentia in ſe ipſo prorumpat Angelus, vel in amorem Dei à quo productus eſt, vel in gratiarum actionem, vel in actum ſuperbiæ, quem Scotus ponit tertio loco; certè quod hîc & nunc potiùs prodeat in hunc malum, quàm in illum bonum, non eſt tribuendum primo amori, ſed libertati & malitiæ Angeli: vnde primus actus ſemper manet bonus, imò & ſi tunc denominaretur malus à ſecundo; malitia tamen incepiſſet à ſecundo, non à primo. Denique, neque in ſecundo malitiam fuiſſe iam oſtendi.

Non potuit eſſe ille nimius amor, ideò quòd fuerit actus imperans alterius actus ad ſuperbiam pertinentis. Non potuit primus actus eſſe malus, ideò quòd fuerit cauſſa ſecundi amoris mali.

Obiectio Secunda. Dices Secundò, Aliquando in nobis actus ex obiecto bonus redditur nimius, & eo ipſo peccaminoſus, v. g. quando quis ob intenſionem actus negligit alia obiecta ad quæ tenetur attendere; vel quando quis ſe plus amat appretiatiuè quàm Deum: vbi non eſt malum obiectum, niſi nimius amor ſui; ergo tali modo potuerunt Angeli peccare. *Reſpondetur.* Reſpondeo, antecedens verum eſſe ſolùm cauſaliter, vt ſi nimius amor virtutis cauſſet homini grauem morbum, vel impediat alia opera præcepta: at in hoc ſenſu non habuit locum in Angelo, qui nec de dolore capitis, nec de vita ſibi ex eâ intenſione timere poterat. Nec conſtat, alium actum eis fuiſſe tunc imperatum, quem omiſerint nimio ſui amore occupati.

7 Quod Secundò dicunt de nimio amore in maiori appretiatione conſiſtente, facilè ſoluitur. Dico enim breuiſſimè, illam maiorem appretiationem ideò eſſe peccaminoſam, quia dum ſe præfert Deo, vult potiùs ſe exiſtere quàm Deum, aut ſibi præ Deo honorem deferri; vel potiùs Deum offendere quàm ſuum commodum relinquere; vel denique, ſi aliam creaturam præferat Deo, magis vult Deum amittere quàm creaturam: vbi clarè apparet deſpectus Dei; at ſi amor præcisè feratur in ſe, ſine vllo reſpectu ad aliud, vt Scotus ait, non poteſt eſſe nimius & peccaminoſus vllo modo, nec poteſt percipi maior aut minor ibi appretiatio; ergo exemplum illud non eſt ad rem: vnde meritò P. Suarez à num. 20. oſtendit, numquam poſſe aliquem ſe nimiùm peccaminoſè amare, niſi vel ſibi arrogando quæ non habet; aut quæ ab alio habet, quaſi ea haberet à ſe; aut ſibi aliquid quod non deberet optando. nihil autem horum agnoſcit Scotus in eo primo amore Angeli, ergo non potuit ibi eſſe peccatum.

Declaratur, cur maior appretiatio nimij amoris ſit peccaminoſa.

Quomodo ſe quis poſſit nimium amare peccaminosè.

Obiectio Tertia. Dices Tertiò, Qui nimiùm delectatur in ſpeculatione geometrica, etiamſi nullum aliud obiectum amaret, adhuc peccaret, ergo in nimio amore obiecti ex ſe honeſti poteſt eſſe peccatum. *Reſpondetur.* Reſpondeo, eamdem eſſe ibi difficultatem; ideò dico eam delectationem non poſſe eſſe peccaminoſam, niſi quatenus eſſe poteſt occaſio omittendi aliud opus obligatorium, aut illatiua alicuius damni v. g. quia noceret ſanitati, &c. licet hoc non tam in ipſa delectatione quàm in ſpeculatione, quæ eſt obiectum, frequenter reperitur.

8 Ex his omnibus tria conſtant contra Scotum Primum, non eſſe neceſſarium ponere antecedentem aliquem actum beneuolentiæ, à quo procedat poſteà amor obiecti diſſoni. Secundum, ſi ille ponatur præcisè terminatus ad bona eſſentialia ipſi Angelo, non poſſe eſſe vllo modo malum; & conſequenter ab eo non poſſe incipere peccatum Luciferi. Tertium denique, illum ſecundum actum, quem Scotus ponit terminatum ad bona intrinſeca, ſeu ad beatitudinem, ſine vllo tamen reſpectu ad alios Angelos, neque ad alium obiectum malum; illum, inquam, eſſe non poſſe peccaminoſum, quia habet obiectum bonum ex ſe, & non poteſt explicari in quo ſit nimius, vt ſit peccatum, niſi tranſeat ad illud obiectum malum amandum.

In doctrina Scoti tria refelluntur.

Iam verò oportet oſtendere, nec ſecundum nec tertium actum potuiſſe eſſe impropriæ tantùm ſuperbiæ, ſed propriiſſimæ. Et quidem de facto talem fuiſſe manifeſtè conſtat auctoritate Patrum & Eccleſiæ ſenſu: cùm enim ſemper dicatur ſuperbia peccatum illius, propriè & vt ſonat intelligi debet; nec ad improprios recurrendum eſt ſenſus ſine vlla vrgente neceſſitate. Confirmatur: Si peccatum illud fuiſſet ſuperbia impropriè tantùm, debuiſſet habere aliquam aliam ſpeciem, ad quam propriè pertinuiſſet. quomodo ergo omnes Patres, & communiter Theologi, illam ignoraſſent ſpeciem, aut agnitam reticuiſſent, ſolùm de impropria mentionem facientes?

Secundus & tertius actus Scoti debuit eſſe propria ſuperbia.

Confirmatur.

9 Quòd verò non potuerit eſſe impropriè tantùm ſuperbia (niſi abutamur nominibus, & quodcumque peccatum mortale dicatur ſuperbia, quia virtualiter contemnit Deum) inde patet: quia, ſi ſe ipſum amauit, expreſsè præferendo ſe Deo, id eſt, quòd vellet eſſe ſupra illum, eſt formaliſſima ſuperbia; ſi verò in tantum præcisè peccauit, quia plus amauit ſua bona quàm obedire Deo, iam dixi id eſſe omni mortali commune, & ſummùm, pertinere ad inobedientiam ſpecialem. Si verò amauit aliquam excellentiam ſupra ceteros ſibi indebitam, hoc etiam eſt propriiſſima ſuperbia. Si Tertiò propriam excellentiam æſtimauit, quaſi eam à ſe haberet, eſt etiam propriiſſima ſuperbia ſeu arrogantia; præterquam quòd vix tale peccatum cadere poterat in Angelum, qui euidenter nouerat ſe à Deo omnino eſſe dependentem, ac ſine debito vllo naturæ ea dona ſupernaturalia conceſſa ſibi; vnde vix poterat ea ſibi eo ſenſu arrogare.

Probatur, illud peccatum non potuiſſe eſſe impropriè ſuperbiam.

Obiectio Prima. Refutatur. Dices, Fuit præſumptio propria, quæ à rigoroſa ſuperbia diſtinguitur: ſed contrà, quia præſumptio dicit plus ſibi arrogare quàm reuerà habeat; id autem eſt formalis ſuperbia, niſi quæſtio fiat de nomine.

Obiectio Secunda. Dices Secundò, Fuit inuidia, ex eo quòd humanitati Chriſti, & non ſibi communicata ſit vnio hypoſtatica. Sed cõtrà Primò, quia infrà oſtendam contra Suarium & alios, non potuiſſe reuelationem de eâ vnione dari in priori naturæ ante illud peccatum. Secundò, quia ſi eam appetiit ſibi inordinatè, fuit ſuperbia formaliſſimè; ſi verò tantùm indignatus eſt, quòd alteri data fuiſſet, etiam ea inuidia debuit oriri ex ſuperbia: dicit enim Auguſtinus libro 11. de Geneſi ad lit. cap. 4. *Inuidia ſequitur ſuperbiam, non præcedit: non enim cauſſa ſuperbiendi eſt inuidia; ſed cauſſa inuidendi eſt ſuperbia: cum igitur* (addit) *ſuperbia ſit amor excellentiæ propriæ, inuidia verò odium felicitatis alienæ,* quid

10 *Confutatur Primò.* *Secundò.*

quid inde nascatur, satis in promptu est. ac si diceret; Non aliam ob causam inuideo alteri, nisi vel quia volo esse maior, vel quia volo esse minor: quod ad superbiam pertinet sine dubio. Hæc de re circa sententiam Scoti.

Primus amor dæmonis non debet luxuria vocari, vel peccatum aliquod.

Quoad modum verò loquendi scilicet, vocare eum primum amorem sui solius *spiritualem luxuriam*, quia ad quæstionem de nomine spectat, non multum curo: cùm tamen diximus illum esse bonum, non debet peccati nomine dehonestari; & licet malus esset, non tamen video cur nimius amor sui debeat potiùs luxuria quàm superbia vocari: illa enim versatur circa carnis voluptates aut bona physica: quod nullo modo locum habet in Angelis; coniungere autem *luxuriam spiritualem* idem est ac dicere, *Corpus spirituale.* Superbia autem versatur circa excellentiam spiritus rationalis; maiorem ergo habet superbia ex hac parte conuenientiam cum amore nimio in Angelo, quàm eam habeat luxuria.

11 *Quæstio, qualisnam fuerit superbia Luciferi.*

Statuendum ergo cum communi est, illud peccatum esse veram superbiam. In quo puncto, etsi communiter omnes contra Scotum conueniant, laborant tamen in explicando, qualis ea superbia fuerit. quá de re fusissimè communiter agitur. Breuiter nos rem totam expediemus.

SECTIO SECVNDA.

Quid de nimio affectu erga beatitudinem naturalem.

Prima sententia D. Thomæ.

PRima ergo sententia, quam probabilem D. Thomas iudicat, & defendunt multi apud P. Suarez c.10. docet, eam superbiam fuisse nimium affectum Beatitudinis naturalis. Nimietatem autem variè explicant.

SVBSECTIO PRIMA.

Aliquæ explicationes reiectæ.

Explicatio Scoti de nimietate affectus. Improbatur Primò.

PRimò Scotus dicit, excessum fuisse in maiori amoris intensione, quam debuerit. Verùm, cùm (vt suprà insinuaui) intensio ex se augeat potiùs bonitatem quàm minuat, si cadit supra actum bonum, nisi vel prohibita specialiter sit, vel impediat alium actum, quia deberet tunc ex præcepto fieri; vel causset malum aliquod, vt in nobis solet, nocere valetudini, in Angelis autem de valetudine nullum fuerit periculum, de prohibitione verò speciali, etsi possibilis sit, nullum tamen vel leue indicium datur, quod de facto à Deo fuerit prohibitus ille actus, aut ea intensio. *Secundò.* Denique nec apparenter dici potest, Angelos ea intensione occupatos non potuisse præceptum aliquod implere: ergo improbabiliter dicitur, eos ex maiori quàm debuerint intensione peccasse, si non assignetur malitia in obiecto amato. *Tertiò.* Adde, etiamsi peccaminosa fuisset ea maior intensio, non tamen ideò futuram intra speciem superbiæ.

Secunda Scoti explicatio de nimietate affectus reiicitur Primò.

Secundò idem Scotus docet, excessum in eo fuisse, quòd citiùs, quàm debuerit, voluerit illam habere. Sed nec id sustineri potest, quia eam habuit congenitam ab instanti creationis: consistit enim in contemplatione & amore naturali Dei; vtrumque autem habuit ab initio; ergo non potuit de celeritate esse solicitus. *Secundò.* Addo, cùm ea beatitudo sit bona, non esse peccatum, velle eam citissimè habere, nisi fortè Deus illam non tam citò dare voluisset; non constat autem, à Deo ei fuisse dilatam. *Tertiò.* Tertiò, neque fuisset superbiæ actus desiderium eius anticipationis.

12 *Explicatio tertia. Contrà Primò. Secundò.*

Potest ergo tertius excessus assignari, quod voluerit eam habere sine meritis, aut sine debita caussa, vel sine influxu Dei. Sed contrà Primò, quia beatitudinem naturalem habuit absque dubio sine meritis. Contrà Secundò, quia optimè nouerat habere se omnia essentialiter dependentia à Deo; quomodo ergo in rem etiam diuinitus impossibilem Angelus, carens omni errore ex parte intellectus, potuit efficaciter ferri? *Tertiò.* Tertiò, quia non satisfit per hunc appetitum communi Patrum modo loquendi, quo Angelum aliquid se valdè altius appetiisse dicunt.

Explicatio quarta P. Vasquez.

Vasquez disput.235. cap.1. aliter eum excessum declarat (& est quartus modus explicandi hanc sententiã) quòd scilicet Angelus contentus beatitudine naturali planè despexerit; & verè nec habere voluerit supernaturalem, imò illi displicuerit indigere supernaturali. *Reiicitur.* Sed contrà, quia talis actus non est superbia, sed potiùs pusillanimitas, aut animi abiectio. Certè, si rusticus contentus sua casa respuat principum aulas, non erit superbus, sed pusillanimis vel abiectus: constat autem ex suprà dictis, primum peccatum Luciferi fuisse superbiam. *Replica dissoluitur.* Respondebis: Pusillanimitas oriri solet ex superbia, iuxta D. Thomam 2.2.q.133. art.1. ad 3. Sed contrà, quia id tunc præcisè contingit (vt ipse D. Thomas explicat) quando pusillanimis fidens suo iudicio, non credit aliis asserentibus ipsum posse talem vel talem rem facilè consequi, ideóque despondet animum; Lucifer autem non supponitur errasse in iudicio, sed in nimio appetitu, ergo.

13 *Reiicitur Secundò Vasquez explicatio. Prima ratio.*

Quod verò dicitur displicuisse Lucifero, indigere se beatitudine supernaturali, vel amasse beatitudinem naturalem vt sufficientem, non videtur esse ad rem. Primò, quia eam indigentiam non impediebat dæmon, non appetendo beatitudinem supernaturalem: si enim ego valdè famen, & indigeo extremè cibo, certè non occurro huic malo, non curando cibum; imò potiùs remedium aliud tunc non est quàm curare cibum. *Secunda ratio contra eã explicationẽ.* Secundò, quia non potuit ea beatitudo naturalis iudicari simpliciter sufficiens respectiuè ad supernaturalem; ergo non potuit vt sic amari. *Replica.* Respondet, apprehensam vt sufficientem, & sic amatam. id quod sine errore fieri potuit. *Contrà Primò.* Sed contrà Primò, quia sola apprehensio, maximè quando iudicatur contrarium, non sufficit ad amorem efficacem; ad quamdam autem vel complacentiam vel displicentiam sine dubio sufficiet: at difficile valdè est explicare, quomodo ea complacentia fuerit peccaminosa, & quidem mortaliter, ac iam grauiter. *Secundò.* Contrà secundò, quia, si per hunc actum ex sola apprehensione ortum explicat Vasquez, peccatum Luciferi, faciliùs potuisset dicere, eum sine vllo errore apprehendisse æqualitatem cum Deo, eámque appetiisse immodicè; & per hoc magis declararetur superbiæ peccatum, quod Patres & Scriptura dæmoni videntur tribuisse.

14 *Quorumdam impugnatio insinuatur.*

Omitto impugnationem quorumdam ex eo desumptam, quòd in Angelo, qui sine discursu iudicat, non videtur esse posse talis apprehensio: hanc, inquam, omitto, quia sine dubio in Angelo sunt multæ apprehensiones de obiectis impossibilibus, v.g. si hoc & illud esset possibile; nec sum iam solicitus, an illæ sint simplices apprehẽsiones, an verò iudicia conditionata, hoc modo, *Si tale obiectum esset possibile, hoc aut illud sequeretur:* ea enim diuersitas pro puncto præsenti est inutilis.

Reiicitur Vasquez principaliter Secundò.

Secundò principaliter reiicitur Vasquez, quia, cùm Angelus nouerit, eam supernaturalem beatitudinem esse maximum suum bonum, in cuius comparatione naturalis vt nihilum deberet reputari, aliunde, autem non peterentur ab eo ardua media; non videtur posse intelligi, quomodo siue ex superbia siue alio modo despicere potuerit eam beatitudinem superpernaturalem, contentus sola naturali. Dices, Ex nimio affectu erga beatitudinem naturalem potuit oriri actus superbiæ: ac si diceret. *Satis habeo in hac, non volo me ampliùs Deo humiliare, & ab eo per obsequia emendicare beatitudinem supernaturalem*: sicut si aliquis sciens, sed ab alio superiori posse multa accipere, dummodo se humiliet, præstando ei sua obsequia; nolit autem ea dona, ne illi humilietur, sine dubio superbus erit.

Obiectio.

15 Sic explicui olim eam sententiam Patris Vasquez, & dixi, probabile esse peccatum superbiæ ex nimio affectu erga beatitudinem naturalem; nunc verò re meliùs considerata ob duo displicet. Primò, quia, cùm Angelus amauerit Deum naturaliter, vix videtur potuisse contemnere supernaturalem beatitudinem; ne cum auxiliis gratiæ ipsum etiam amaret supernaturaliter, quia amor iste secundus maximè est primo conformis; & potiùs naturaliter videbatur sequi, supposito primo, & suppositis viribus ad eum secundum, quàm ne illum haberet, tam ingentem facere iacturam. Neque contrarium persuadet instantia facta ex humanis: ibi enim supponitur ille pauper. priùs amasse alterum, cuius dona negligit, ne se illi humiliet: si enim illum amasset, non remisisset secundum amorem, maximè cum certitudine accipiendi tam grandia dona. Secundò, & fortiùs, quia, etsi tale peccatum in Angelo fuisset, non potuisset illud ex amore beatitudinis naturalis prouenire: quia, cùm eã non esset amissurus, etiamsi acquireret supernaturalem, non videtur posse amor naturalis inducere in contemptũ supernaruraturalis; solùm ergò ideò potuit despicere supernaturalem, quia horrebat media, per quæ eam erat acquisiturus.

Improbatur Primò.

Instantia respondetur.

Improbatur Secundò melius.

16 Quod autem dicitur, illum non curasse supernaturalem, quia naturalis sibi videbatur sufficiens; continet grauem æquiuocationem in *τῷ sufficiens*; rogo enim quid denotat, an, quòd simpliciter non indigeat supernaturali. hoc quidem verùm est, at inde non sequitur, naturalem esse caussam eius contemptus: nam, etiamsi careret naturali, non indigebat simpliciter supernaturali; ergo tunc amor naturalis impertinenter se habuit ad contemptum supernaturalis. Si *τὸ sufficis* dicat, *habeo satis*, etiam rursus est æquiuocatio, quid sit, *habeo satis*, id est, nolo plus; tunc id non prouenit ex amore præcedentis, sed ex pusillanimitate aut abiectione, quòd nolit plura: vnde non procedet illa volitio ex amore eius quod habet. Si verò *τὸ iam habeo satis* idem sit ac, hoc sufficit vt sim contentus; inde certè non sequitur, quòd non possit amare plura: ergo ille amor eorum quæ habet non videtur posse esse caussa non amandi alia, quæ cum præcedentibus sunt compossibilia, & incomparabiliter augebant felicitatem illius.

Æquiuocatio declaratur.

17 Hinc reiicitur aliorum solutio, quæ dicit, peccatum Luciferi fuisse, non positiuum contemptum, sed inaduertentiam ad supernaturalem beatitudinem, vnde eam non amauit: reiicitur, inquam, Primò, quia non ostenditur, quomodo id sit peccatum superbiæ, imò neque videtur fuisse vllum peccatum: nam amare naturalem; quandoquidem illa erat obiectum honestissimum, non fuit peccatum; omissio verò amoris circa supernaturalem etiam non fuit peccatum: non enim constat, fuisse impositum præceptum de illo amore; ex natura autem rei non est obligatio talem amorem eliciendi in vllo instanti, maximè statim in secundo creationis angelicæ. Secundò, si ex inaduertentia eum amorem omisit, vix potuit esse vltra peccatum leue: non enim fuit inaduertentia affectata. Denique licet omissio amoris supernaturalis esset peccatum, non tamen propterea ipse amor beatitudinis naturalis peccatum esset nec enim, vt malè Ferrara dicit, ille amor potuit esse caussa omissionis alterius amoris, quia cum eo amore cohærebat alter: ergo, quòd alter fuerit omissus, non actui, se voluntati tribuendum est.

Solutio quorumdam reiicitur Primò.

Secundò.

Tertiò.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vltima sententia circa beatitudinem naturalem reiicitur.

SExtus ergo & vltimus modus dicendi esse potest, Luciferum amasse beatitudinem naturalem super omnia, & in hoc excessisse. Hic tamen sicut & præcedentes displicet, quia, vt benè Suarius notauit, vel illa comparatio fuit expressa; ac si diceret, Malo beatitudinem naturalem habere quàm Deum, & quæcumque alia; hoc autem non pertinet ad superbiam: sicut qui plus amaret feminam quàm Deus, non esset superbus. Neque fortè potest concipi in in Angelo clarè cognoscente infinitum excessum Dei respectu aliarum rerum, vt diceret expresè, Malo hanc creaturam quàm Deum. Denique non fit satis Patribus (& hæc sit ratio vniuersalis contra totam istam sententiam, & omnes illius modos explicandi;) qui semper expresè docent, Luciferum perdidisse quæ habebat, eò quòd nimis magna appetiit. Ita Hieronymus in Ezech. 20. Anselmus lib. de Casu diaboli cap. 4. vbi hæc habet: *Voluit aliquid, quod tunc velle debebat.* & id denotant illa Prophetæ Isaiæ 14. verba de Lucifero: *In cælum conscendam, similis ero Altissimo.* quibus longè aliud innuitur, quàm illum fuisse contentum sua beatitudine naturali.

Sexta explicatio aliorũ impugnatur Primò.

Impugnatur Secundò auctoritate Patrum.

Vnde miror, Patrem Tannerum disp. 5. dubio 6. quæst. 4. dicere, hanc opinionem præ ceteris esse & maximè probabilem, & consentaneam Patribus: miror, inquam; nam licet fortè vnus aut alter videatur eam innuere, communiter tamen Luciferum ex nimio appetitu eorum quæ non habebat peccasse, audacter asserunt. Quòd si obiicias rursum, aliquando à Patribus dici, dæmonem sua pulchritudine inebriatum Deum contempsisse: ita enim August. lib. 4. de Genesi ad literam c. 24. & 32. & Ambrosius Epist. 33. loquuntur. Responderi potest Primò, ibi solùm indicari, amorem naturalem sui fuisse Angelo occasionem vt superbè extolleretur; non quia amor ille fuerit peccatum, sed quia amore illo malè vsa est ipsius voluntas ad superbiendum. Secundò clariùs respondetur, Patres solùm innuere, eum superbiisse ex suæ pulchritudinis consideratione: quod longè aliud est à nimio amore suæ beatitudinis naturalis, prout docet sententia quam impugnamus. Potuit enim Angelus, suam perfectionem tam naturalem quàm dona gratiæ contemplans, quasi dicere, Hæc tanta perfectio debet esse caput ceterorum, & sic appetere potiùs nimium, quàm peccare contemneodo maiora.

P. Tanneri sensus improbatur.

Obiectio ex Augustino & Ambrosio.

Respondetur Primò.

Secundò.

19 *Pater Granadus quid hic senserit.* Ad hunc sextum modum videtur collimasse P. Granadus tract.13. disp 2. docens, peccatum Luciferi constitisse in nimia complacentia erga se ipsum, quâ de sua perfectione quasi propria & non accepta, gloriatus fuit; additque, ad eam delectationem non requiri in intellectu iudicium, affirmans eam perfectionem non esse acceptam; tale enim esset erroneum; sed aliud diuersum affirmans, delectabile esse eiusmodi donis gaudere: tunc enim ea voluntas eis delectabatur perinde ac si essent propria. Hæc ille.

Impugnatur P. Granadus. Quæ tamen vix possunt benè intelligi, & quà intelliguntur, sunt falsa. Nam si intellectus iudicat eam perfectionem omnino esse acceptam ab alio, quomodo voluntas potest delectari ac si esset propria, seu non ab alio? rogo enim, illud iudicium asserens, bonum esse delectari talibus bonis, dicitne, *bonum esse delectari illis vt non acceptis ab alio*; an verò simpliciter, *bonum esse illis delectari*? si hoc secundum, non poterit voluntas delectari illis vt non acceptis; quia nihil de hac conditione proponitur per iudicium quo dirigitur voluntas; & tunc ea delectatio erit honestissima, quia delectari de re honesta, honestum est. Si verò iudicium dicat, *Bonum est delectari illis vt non acceptis*, in primis non videtur ostendi posse, in quo consistat ea bonitas delectationis de illis bonis sub ea reduplicatione vt non acceptis. quam enim iam possem inuenire bonitatem in hac delectatione

20 *Impugnatur Secundò.* de me, vt non producto à Deo? Secundò, quidquid de hoc sit, illud iudicium iam supponit possibilitatem delectationis de non acceptione, & solùm declarat illam delectationem esse bonam; ergo illud iudicium est reflexum supra delectationem illam; ergo non est illud quo delectatio dirigitur. Probo consequentiam nam amor non dirigitur per actum intellectus, quo ipse amor reflexè cognoscitur; sed quo proponitur bonitas in obiecto, ad quod amor ille fertur: sicut actus, quo dico, *Bonus est amor Dei*, non sufficit ad amandum Deum; sed debet esse cognitio aliqua proponens bonitatem in ipso Deo qui amandus est per talem actum; ergo actus qui dicit, bonum esse gaudere de tali re vt non possessa, supponere debet alium actum intellectus, quo proponatur bonitas illius rei vt non possessæ; ergo non sufficit solum illud iudicium; aliud autem non potest poni, nisi sit

Responsio quorumdam refellitur. erroneum, ergo. Posset fortè responderi, dari tale conditionale iudicium, *Si ego essem independens à Deo, quàm esset bonum*, & ratione huius gaudere. Verùm, licet simile iudicium de re impossibili non repugnet (vt dicam sect. 3. & 4.) in præsenti tamen non videtur esse ad rem; quia talis delectatio non potest ostendi peccaminosa, nisi ad aliud obiectum ex se malum extendatur. quod Granadus non assignat.

SECTIO TERTIA.

An ex appetitu beatitudinis supernaturalis Lucifer peccauerit.

21 *Secunda sententia de peccato Luciferi proponitur. Sequuntur hanc Diuus Thomas cum suis, Ægidius, Herueus, &c.* SEcunda, & magis ad veritatem accedens, sententia esse potest, Angelos peccasse affectu inordinato erga beatitudinem supernaturalem quâ carebant in primo instanti. Ita Thomistæ communiter cum D. Thoma apud Suarium eo lib. 7. cap. 11. Ægidius, Herueus, Richardus, Bassol. & Granadus tract.13. disp.1. Ratio huius sententię ea est, quia Angelus peccauit nimiùm appetendo propriam excellentiam: atque in nulla alia re videtur ea excellentia consistere posse, quàm in supernaturali beatitudine, ergo. *Probatur.* Quia verò beatitudo illa ex se est honestissimum obiectum, & propterea non videtur amor illius esse posse malus, diuisi sunt auctores in explicando excessu aut vitio eius amoris. Primò ergo nonnulli docuerunt, Luciferum ex errore putasse se propriis viribus naturalibus sine vllis meritis potuisse eam beatitudinem obtinere, ideò illam voluisse sine meritis habere. *In quo consistat vitium eius amoris.* Hanc explicationem benè reiicit Suarius à num. 5. quia Angelus nouerat in primo instanti quando fuit in gratia, ac benè operatus est, sibi esse possibilem aliam altiorem beatitudinem, ad quam, se ipsum comprehendens, noscebat se non habere vires sufficientes; & hoc quidem semper nouit; quomodo ergo potuit errare, iudicando sibi eam esse naturaliter possibilem. *Sententia prima reiicitur.*

22 *Obiectio.* Dices, Potuit saltem Angelus iudicare, vel suis naturalibus operibus posse se eam condignè promereri, vt iudicauit Pelagius; vel sibi eam beatitudinem deberi sine nouis meritis, ob solam naturæ excellentiam: non enim videtur reuelatum Angelo, quòd res supernaturalis non possit cadere sub meritum operis naturalis. *Respondent quidam Primò.* Hanc solutionem quoad possibilitatem talis erroris probabilissimam censent nonnulli; qui tamen addunt, nullum esse fundamentum ad iudicandum de facto illum habuisse, quia communiter omnes supponunt, Angelum sine errore præuio peccasse. *Secundò.* Secundò, quia si præcessit error culpabilis, iam præcessit ante illum aliquod peccatum. Et consequenter primum peccatum non fuit in appetitu beatitudinis; si verò non præcessit culpa in eo errore, non potuit esse peccatum, ex eo quòd illo errore ductus appetierit beatitudinem, ergo.

23 *Non potuit extitisse error cum cognitione comprehensiua, quã Angelus de se & de suis operibus habuit.* Ego verò arbitror, stante cognitione comprehensiua, quam habebat Angelus de se, ac de suis operibus, non solùm non extitisse eum errorem, sed nec potuisse existere: nam quod dicitur, Angelum potuisse iudicare ob suam excellentiam sibi deberi beatitudinem, improbabiliter dicitur: cùm enim supponatur, illum iudicasse beatitudinem illam esse supernaturalem, repugnat in terminis, illum simul iudicasse sibi ob perfectionem suam naturalem deberi: omne enim quod debetur alicui rei naturali, naturale est eo ipso. quòd ex terminis quidem videtur manifestum: Angelo autem habenti eam perfectissimam sui cognitionem naturalem erat id magis adhuc notum quàm nobis; ergo non potuit simul & semel ea duo iudicia habere. *Non potuit Angelus iudicare beatitudinem bonis operibus naturalibus esse proportionatam.* Secundò, ob eamdem rationem non potuit censere eam beatitudinem operibus bonis naturalibus esse proportionatam, quia eo ipso iudicaret eam non esse supernaturalem, ergo non potuit talis error in Angelum cadere, stante altera cognitione naturali clara de se ipso. *Replica diluitur.* Quod autem dicitur, non fuisse illi reuelatum, visionem supernaturalem non cadere sub merita naturalia, non iuuat solutionem quam impugno: nam ex terminis independenter à reuelatione est certum, eo ipso quòd illa res sit supernaturalis, non posse deberi rei naturali; sed futuram supra exigentiam omnem & capacitatem talis rei naturalis, quandoquidem res supernaturalis ea est, quæ excedit capacitatem omnis rei naturalis.

Secundus modus explicandi P. Vasquez. Secundus ergo modus dicendi sit Patris Vasquez ea disp. 235. dicentis, sine iudicio vllo erroneo potuisse Angelum appetere visionem beatam sine meritis, ex sola illius apprehensione. *Improbatur.* Verùm suprà reiecta est in simili ea doctrina de

beatitudine oaturali: nam quando stat iudicium clarum de contradictorio, non potest apprehensio sufficere ad eliciendum amoreio ex se efficacem circa obiectum impossibile: aliqua autem simplex complacentia non tepugnat, iuxta dicta suprà; ea tamen vix videtur esse peccaminosa, vel certè non etit adeò grauis.

Sententia Granadi etiā reiicitur.

24 Vnde etiam teiicitur Granadus tract. 13. disput. 2. docens, peccatum Luciferi fuisse affectum conditionatum, quo si potuisset habere sine meritis eam beatitudinem, illam voluisset habere. Reiicitur, inquam: nam affectus talis ex genere suo non est peccatuio. Cur enim non possumus non peccando dicere, Si esset in mea potestate producere in me statim visionem Dei, & amorem beatificum, vellem illum producere? certè talem actum nec peccati venialis damnare auderem; ergo, licet Lucifer potuerit habere similem complacentiam ex ea apprehensione simplici beatitudinis, vt acquisitæ sine meritis, noo potuit in ea grauissimum ipsius peccatum consistere.

Tertius modus explicandi.

Ergo tertius dicendi modus sit, Luciferum peccasse, non quidem volendo expresè habere beatitudinem sine meritis, sed præscindendo ab illis, appetendo beatitudinem, non cogitando de meritis. Similem explicationem sect. 1. reiecimus circa beatitudinem naturalem. quod ibi diximus, huc potest applicari. Vnde hanc Primò sic reiicio, quia non constat de præcepto positiuo apponendi talem actum circa merita: ex natura verò rei noo est peccatum, intensè optare videre Deum, etiamsi tunc non optet quis merita; alioquin omnes nos peccaremus quoties dicimus, *O si essem beatus, & Deum viderem!* nisi tunc dicamus simul, *O si haberem merita!* quod non potest probabiliter asseri. Secundò, iam illud peccatum solùm esset omissionis: imò, si sine vlla culpa ignorauit eam obligatiooem, nullum esset, si cum culpa ignorauit; ergo in ea culpa fuit primum peccatum, non autem in appetitu beatitudinis: neque esset tunc superbia initium eius peccati.

Reiicitur Primò.

Secundò.

Quartus modus explicandi.

25 Quartus dicendi modus sit, Lociferom celeriùs appetiisse beatitudinem quàm Deus voluerit eam dare. Quam solutionem conatur P. Suarez fulcire eo cap. 11. videtúrque inde ampliùs declarari: Opera bona supernaturalia facta ab Angelo in prioo instanti fuere libera, & in meis principiis condignificata à gratia (nam fuerunt posteriora) ergo habuerunt condignitatem sufficientem cum beatitudine; ergo potuit Angelus velle efficaciter vt sibi à Deo daretur beatitudo propter ea bona opera statim sine vlla dilatione, ac sine nouis meritis.

Confirmatur

Modus hic est possibilis, vtrùm autem de facto fuerit, incertum.

Hic modus dicendi in nostra sententia probabilis est quoad possibilitatem; an autem de facto eo modo peccauerit, incertum. Suarius dicit, per eum non exaggerari superbiam Luciferi. Ego satis graue illud iudico: nam, cùm Deus habeat ius tamquam supremus Dominus petendi à nobis omnia nostra bona opera, nulla data retributione, & Angelus gratitudinis titulo, ob beneficium creationis & eleuationis ad statum supernaturalem, debuisset Deu offerre bona omnia opera quæ habuit in primo instanti: magna profectò superbia & arrogantia fuisset, non velle alia obsequia Deo offerre, sed pro illis primis sibi visionem beatam tamquam iam ex iustitia debitam arrogare.

Quinta explicatio aliorum.

26 Quintò potest dici, eum appetiisse in ea visione singularitatem supra ceteros omnes Angelus; quia ex superbia potuit arrogare sibi in primo instanti maiora merita quàm vlli alteri Angelo, cùm tamen ipsi non constaret, quàm alij intensum habuerint amorem Dei.

Obiectio. Respōdetur ei obiectioni cū P. Suario.

Dices, Visio etiam in eo gradu intenso est obiectum in se honestum, ergo illam amare non erit peccatum. Respondeo cum P. Suario, amare illam, quia honesta in se est, & vt Deo per illam valdè adhæreat Angelus, non esse peccatum, sed actum virtuosum; at eam summam intensionem amare, vt præ aliis emineat, quasi simul ibi velit, ne alij tantumdem habeant, esse affectum malum, & ad superbiam grauem pertinere: maximéque augeret eius grauitatem, si simul voluisset, ne homines ad eam visionem eleuarentur, etiam in inferiori gradu, quasi reputans indignum, creaturas inferiores Angelis ad tantam dignitatem euehi. Modus hic dicendi possibilis est; quoad vltimum verò de volitione, ne homines illam visionem haberent, diceret aliquis de facto non repertum in Lucifero: nam peccatum ipsius fuit independens ab hominibus præuisis. de quo infrà fusiùs. Hæc tamen ratio non vrget, quia aliud est peccatum Luciferi fuisse independens à peccato Adami, quatenus vt caussa illius supponebatur ad illud, iuxta dicenda infrà; aliud verò, fuisse independens à prima creatione Adami, & eleuatiooe illius ad beatitudinem: hoc autem non potest probari, nisi simul dicatur, hoioines creatos ad reparandas ruinas Angelorum. quod valdè dubium est; & probabilius videtur, æquè Primò Deum voluisse & Angelos, & homines & vniuersum condere. Faciliùs ergo reiicitur ille modus dicendi, quia Patres communiter magis declarant peccatum Luciferi per appetitum nimium erga suam gloriam, quàm per hoc, quòd voluerit ne homines essent beati.

27 Modus hic explicandi est possibilis.

Replica confutatur.

Reiicitur tamen ille modus.

Potuit etiam Lucifer appetiisse comprehensionem Dei, &c.

Denique potest dici, eum appetiisse comprehensionem Dei; aut, si hoc non potuit, quia repugnat etiam diuinitus, saltem habere visionem omnium creaturarum in Deo; vel, si non omnium, saltem futurarum, ac consiliorum omnium Dei, quæ concedi diointus creaturæ possunt. Io hoc modo dicendi nulla est tepugnantia; & per eum rectè explicantur Patres aientes, nimium per se appetiisse Luciferum. an autem de facto ita peccauerit, omnino dubium.

SECTIO QVARTA.

Quid de appetitu æqualitatis cum Deo.

Non potuisse Angelum appetere æqualitatem cum Deo, ait D. Thomas, Albertus, Bonauentura, & alij.

28 HAc de re magna est inter Theologos dissensio: multi enim omnino censent impossibilem io Angelis talem appetitum: nam cùm voluntas non feratur in impossibile cognitum vt tale, Angelúsque cognoscat sibi esse impossibile Deo in natura adæquari, non potuit eam æqualitatem appetere. Ita D. Thomas q. 63. art. 3. & 3. contra Gentes cap. 109. & q. 16. de malo art. 3. & in 2. dist. 5. q. 1. art. 3. Albertus art. 3. Bonauentura, Ægidius, Durandus, Heruæus, Palatios, Malonius d. 6. Capreolus dist. 4. q. 1. Caietanus, Ferrara & alij Thomistæ super D. Thomam in locis allegatis, vt est apud Suarium eo lib. 7. cap. 12. n. 3. In contrarium verò stant Scotus 2. d. 6. quæst. 1. Gabriel art. 3. dub. 2. Bassolis art. 1. Maior q. 1. Lichetus ibidem, Vasquez disp. 234. cap. 2. & alij apud eumdem Suarium eodem lib. 7. cap. 12. num. 1. Quorum fundamentum est, quia nulla est ratio cur dicatur talis appetitus impossibilis Angelo; imo illud Isaiæ 14. *Similis ero Altissimo,*

Contrarium sententiam Scotus, Gabriel, Bassolis, & alij.

Probatur ex ratione & ex locis Scripturæ.

denutate

denotare videtur talem fuiſſe de facto in Lucifero; item Ezech. 28. *Eleuatum eſt cor tuum, & dixiſti: Deus ego ſum, & in cathedra Dei ſedi in corde maris.* Patres id ipſum paſſim videntur innuere, maximè Nazianz. catm. 6. & orat. 27. in ſuam defenſionem, Gregorius Magnus, Auguſt. Ambroſ. Iſidorus, Petrus Cellenſis, Hugo de S. Victore, & alij apud eumdem Suarium ibi. Tutam hanc difficultatem aliquot concluſionibus decidemus.

Confirmatur SS. Patrum teſtimonio, Nazianzeni, Gregory Magni & aliorum.

Concluſio Prima. Affectus efficax repugnat circa obiectum cognitum vt impoſſibile.

Prima ſit. Affectu efficaci de ſe non poteſt voluntas ferri in obiectum cognitum vt impoſſibile. ergo efficaci non potuit Lucifer appetere æqualitatem cum Deo, quam ſciebat omnino ſibi impoſſibilem. Antecedens ſuppono ex libris de Anima. Et ratio eſt, quia voluntas de ſe efficax tendit ad dandam exiſtentiam; non poteſt autem tendere ad dandam exiſtentiam, in quâ ſcit ſe omnino laborare inutiliter. Et iuxta hanc concluſionem explico D. Thomam & auctores primæ ſententiæ.

Concluſio ſecunda. Affectus aliquis ſimplicis complacentiæ non repugnat circa rē tam per accidens quàm per ſe impoſſibilem. Probatur Primò.

29 Secunda concluſio. Affectus aliquis ſimplicis complacentiæ, ſeu conditionatè efficax, non repugnat circa rem tam per accidens quàm per ſe & eſſentialiter impoſſibilem. Probatur Primò, quia qui dolet de peccato à ſe commiſſo, habet eum affectum, vt, ſi poſſet, efficeret ne fuiſſet peccatum, & delectatur ea cogitatione, *O ſi numquam peccaſſem!* cùm tamen iam ſit ſaltem per accidens impoſſibile peccatum non fuiſſe. Similiter poteſt quis cogitare, *O ſi eſſem ego tam ſanctus quàm Deus!* & hac cogitatione delectari: quæ delectatio ſine dubio eſt poſſibilis, imò ſatis communis in multis aliis materiis.

Obiectio.

Dices Primò. Ad delectationem de obiecto requiritur, vt illud apprehendatur ſub ratione boni ipſi amanti: atqui repugnat tale obiectum apprehendi vt bonum; apprehenditur enim vt deſtructiuum ipſius: nam, ſi ego eſſem Deus, non eſſem ego; ergo non poſſum gaudere de ea æqualitate, etiam ſub conditione impoſſibili apprehenſa.

Soluitur.

Reſpondeo: Sicut poteſt apprehendi vna conditio impoſſibilis, ita poſſe & duas; imò, quando ego apprehendo, ſi eſſem Deus, neceſſariò apprehendo me etiam manere, id eſt, ſi ego haberem immenſitatem, æternitatem. quod obiectum ſic apprehenſum non eſt deſtructiuum mei, ſed potiùs me ipſum maximè perficiens; ergo poſſum de eo ſic cogitato delectari actu. Neque video quæ poſſit in hoc modo volendi eſſe difficultas.

Tertia concluſio. Inefficax cõplacētia non eſt ex ſe mala eſſentialiter, etiam reſpectu diuinitatis.

30 Tertia Concluſio. Hæc tamen inefficax complacentia non videtur ex ſe eſſentialiter eſſe mala, etiam reſpectu diuinitatis, niſi aliquid aliud ei addatur; imò poteſt eſſe honeſtiſſima; poteſt enim quis ſanctiſſimè delectari cogitando & optando, *O ſi eſſem tam alienus à peccato quàm Deus, tam ſanctus; tam miſericors, tam bonus!* nam talis amor habet pro motiuo honeſtatem valdè intensè amatam; vnde, ſi præcisè in hac delectatione de æqualitate cum Deo ſic conſiderata Scotus & ceteri ponunt Luciferi peccatum, improbabiliter meo iudicio diſcurrunt.

Quarta concluſio. Simplex affectum auferens Deo diuinitatem eſt peccaminoſus. Affectus item de eminentia ſuper omnes eſt peccaminoſus.

Quarta concluſio. Si affectus etiam conditionatus ſeu ſimplex talis eſſet, vt Deo auferretur diuinitas, & ſolus ipſe Lucifer eam retineret; abſque dubio eſſet grauiſſimè peccaminoſus: eſſet enim odium virtuale vel formale Dei; quale nunc habent dæmones optantes, ne Deus ſit, vt eos non puniat, aut vt ſic de Deo quodammodò vindicare ſe poſſint. Item, ſi talis affectus eſſet vt ipſe ſolus eſſet Deus, & ſupra alios, nullus autem ipſi eſſet æqualis; ſine dubio eſſet grauiſſimè malus, & incomparabilis ſuperbia; differret autem à præcedenti appetitu, quòd ille oriretur aut includeret formaliter odium Dei; hic autem ſolùm materialiter optaret malum Dei, non quà tale, ſed vt ipſe ſolus dominaretur, eſſetque ſuperior omnibus. Et ex hoc capite probabiliter dicitur incepiſſe peccatum Luciferi à ſuperbia.

Sententia quorumdam de tali affectu.

Nonnulli, qui ſimpliciter poſſibilem reputant talem affectum, cenſent tamen non potuiſſe de facto dæmonem per illum incepiſſe: nam vel ille affectus includit odium Dei; vellet enim non ſolùm ſe eſſe Deum, ſed & Deum ſua priuare diuinitate ex odio in ipſum: & talis affectus iam videtur ſupponere neceſſariò priùs deprauatam incredibiliter voluntatem & Deo ſummè infenſam. quis enim optat alicui, cui non afficitur, ſummum malum? vnde peccatum Luciferi tunc temporis non à ſuperbia, ſed ab odio Dei incepiſſet. eſt autem etiam tunc valdè difficile aſſignare cauſſas, quæ tantum accendiſſent odium. Si verò dicatur ille appetitus non in odio Dei, ſed in amore excellentiæ propriæ, ſummæ ac infinitæ in omni genere radicatus; adhuc quæritur, an ille appetitus propriæ excellentiæ fuerit diſtinctus, & præcedens deſiderium illud æqualitatis cum Deo, an verò ambo ſint vnus idémque actus. 31

Si talem affectum Lucifer habuiſſet, non à ſuperbia, ſed ab odio peccatum eius incepiſſet.

Angelus non potuit appetere excellentiam vt ſic, ſed tantùm determinatē.

Primum dici non poteſt. Primò, quia Angelus non habet conceptum confuſum excellentiæ vt ſic, ſed ſimul determinatè huius & illius excellentiæ; ergo non potuit appetere excellentiam ſummam vt ſic, ſed talem, vel talem, diuinam v. g. & tunc ille appetitus iam non diſtinguitur à ſecundo, qui idem formaliſſimè amat. Sed nec dici poteſt ſecundum, ſcilicet præceſſiſſe talem affectum: nam tunc temporis non incepiſſet ſuperbia Luciferi ab appetitu æqualitatis cum Deo, ſed ab alio priori deprauato. Nec item poteſt dici, eum appetitum nimiæ excellentiæ includi in ipſa velleitate æqualitatis cum Deo: nam tunc non videtur eſſe graue peccatum, ſed per modum ſimplicis complacentiæ in excellentia impoſſibili leuiter cogitata, vt conueniente, &c.

Affectus de ſua excellentia non poterat præcedere deſiderium de æqualitate cum Deo.

Confirmant idem ſuam ſententiam auctoritate D. Thomæ & locis ſacræ Scripturæ.

Vrgent hoc ex D. Thoma quæſt. 16. de malo, art. 3. ad 9. vbi docet, peccatum Angeli de facto non fuiſſe per modum ſimplicis complacentiæ, ſed per modum intentionis & electionis ordinatæ ad executionem & conſecutionem rei concupitæ: id enim denotare videntur Iſaiæ verba 14. cap. *Dicebas in corde tuo: In cælum conſcendam, ſuper aſtra Dei exaltabo ſolium meum, ſedebo in monte teſtamenti, aſcendam ſuper altitudinem nubium, & ſimilis ero Altiſſimo.* Quæ omnia ſignificant conatum magnum, & maiorem multò quàm ſit ea velleitas; *Si eſſem ſicut Deus.* Confirmant id ipſum verba ea Ezech. 28. *In multitudine negotiationis tuæ.* negotiatio enim circa aliquod poſſibile verſatur. 32

Obiectio.

Quòd ſi reſpondeas, etiam in velleitate circa aliquid impoſſibile eſſe aliquam negotiationem aut conatum; vt patet in peccatore, qui vellet, quantum eſt ex ſe, ne fuiſſet peccatum (quod tamen iam eſt impoſſibile) & in eo actu doloris laborat, adhibétque ſuum conatum. Et ſanè quodcumque obiectum appetierit Angelus, debuit ſolam velleitatem habere, quia in eius poteſtate non erat conſequi illud obiectum, ſed à Dei voluntate res tota dependebat: vnde reſpectu Angeli idem erat, ac ſi ipſi Angelo eſſet impoſſibile tale obiectum.

33 *Impugnatur ea obiectio. Duplex velleitas datur. Prima.*

Si hæc, inquam, respondeas, insurgunt hîc auctores distinguendo duas velleitates; vnam ex intentione circa rem simpliciter possibilem, & quæ supponit voluntatem omnino determinatam ad aliqeid, vt v. g. in peccatore, qui omnino est efficaciter determinatus ad non peccandum, & optat remitti sibi peccata. quæ duo possibilia sunt simpliciter; & ad hunc finem obtinendum adhibet dolorem, lacrymas, pœnitentias, &c. Respondent hi auctores, solutionem datam num. præced. probare optimè, circa talia obiecta posse esse negotiationem cum velleitate. Addunt tamen, alteram esse velleitatem quæ circa obiectum omnino impossibile versatur, & non procedit ex affectu aliquo efficaci de vllo obiecto possibili: & in hac censent non habere locum eam vim & conatum voluntatis, seu negotiationem. Quod ego hoc exemplo declaro: De facto dæmones, post maximam etiam obstinationem, velleitatem habent, ne Deus existat; at quia obiectum est simpliciter impossibile, non adhibent ad hoc vlla media, nec conantur, nec negotiantur: nam licet occupentur circa impediendam extrinsecam gloriam Dei, de ipsa tamen existentia Dei non sunt laboriosè soliciti, sed per puram velleitatem id desiderant; ergo aliquid aliud diabolus appetit, quódque absolutè consequi poterat per vehementem illam suam negotiationem.

Secunda.

34 *Replica suprà facta dissoluitur.*

Ad illam replicam, quòd scilicet eadem sit difficultas in quocumque alio bono à diabolo appetito; nam illud non erat in potestate ipsius; non respondent hi auctores; dici tamen potest etiam tunc locum habere negotiationem, vt voluntas alterius ad hoc concedendum flectatur, & sic tandem obtineatur res illa: at si à nemine ea produci possit, vbi erit conatus & negotiatio? Concludunt ergo, de facto non peccasse Luciferum ex appetitu eius æqualitatis cum Deo.

Potuit esse tale peccatum in Lucifero; an autem fuerit, dubium est.

Hanc doctrinam, quæ est Patris Suarez, ideò fusiùs proposui, quia rem totam videtur declarare, & probabilis valdè est. Nihilominùs tamen censeo, probabilius etiam de facto potuisse tale peccatum in Lucifero esse primum, & iuxta illud rectè explicari tam Scripturæ quàm Patrum loca. Dico *potuisse de facto*: nam, vtrùm illud actu fuerit, non possumus facilè determinare: in actibus enim liberis non benè ex possibilitate infertur actus ipse; ex Scriptura verò non constat determinatè, quale fuerit illud peccatum.

Intentio finis non debet necessariò distingui ab electione mediorum.

Ergo ad obiectiones positas dico, ex P. Suarez doctrina, quam suprà contra Scotum tetigimus, non esse necessarium, vt intentio finis sit semper actus distinctus ab electione mediorum, seu quasi mediorum; sed posse vnico actu statim ab initio amari vtrumque vnico actu quod & in libris de Anima fusiùs probaui. Ex quo principio facilè respondeo, proposita Angelo bonitate delectabili in hoc, quòd est summam habere excellentiam, quà supra omnes esset, ac nullum supra se haberet; ac simul cognito, ad hunc finem esse vtile, si per impossibile ipse solus esset Deus, & Deus esset Angelus; cognito prætereà, in hoc appetitu esse malitiam moralem summam, vtpote qui in nimiam excellentiam inordinatè ferretur, & quo Deo quasi affectiuè infinitum bonum auferretur; nihilominùs raptum ea bonitate excellentiæ indiuisibiliter in vnum affectum prodiisse, quo & simul omnem excogitabilem excellentiam habere volebat, & ob eum finem delectabatur etiam de Deo destructo, & se in locum Dei subrogato, ac si vnico actu dixisset, *Vellem summam habere excellentiam, ita vt ego essem Deus, & Deus esset mihi subditus.* In quo affectu non potest vllus negare fuisse grauissimam malitiam & superbiam; ad illum autem non requiritur præcessisse aliam voluntatis deprauationem. Et certè talis affectus satis innuitur in locis Scripturæ & Patrum. Quod verò dicitur, Angelos non cognoscere confusè, admitto; at vt diceret, *Summam, quà maior esse non potest, vellem habere excellentiam*; & in conceptu non cogitaret expresè de diuina, sed alio actu distincto, non est necessaria confusio: vel certè dici potest, eum considerasse ipsammet diuinam excellentiam, non quà honestam, sed quà supra alios eminet; & ea bonitate sola perpensa etiam cum destructione Dei impossibili, prorupisse in actum suprà positum, vbi nihil est de confusione.

35 *Ad obiectiones suprà factas respondetur.*

Licet Angelus non cognoscat confusè, poterat tamen appetere summam omnium excellentiam.

36 *Respondetur tertiæ obiectioni.*

Ad illud de negotiatione & volitione efficaci facilè respondetur ex eodem etiam P. Suario, admittente non vnum aut duos solùm, sed multos superbiæ actus in dæmone. Dico ergo, postquam semel peccauit eo appetitu superbissimo & arrogantissimo, lapsum in alia peccata, quæ quodammodò videbantur vtilia ad eam excellentiam, si non totaliter, saltem ex parte obtinendam: & Primò, non voluisse Deo subesse, non quidem essentialiter (quia hoc etiam erat impossibile simpliciter) sed vt nulla ei ponerentur præcepta, vt daretur visio sine aliis meritis nouis, vt ipse esset caput omnium Angelorum, & suasionibus alios, vt sibi non vt Deo parerent, pertrahere voluisse. in quo valdè multum & nimium poterat esse de affectu efficaci & electiuo, vt ait D. Thomas; de negotiationis multitudine, iuxta Ezechielem; de conscensu super astra, id est, supra Angelos, de similitudine cum Altissimo, iuxta Isaiam.

Obiectio.

Dices: Si Lucifer optabat similitudinem cum Deo, ergo optabat vt etiam Deus maneret, & consequenter iam non peccabat. Patet prima illatio, quia similitudo essentialiter includit duos. Respondeo, eo sensu intelligendam eam similitudinem, vt voluerit Lucifer tunc esse, sicut Deus de facto est; hoc est, vt, sicut Deus de facto nullum sibi parem habet, ita etiam Lucifer nullum haberet sibi parem. In quo grauissimam superbiam contineri, dubitare nemo potest. Mihi autem maximè probabile videtur per ea verba affectum eiusmodi declarari: cum enim omnes ferè Patres & Theologi in eo loco credunt significatum esse Luciferi peccatum. Si autem solum explicetur de affectu conditionato, quo voluisset Lucifer Deo in tota sua infinita dignitate & maiestate permanente esse illi similis, si hoc non repugnaret, vt si quis diceret, *O si essem tam sanctus quàm Deus!* nullum habuisset peccatum; necessum est, vt explicemus eum locum de affectu tali, quo ex se optasset Deum carere diuinitate, vt vel sic ipse solus esset supra omnia alia; non quia odio haberet Deum, sed quia ad maiorem sui excellentiam apprehendebat vt valdè vtilem eam Dei carentiam, & sui in locum Dei substitutionem. Et verò huic sententiæ & explicationi valdè fauent Patres pro secunda sententia citati suprà. Et vel hîc mihi valdè fit probabile, etiam de facto ita contigisse; nec video, quid singulariter obiici possit in contrarium.

Solutio.

Probabile est, quòd de facto dæmon talem excellentiam appetierit.

***

SECTIO

SECTIO QVINTA.

Quid de appetitu vnionis hypostaticæ.

Difficultas hæc potest tractari independenter à decretis, quæ de facto Deus habuit de eâ vnione in remedium peccati: vt sic autem, nulla est quoad possibilitatem difficultas: potuit enim Deus dæmoni reuelare, se velle homini eam vnionem concedere, aut præcisè illam esse possibilem; & tunc dæmon vel inuidere eam homini, vel pro se inordinatè illam appetere, & quasi vi eam à Deo extorquere, obiiciendo, æquius esse, vt sibi nobilissimæ creaturæ quàm homini concederetur. Hoc ergo casu, quia facili, omisso, illud in præsenti difficilius, an, stantibus decretis præsentibus de incarnatione Christi, locum habere potuerit tale peccatum, & quidem vt primum esset: nam de facto post incarnationem sine dubio inuident Christo eam vnionem.

Potuit Deus reuelare homini vnionē hypostaticam.

37 *An, stantibus decretis præsentibus de incarnatione, potuerit dæmon peccare inuidendo vnionem hypostaticam. Affirmat potuisse Scotus, Suarez, Tannerus, & alij.*

Scotus, qui Christum venturum docuit, etiamsi Adamus non peccasset, & Suarez, qui ferè ex toto Scotum sequitur, Tannerus item, qui Christum primum omnium prædestinatum dicit; consequenter affirmant, etiam de facto locum habere potuisse tale peccatum. Eam sententiam absolutè defendunt Viguerius, Iacobus de Valentia, Catherinus, Naclantus, Richardus, Ascanius Martinengus, & alij apud Tannerum dub. 4. n. 15. & Suarius cap. 13. num. 13. Granadus verò noster suprà disp. 2. ait, etiamsi peccatum Angelorum fuerit priùs præuisum per scientiam mediam quàm aduentus Christi; nihilominùs tamen Deum vnico indiuisibili decreto voluisse Christum mittere, Angelos creare, & eis reuelare eam incarnationem; vnde ipsi postea occasionem acceperunt peccandi ex inuidia in Christum Dominum.

Sententia P. Granadi.

38 Iudico tamen Primò cum P. Valentia quæst. 14. punct. 3. Vasquez disp. 233. cap. 2. & multis aliis recentioribus, Angelis ante peccatum non fuisse reuelatum mysterium incarnationis vt futurum; ideòque occasione illius vt futuri, eos peccare non potuisse de facto. Pro conclusione hac suppono, quod in 3. parte tradidi, decretum scilicet incarnationis fuisse post præuisum Adami peccatum, & consequenter etiam post præuisum Angelorum peccatū; ergo non potuit eis ita reuelari ante peccatum, vt caussa esset peccati ea cognitio incarnationis. Antecedens probatum inde suppono, ex eo quòd Christus de facto venit in redemptionem generis humani, non venturus, si homo non peccasset. Ergo non priùs Deus decreuit Christum quàm viderit peccatum hominum; ergo & scientia de Christo futuro, & consequenter reuelatio de Christo (quæ est post scientiam) debuit esse post præuisum peccatum Adami & Angelorum, quia horum peccatum fuit caussa peccati Adami; ergo non potuit illud peccatum occasionem sumere ab eâ scientia: non enim inter duo potest dari mutua dependentia à priori tam in genere caussæ physicæ quàm moralis.

Mysterium incarnationis non fuit Angelis reuelatū ante peccatū ipsorum. Probatur conclusio.

Contra hunc discursum nonnulla possent obiici, è quorum solutione meliùs ipsius efficacia intelligetur.

Obiicitur ergo Primò, quia, etiamsi Christus non esset venturus nisi Adamo peccante, potuit tamen prior esse intentio de Christo mittendo, quàm peccatum ipsum absolutè præuisum; sic enim nos diximus alibi, præfinitam fuisse gloriam ante præuisionem absolutam meritorum: & tamen, si non essent futura merita, non esset futura gloria; ergo stat optimè decretum de Christo primum esse, & tamen dependere à futuritione peccati. Huic argumento P. Vasquez respondeter, eamdem esse difficultatem de gloriæ præfinitione, & vtrumque repugnare, ob paulò antè dicta; ego tamen longè sum ab hac solutione. Ideò libentissimè obiicienti concedo, potuisse Deum, præuiso per mediam scientiam hoc ordine, *Si creauero Angelos, peccabunt, si peccauerint, & creauero Adamum, ipsi inducent in peccatum Adamum, & in eo totum genus humanum: & tunc potero in redemptionem mittere Verbum*: his, inquam, præuisis, potuisse sic incipere; *Volo mittere Verbum in Redemptorem, & ad hoc volo creare Angelos & homines, ac permittere eis peccatum illud.* Et hoc concedo Patri Granado suprà: quod videtur etiam sentire Tannerus 3. parte, Suarez & alij, licet hi vltimi (Granado excepto) non videantur in hac doctrina consequenter loqui; quatenus dicunt, non posse Deum, præfinire pœnitentiam efficaciter ante præuisum absolutè peccatum, eò quòd cogeretur amare peccatum ad eam pœnitentiam necessarium; ergo cùm ad finem illum antecedenter à Deo intentum, Christi scilicet vt Redemptoris, sit non minùs requisitum peccatum quàm pœnitentiam; tam enim redemptio non est sine peccato, quàm non potest esse sine illo pœnitentia; ergo necessariò Deus ex vi illius intentionis cogitur ad amandum peccatum, sicut ex intentione efficaci pœnitentiæ, putant hi cogi ad amandum idem peccatum. Quòd si respondeant, non cogi Deum, nisi præcise ad permittendum peccatum; optimè respondebunt: at debuissent eamdem solutionem applicare etiam pro pœnitentia. Vnde consequentiam solam dixi desiderari in hac doctrina, quam Granadus tenet, qui eam permissionem docet posse effectum pœnitentiæ antecedenter efficaciter volitæ, de quo fusè egi in materia de prædestinatione.

Obiectio Prima.

39 *Responsio P. Vasquez.*

Respondetur extensiori melius.

Replica diluitur.

40 Ergo ad rem nostram, admissâ eâ prioritate decreti vt possibilis, addo contra Granadum & alios, per eam non explicari, quomodo peccatum Angelorum occasionem sumpserit ab incarnatione: nam recurrendo ad ipsam scientiam mediam, quâ Deus vidit, Si creauero Angelum, peccabit, iam eo ipso cognouit ibi Deus qualitatem illius peccati, & contra quam virtutem, ac ex quâ cognitione in Angelo esset proditurum: tunc autem non cognouit ibi quidquam de reuelatione incarnationis vt futuræ: nam ea reuelatio ortum habuit ex præuiso eo peccato; ergo non potuit ipsa reuelatio præuideri per scientiam mediam, vt caussa eiusdem peccati. Alioquin peccaret, quia sciret esse futuram incarnationem; & futura esset incarnatio, quia peccaret. quæ est mutua prioritas omnino repugnans in sententia Suarij, Tanneri, Granadi, & aliorum, cum quibus iam ago. Ob eamdem rationem hi tres, & quicumque benè defendunt electionem ad gloriam ante præuisa merita absoluta, post præuisa tamen conditionata, dicunt per mediam scientiam, quâ Deus præuidit, *Si dedero Petro auxilium tale, conuertetur*, &c. per eam, inquam, præuisionem non videri adhuc electionem efficacem ante merita, ita vt dicat ea sententia, *Si dedero Petro auxilium sub electione efficaci, conuertetur*: hæc enim scientia necessaria est; nam repugnat simul esse electionem efficacem Dei, & non esse conuersionem. Nos autem scientiam mediam damus Deo de obiecto libero; illam verò priorem omnes

Posita prioritate huius decreti, adhuc non explicatur, quomodo peccatū Angelorum sumpserit occasionem ab incarnatione.

Confirmatur ex periculo tollendæ libertatis.

41

omnes nos habere possumus, etsi non simus dij, secundum verò non; deinde sequeretur, voluntatem non videri liberè conuerti, sed necessariò; quia omnia ea, quæ per scientiam mediam videntur, vt caussa ante operationem sub eâ conditione, *Si voluntas habuerit talem cognitionem & tale auxilium*, &c. ea, inquam, omnia se habent ex parte actus primi; supponuntur enim necessariò vt conditiones à priori requisitæ, aut etiam vt caussæ: atqui totum id quod præcedit in priori naturæ, si necessitatem habet connexionem cum effectu, tollit libertatem illius, vt soppono aliunde contra prædeterminantes; ergo ea electio, seu ea reuelatio de futuro Christo præuisa per scientiam mediam, tamquam aliquod antecedens eam scientiam, tolleret libertatem & eius operationis præfinitæ, & peccati Angelorum; ostendo euidenter illationem: nam, vt paulò antè dixi, præfinitio efficax operationis bonæ, vel electio efficax ad gloriam, vel scientia de Christo futuro ad redimendos homines, necessariam habent connexionem; illæ cum operatione, hæc verò cum peccato: repugnat enim reuelari à Deo, Christum venturum ad saluandos homines à peccato occasione diaboli tentantis commisso, nisi illud peccatum & tentatio diaboli, ac peccatum eiusdem in rerum natura exstiturum sit, ergo, si ea reuelatio est in priori naturæ ad ipsum peccatum, tollet libertatem illius. Confirmatur: Ideò, iuxta communem sententiam, scientia Dei de peccato futuro non tollit libertatem, quia non præsupponitur priùs natura ad peccatum: si enim supponeretur, cùm alioquin sit connexa essentialiter, esset suppositio antecedens, & tollens libertatem; ergo, si eam reuelationem Dei dicamus præextitisse priùs natura ad futuritionem conditionatam, omnino tollet libertatem.

Declaratur illatio.

Confirmatio.

42 *Obiectio Secunda.*

Obiicies fortè Secundò: In nostra sententia electio ad gloriam non præcedit futuritionem conditionatam boni operis; & tamen præcedit absolutam, idque sine libertatis præiudicio; ergo etiam possemus dicere, illam reuelationem de futuro Christo non præcessisse futuritionem conditionatam peccati Angelorum; sic verò absolutum peccatum, vnde poterit esse caussa peccari vt absolutè futuri. Respondeo euidenter, quia vel in statu absoluto ponitur aliud specie peccatum, ab eo quod est præuisum per scientiam mediam, vel non: si non ponitur aliud, cùm illud non fuerit circa vnionem, sed ab hac independens; teneo intentum, scilicet, in statu absoluto eos non peccasse ex inuidia ratione vnionis, aut nimij erga illam affectus, desumpta occasione ex eâ præuisâ vt futura in homine. Si verò dicatur in statu absoluto esse peccatum aliud, ergo iam mutatur status quæstionis, & tunc scientia media de eo altero peccato diuerso erit in præsenti impertinens; ablata autem scientia media, multò minor relinquitur locus ad ponendum illud idem peccatum, quod supponebatur ante Christum futurum, sumpsisse occasionem à futuro Christo: exemplum autem de electione ad gloriam non est ad rem; nam electio non influit in actus meos, nec me dirigit, nec per illum actum ego eam amo. Vnde rectè potest poni in statu absoluto, non immutando statum conditionatum; ac reuelatio seu cognitio reuelationis de eo mysterio essentialiter est requisita ad actum inuidiæ ob eam vnionem, vel ad actum superbiæ, de quo hic agimus. Vnde non potest poni in statu absoluto, si præuisa non est in conditionali: vel, si ponitur in absoluto, non debet esse mortuum, caussa, aut occasio ad illud peccatum prærequisita.

Responsio.

Hinc constat, nec per P. Granadi doctrinam posse defendi eam priorem opinionem: quòd enim vnico actu intentionis fuerit volitus Christus & Angelus, non facit vt & respectu peccati ipsius Angeli fuerit priùs natura reuelatio de Christo futuro, & simul Christus ideò esset futurus, quia futurum erat peccatum. In quo puncto magis consequenter loquitur Suarius, qui Christum venturum dicit, etiamsi Adam non peccasset: rectè enim tunc cohæret cum eo decreto peccatum Luciferi ex inuidia ob eam vnionem concedendam Christo. 43

In doctrina P. Granadi etiam nō potest defendi ea opinio.

Obiicies vltimò contra conclusionem: Aliquot Patres videntur denotare, diabolum peccasse ex inuidia contra Christum Dominum. Pro quo citari solet Bernardus variis in locis: verùm ipsemet P. Suarius, qui contrariam tenet sententiam, fatetur non fuisse à Bernardo ita expressè affirmatum. Tribui etiam solet Ruperto, Tertulliano, Irenæo, Nysseno & Cypriano. Respondeo, eumdem Suarez non fidere iis testimoniis, quia vel non est in eis sermo de primo lapsu; vel non loquuntur Patres de inuidia contra Christum.

Obiectio Tertia.

Tribuitur Bernardo, Ruperto, & aliis.

44

Respondetur.

Non potuit de facto Lucifer peccare, ideò quòd noluerit adorare Christi humanitatem.

Hinc infero etiam, non potuisse de facto Luciferum peccasse, eò quòd noluerit se humiliare Christo Domino, eiusque humanitatem adorare. Ratio enim à me allata generalis est quia tunc non potuit habere cognitionem de Christo. Quòd si aliqui Patres contrarium videantur insinuare, vt Epiphanius & Moyses Barcepha aliique apud Suarez à num. 28. non proptereà nostra sententia deserenda est: Patres enim probabiliter quæsierunt aliquas caussas peccati, quia nihil determinatè in Scriptura reuelatum est: non est autem mirum, si vnus vel alter aliquam haud ita solidam tradiderit. Aliqua verò loca ex Scriptura quæ Suarius adducit, ipsemet fatetur habere posse alias explicationes; vnde non vrgent. Præcipuus est ad Hebræos: *Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit: Et adorent eum omnes Angeli.* quasi iam semel illum adorare debuissent, cùm primum creati sint. Verùm facilè respondetur, τὸ *iterum* non cadere supra adorationem, sed supra introductionem. Secundò potest intelligi ibi prima adoratio primogeniti vt Dei, non vt hominis. Tertiò dico, posse eam introductionem primam esse, cùm post viam Angelorum eis est reuelatum hoc mysterium: de reuelatione verò in primo aut secundo Angelorum instanti nihil penitus S. Paulus.

Explicantur Patres.

Scriptura loca etiam non vrgent.

Respondetur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Secundò censeo, potuisse nihilominùs etiam de facto peccare Luciferum circa vnionem hypostaticam, si Deus eam non vt futuram in Christo (hoc enim iam est reiectum) sed vt possibilem reuelasset Lucifero; ipse autem tunc illam ob excellentiam suam, & vt aliis esset superior, inordinatè appetiisset. Et hoc modo probabile est, etiam de facto peccasse. Possuntque in hoc sensu intelligi Patres, qui aliquid innuunt de peccato Luciferi ratione vnionis.

Potuit Lucifer de facto peccasse appetēdo vnionem hypostaticam.

Verùm obiicies Primò cum nonnullis: Angelus non potest appetere vnionem hypostaticam, quia per illam eius essentia destrueretur: non enim maneret idem Angelus qui nunc est. Respondeo obiectionem nullius esse momenti: nam natura angelica integra maneret; quòd autem eius subsistentia mutaretur, esset maximum illius bonum. Vnde nos possumus eam etiam appetere, nihil curando de subsistentia; & siue dicatur manere 45

Obiectio Prima.

Respondetur.

manete idem homo, siue non. quod sanè ego parum pro me curatem, dummodò talem haberem vnionem.

Obiectio Secunda. Secundò obiieies: Vnio hypostarica est maximum bonum morale & summa sanctiras: atqui appetere summum bonum & summam sanctitatem, non est peccatum, sed actus valdè bonus; ergo Angelus non peecauit eam apperendo. *Respondetur.* Respondeo, posse etiam ob malum finem eam appeti, si v.g. ob excellentiam, & vt esset superior aliis, ac in contemprum aliorum.

Obiectio Tertia soluitur. Hinc soluitur tertia obiectio, quòd scilicet talis appetitus solùm potest esse malus, quia prohibitus lege positiua (nam obiectum ex se bonum est;) peccare autem contra prohibitionem positiuam non est peccatom superbiæ. Soluitur, inquam, quia iam ostendi, apponendo illi malum finem sine alio positiuo præcepto, posse esse malum talem appetitum, & ad soperbiam propriè spectare.

46 Addo, etiamsi prohibitus esset ille actus, solùm positiuè posset è superbia in eo peecare, si ex contemptu Dei, aut cogitando sibi tam excellenti personæ non debere imponi præceptum, illud transgrederetur. Tertiò denique dico, etiam in modo potuisse esse peccatum, si importunè eam vnionem vellet à Dco extorquere.

Potuit etiam peccare Lucifer importunè extorquēdo à Deo vnionem hypostaticam. Obiectio Quarta. Respondetur. Obiicies Quattò: Non poterat eam apperere Lucifer sine errore; decretum enim erat à Dco illam non dare Angelo. Respondeo, à me suppoui, solùm tunc reuelatam possibilitatem illius simpliciter; vnde sine errore potuit optate, vt Deus sibi eam liberaliter darer. Alias obicctiones, quæ magis sunt pro prima nostra conclusione, quatenus conantur euincere, non potuisse Luciferum in Christum ex iooidia peccare, quàm contra hanc vltimam, omitto prudens.

SECTIO SEXTA.

Quid de inuidiæ affectu in homines.

Vtrùm alia dona diabolus homini inuidere potuerit. Occasione sententiæ præced. sect. discussæ de iouidia dæmonis respectu vnionis hypostaticæ, inqulri potest, an saltem alia dona inuidete diabolus homini potuerit. Quæ difficultas potest tractari, vel supposito præsenti decretorum diuinotum ordine, vel simpliciter & secundùm se.

Respondetur affirmatiuè. Breuissimè respondeo, tam secundùm se, quàm supposito hoc ordine decretorum, locum habuisse peccatum Luciferi ex iooidia in hominem, tam circa bona naturalia quàm circa supernaturalia gratiæ, & visionis beatæ.

47 *Probatio quorundam improbatur.* Non defendo hanc sententiam cum aliquibus, qui arbitrantur fuisse dæmoni reuelatam prædestinationem Adami, & ob eam arsisse inuidia: censeo etiam Adami & omnium hominum prædestinationem, quod alibi probaui, fuisse post Christum; ergo cùm paulò antè ostenderim, nec Christum potuisse eis reuelari ante peccatum, multò minùs potuit reuelari prædestinatio Adami, aut alicuius hominis; ergo neque potuit inde occasionem inuidiæ sumere. *Probatur meliùs conclusio.* Alionde ergo probanda est nostra conclusio, quia, licet prædestinatio Adami & hominum fuerit post Christum; eleuatio tamen Adami & totius generis humani ad ordinem gratiæ fuit antecedens peccatum ipsum Adami, & consequenter potuit ea eleuatio reuelari Angelis: probabilissimum enim est de facto, in eodem signo hominem & Angelos fuisse decretos & eleuatos ad gloriam. tunc autem optimè intelligitur, quomodo ante peccatum Angeli potuerit esse notitia, & de creatione hominis, & de eleuatione illius ad ordinem supernaturalem; ergo ex hoc capite potuit occasionem inuidiæ habere, si voloit ex sua nequitia illam arripere.

Quæritur, qualis inuidia potuerit esse in dæmone. Nunc oportet videre, qualis potuerit illa esse, & ex quibus donis. Primò enim quidam dixere, eum inuidisse homini perfectionem naturalem, quâ ad imaginem & similitudinem Dei creatus est. *Prima quorundam sententia, & fundamentum illius proponitur.* Quorum fundamentum maximè desumitur ex aliquibus Patrum locutionibus; in quibus insinuatur, dæmonem inuidisse homini imaginem Dei; homo autem sine dubio est imago Dei ex natura sua. *Secūda aliorum sententia.* Alij verò arbitrantur, Angelum posse homini inuidere vnionem hypostaticam, cetera verò nequaquam. Quorum ratio fortè illa est, quia in aliis donis ipse est superior homine, ergo non habet locum inuidia.

48 *Potuit dæmō inuidere homini tam dona naturalia quàm supernaturalia: Probatur ab experientia. Confirmatur ratione à priori.* Dicendum tamen, tam naturalia quàm supernaturalia dona posse ex se homini inuideri ab Angelo. Quod probatur Primò ratione vniuersali desumpta ab experientia, quâ constat manifestè, sæpè homines inuidere inferioribus etiam ea dona quæ sunt propriis inferiora. A priori id potest coofirmari: nam quò altior quis est & superior aliis, eò videtur esse gloriosior; ergo potest quis, vt maiori æstimatione digous iudicetur, optare non solùm vt alius ingenio sit sibi inferior vtcumque, sed vt planè longo excedatur interuallo; & sic de aliis donis, proportione seruata; ergo benè potest diabolus inuidere bomini inferiori se alia dona etiam inferiora tam naturæ quàm gratiæ.

Obiectio. Dices. Ille affectus non tam esset inuidiæ quàm superbiæ: habet enim pro motiuo maiorem suam excellentiam. quod est obiectum superbiæ. *Respondetur Primò.* Respondeo me idem dicturum de affectu, quo ille vnionem hypostaticam inuideret; vbi tamen obiiciens veram agnoscit inuidiam: nam etiam ideò dæmon inuidet alteri voionem, qoia vellet sibi eam excellentiam. quod videtur esse motiuum superbiæ. *Secundò.* Respondeo absolutè ex dictis suprà, omnem inuidiam essentialiter præsupponere superbiam. quod etiam Augustinus ibidem relatus expressè docuit; addit autem inuidia vltra affectum propriæ excellentiæ, odium alienæ, siue hæc sit minor quàm propria, siue maior. totum autem hoc inuenitur in nostro casu.

49 *Obiectio Secunda. Respondetur.* Dices Secundò, Non potuit Angelus homini inuidere perfectionem ipsi homini essentialem, qualis est esse in natura imaginem Dei. Respondeo, potuisse non solùm optando nè homo produceretur, & vt sic ne existeret alia imago Dei præter ipsum; sed potuisse etiam conditionatè optare ne homini talis ratio imaginis esset essentialis, eo modo quo ex odio Dei desiderant de facto dæmones ne Deus existat.

Obiectio Tertia. Dices Tertiò. Si Angelus spetaret se habiturum hominem sibi subiectum, parum poterat curare, quòd ille esset ad imaginem Dei; imò id debebat optare, vt sic potentioribus & melioribus dominaretur: inde enim maior ipsius appareret excellentia. Quòd si tunc doluisset de hominis productione, magis ad odium illius quam ad inuidiam pertineret. Non videtur autem credibile, Angelum ante deprauationem voluntatis habiturum caussas odij in hominem.

Confirmatur obiectio Primò. Confirmatur Primò, quia eodem modo possemus dicere, etiam Luciferum inuidisse aliis Angelis se minoribus, quod tamen videtur durum.

Confirmatur

Confirmatur Secundò.

Confirmatur Secundò, quia, si animæ rationales sine corporibus à Deo fuissent productæ, non habuisset Angelus motiuum cur illis inuideret magis quàm aliis Angelis, ergo neque nunc hominibus; quia corpus non est motiuum inuidiæ. Ratio à ptinri videtur esse, quia creatura sationalis maximè appetit suam excellentiam inter creaturas sui ordinis & generis, cum quibus politicam rempublicam constituat; ergo non poterat ille optare vt omnes essent irrationales, seu non imagines Dei in natura.

50 *Suarij sensus circa propositam quæstionem.*

Propter hnc argumentum opinatur P. Suarex, non esse probabile, de facto dæmonem inuidisse homini eam nathralem perfectionem; sed solùm quòd homo in stato innocentiæ accepetit multa dona naturalia indebita, Angelo verò nihil tale omnino fuerit datum; vel quod homini subiecerit Deus inferiores creaturas, Angelo verò non subiecerit hominem: in quo videbatur Deus partialis fuisse erga homiues; vel denique quòd fuerit homo elenatus ad dona gratiæ & gloriæ, maximè vnionem hypostaticam; in qua maior inuidiæ reperitur occasio. Testimonia verò illa, quæ denotant dæmones inuidisse homini imaginem Dei, de imagine supernaturali, non de naturali, interpreratur.

Quò maior est dignitas, aut minùs debita subiecto, eò maiorē inuidia inuenit segetem.

Libentet admitto, P. Suario faciliùs excitari inuidiam propter capita ab ipso recensita, quàm ob alia naturalia: nam quò maior est dignitas, aut minùs debita subiecto, inuidia maiorem inuenit segetem. At nego propterea nou fuisse etiam locum, vt Angelus de facto inuideret alia naturalia dona, vel similitudinem naturalem ipsi homini identificatam. Vnde ad obiectionem respondeo, & in primis illam retorqueo: si enim, quia maior est excellentia præesse nobilioribus, non poterat dæmon inuidere homini nobilitatem naturæ sationalis, etiam ex eodem capite, neque potesat illi inuidere, quòd fuisset ad gratiam eleuatus, dummodo non haberet tantam quantam ipse: idem infertur ex aliâ confirmatione de excellentia inter personas sui ordinis: non enim tanti æstimare debebat Lucifer suam beatitudinem, si inter homines non videntes Deum, nec in cælo existentes, de eâ quasi se iactare posset, quàm si inter eosdem beatos & conciues cæli. Quæ ratio etiam habet locum, licet dæmoni non fuisset homo propriè subiectus: non euim solùm est gloriosum dominari magnis, sed etiam esse maiorem magnis.

51 *Respondetur obiectioni Primò eam retorquendo.*

Respondetur absolutè.

Ideò absolutè respondeo, superbiam & inuidiam aliquando babere effectus quasi contrarios, ex contrariis motiuis ad appsehendendum excellentiam. Sic nonnulli reges censent, maiorem esse ipsorum gloriam, si habeant subditos diuites, parentes, &c. ob rationem in obiectione positam. Alij verò è contrario censent, maiorem esse suam auctoritatem, si ipsi omnia habeant, & subditi in eorum potestate sint tamquam mancipia. hoc enim modo altiùs ipsi extollunt capita. Quo etiam modo maior Dei est excellentia, distare infinitè à creatura, quàm finitè; ergo ex boc capite tam potuit Angelus inuidere dignitatem naturalem hominis, vt sic propria ipsius altior longè appareret quàm aliena: sicut quia gloriosius est magnis præesse, potuit illis optare etiam maiora, quàm à natura homo haberet.

52 *Respondetur ad rationem à priori.*

Ad rationem à priori, quòd persona rationalis maximè suam dignitatem inter alias rationales personas æstimet, respondeo fortè, eâ conuinci, Angelum non inuidere omnibus creaturis naturam rationalem, sed velle vt aliquæ sint, cum quibus ipse agere queat, & quæ illum æstiment; optare tamen ne sint multæ, ne ex hoc capite vilescat etiam propria excellentia; vel fortè dici potest, vt in præcedenti, oriri ex ea superbia affectus contrarios: vt enim æstimetur à pluribus, optat plures esse; vt verò magis ipse singularis sit, optat paucos sibi esse similes.

Poterat inuidere dæmon dona naturalia & supernaturalia tā homini quàm Angelo.

Hinc dico, eodē modo posse inuidere non solùm hominibus, sed etiam Angelis inferioribus, aut æqualibus, quia tamen quò magis ad vnum pertinent genus aut speciem, videtur esse connaturalior amor; in amato autem non ita facilè quis inuidet dona, ideò nec tam facilè aliis Angelis quàm hominibus aut animabus separatis (de quibus eadem est ratio cum hominibus) inuidere posse credendus est: licet (vt verum fateat) ex contrarietate motiuorum inuidiæ & supesbiæ, aliquando etiam magis quis sibi similioribus videatur inuidere.

Vtrùm talis inuidia de facto fuerit in Angelo, dubium est.

Hæc dicta sint circa possibilitatem huius affectus: nam vtrùm de facto fuerit in Angelo, res est dubia, vt de plerisque superiùs enumeratis diximus.

SECTIO SEPTIMA.

Quam aliam excellentiam Lucifer potuerit appetere.

Sententia quorumdā, quòd dæmon appetierit cæteris præesse.

MVlti tam Scholastici quàm Pattes videntur supponere, Luciferum appetiisse ceteris præesse: nam & hoc est obiectum valdè possibile & connaturale personæ rationali, & ad eius excellentiam maximè pertinens. Huius sententiæ auctores vide apud Suarium cap. 14. num. 2.

53 *Impugnatur ea sententia Primò.*

Difficulter tamen hac sententia declarari potest, quis sit ille primatus: si enim præcisè sit excedere ceteros in perfectione, hoc iam à se habebat; supponimus enim illum fuisse supremum inter omnes: quòd si non erat, sed ex inferioribus, tunc ille excessus erat ei impossibilis naturaliter; ergo non potuit illum velle, nisi iuxta dicta suprà de æqualitate cum Deo, & aliis excellentiis impossibilibus, inefficaciter & per velleitatem: qui affectus non adeò fuisset peccaminosus, nisi habuisset adiunctum aliud motiuum. Si verò ille primatus sit per potestatem supra omnes Angelos alios, rectè ostendit suprà Suarius, in primis non potuisse eum appetere potestatem physicam, id est, vim producendi illos, aut influendi in eos, aut eis vtendi tamquam instrumentis physicis: nam vel talis eleuatio implicat contradictionem; vel si possibilis est, iuxta probabiliorem sententiam, certè parum ad Angelum spectabat; & cùm iam videset eos productos, otiosè id appetiisset. Adde, si id appetiisset, non facilè habiturum sibi consentientes ceteros Angelos: reliqui enim libentiùs à Deo immediatè, quàm ab vna alia creatura procedesent. Quæ ratio vrget etiam contra omnes modos explicandi primatum supra Angelos: semper enim reliquis erat gloriosius, subesse Deo immediatè, quàm creaturæ.

Impugnatur Secundò.

54 Restat ergo primatus moralis, id est moralis potestas mandandi, dirigendi, &c. alios Angelos tamquam politicum eorum caput; imò & homines etiam ipsos. Et hoc vltimum appetiisse insinuat Basilius hom. 22. de humilitate, & Bernardus serm. 17. in Cantica. De hoc primatu dico Primò, fuisse obiectum ex se appetibile ab Angelo, & in eo appetitu potuisse peccare; vtrùm autem de facto ita contigerit, non facilè potest decidi. Probabile satis est, eum tunc de hominibus non fuisse solicitum, cùm adhuc illi non essent producti, nec tanta

Primatus moralis fuit appetibilis ab Angelo.

videretur

De facto talem appetitũ non habuit respectu hominum, nec respectu Angelorum.

videretur excellentia Angeli, hominibus sic præesse; quoad superioritatem verò respectu Angelorum, illud maximè probabile quod suprà notaui, ceteros omnes illi contrarios futuros, si talem supra illos affectasset potestatem, quæ in aliorum cedebat detrimentum.

Quartus primatus per negationem. Non potuit dæmon appetere exemptionem à subiectione, loquẽdo respectu aliorum Angelorum: non potuit etiam velle non cõseruari à Deo: potuit velle eximi ab omnibus præceptis Dei.

Quartò, potest primatus explicari per negationem, quasi voluerit nulli subesse. Sed statim hîc occurrit dubium, an nulli præter Deum; & hoc, si ipse fuit supremus inter Angelos, iam à se habebat, nec necessarium fuit illud appetere vt absens. Si verò includatur etiam Deus, vt nec illi subesse voluerit, rursus quæritur, an noluerit ab eo pendere in suo esse & conseruari: hoc autem erat impossibile simpliciter; vnde non nisi appetendo deitatem poterat id optare. Si verò intelligatur de subiectione quoad præcepta alia, cum scilicet voluisse ne Deus quidquam ei præciperet, sed vt relinqueretur suo iuri, sine dubio potuit id appetere; at cùm non constet, Deum illi posuisse vllum præceptum positiuum, non fuit necessarium illud desiderium; & nisi fuisset ex aliquo valdè malo fine, non videtur adeò peccaminosus talis appetitus.

Vltimus primatus, appetere pro Deo haberi, & coli. Neutrum potuit habere ab aliis Angelis Lucifer.

55 Vltima excellentia, quam potuit Lucifer appetere, videtur esse non iam vt esset in se Deus, sed saltem, vt omnes eum pro Deo haberent, aut vt Deum colerent. Neutrum tamen habet locum respectu aliorum Angelorum: nam illi euidenter noscebant Luciferum esse puram creaturam, vnde nec vt Deum poterant illum reputare, nec ei diuinos honores deferre. Et certè in hoc puncto habuisset etiam contrarios alios Angelos, à quibus tales honores petiisset, ergo hoc non potuit nisi inefficaciter, sicut & æqualitatem cum Deo, appetere. Quod ad cultum verò diuinum, ab hominibus illum sine dubio post peccatum insatiabiliter expetit: nihil enim adeò auidè quærit, quàm vt colatur vt Deus. At pro primo peccato non videtur id fuisse possibile, quia tunc nondum erant homines creati, nec erat cur de tali re in futurum esset solicitus; vel certè quia (vt Suarez notat) illud genus peccati iam supponit voluntatem valdè deprauatam.

Cultum diuinum ab hominibus expetit.

Poterant in Lucifero esse omnes species superbiæ. Fuisse arrogãtiam, præsumptionem, ambitionem, vanam gloriam in Lucifero, asserit Suarez.

Ex dictis omnibus concluditur, in Lucifero potuisse esse omnes ferè species superbiæ, quas in præcedentibus breuiter nos tetigimus. Qui ad longum rem hanc tractatam videre velit, legat cap. 15. Patris Suarij: vbi probat arrogantiam, quâ sibi plus tribuit Lucifer quàm sit, aut mereatur; præsumptionem, quâ se plus facturum credidit quàm posset; ambitionem, quâ nimiam excellentiam appetiit; & vanam gloriam, quâ inaniter gloriatus fuit de sua perfectione, reperias fuisse in peccato Luciferi, siue in vnico actu omnes illæ malitiæ siue in diuersis fuerint.

Præsumptio duplex.

56 Circa præsumptionem verò ego aliquam inuenio difficultatem; nam duobus modis accipitur Primò, vt est opposita spei diuinæ, quæ sperat à Deo gloriam per merita; præsumptio ergo in hoc sensu videtur ferri in gloriam sine meritis. dubium autem valdè est, vtrùm de facto ex tali affectu peccarit, vide num. 23. & 24. Adde, cùm teste ipsomet, in hoc sensu accepta includat spem obtinendi rem desideratam, imò in eâ spe nimium excessum; & Lucifer nullam habuerit probabilitatem (etiamsi id optauerit) de obtinenda gloria sine meritis, aut vnionem hypostaticam, quia nullum habebat fundamentum, vt opinaretur sibi ea sine meritis danda; imò fortè sciebat, Deum contrarium decreuisse, non videtur potuisse habere præsumptionem circa illud punctum, sed potiùs desperationem, quæ in præsenti non fuisset peccatum: nam desperare id quòd certò constat Deum non velle dare, non est peccatum.

Non potuit Lucifer habere præsumptionem circa vnionem hypostaticam. Obiectio.

Dices, Lucifero non constitit de eâ resoluta voluntate Dei, ergo potuit sibi persuadere, se extorturum à Deo & gloriam sine meritis, & vnionem hypostaticam: ex quo capite sine dubio potuit habere præsumptionem illam, quæ opponitur desperationi, & peccare per excessum etiam contra spem. Respondeo, quoad gloriam videtur omnino certum, ipso primo instanti fuisse Angelis reuelatum, Deum non velle illis dare gloriam, nisi per merita; quoad vnionem hypostaticam dixi suprà dubium esse, an eam tunc cognouerint saltem vt possibilem. Respondeo Secundò, Esto non constiterit de voluntate contraria, debuisset saltem habere aliquam probabilitatem, quòd Deus ea sibi concessurus esset; alioquin non potuisset illa sperare, multò autem minùs potuisset delinquere per excessum seu præsumptionem, quasi certò ea sibi promittere: atqui nullam de concedenda vnione & gloria sine meritis probabilitatem habuit; ergo non potuit per præsumptionem iuxta hanc acceptionem circa ea peccare.

Respondetur. Primò.

Secundò.

Secunda acceptio præsumptionis.

57 Secundo modo accipitur præsumptio pro voluntate faciendi res maximas, quæ in se sunt supra vires ipsius personæ, & simul cum persuasione aliqua, quòd reuera eas efficiet: iudicat enim eas non esse supra se. Occasione verò huius explicationis, quærit hîc fusè Suarius, an magnanimitas, cui per excessum præsumptio opponitur, sit idem quod humilitas. de quo nos fusiùs in propriis locis. Breuiter tamen dico cum eodem Suario, humilitatem non dicere totum quod magnanimitas: nam illa solùm inclinat ad abiectè de se sentiendum, seu non præsumendum de se plus quàm possit; at hæc inclinat ad efficiendas res arduas, quas tamen possit cum auxilio diuino, vnde videtur præsumptio non opponi humilitati directè, sed magnanimitati; quia tamen magnanimitas includit humilitatem, tamquam vitantem extremum vnum vitiosum, scilicet velle plus efficere, quàm reuerà homo queat, & illud extremum dicitur præsumptio; iudico præsumptionem in hoc secundo sensu etiam opponi humilitati. quod haud ita benè videntur multi negare.

Humilitas nõ dicit totum quod magnanimitas.

An arrogantia sit idem quod præsumptio dubium est.

58 Quoad arrogantiam item, an sit idem vitium cum præsumptione, dubium est. Affirmat Suarez. Ego dicerem præsumptionem includi in arrogantia; non è contrario: nam arrogat sibi multum sine dubio, qui iudicat plura se posse facere quam possit, & tentat re ipsa illa efficere; at non solum hoc dicit arrogantia, sed independenter à voluntate quidquam magnum aggrediendi potest quis plus sibi tribuere, v.g. de sanctitate, de nobilitate, de pulchritudine, &c. quod sine dubio ad arrogantiam spectat. Video tamen posse fieri de nomine quæstionem, & sæpè etiam eiusmodi magnam de se æstimationem vocari præsumptionem; ideòque etiam aliquando pro eodem omnino vsurpari arrogantiam ac præsumptionem. sed de hoc alibi.

Licet non repugnet Lucifero talis præsumptio, de facto tamen in illo non fuit.

Ad lineam nostram de Angelis redeuntes, dicimus, etiamsi eiusmodi præsumptio absolutè in Luciferum cadere posset, non tamen esse probabile, de facto fuisse; quia semper ad talem præsumptionem videtur requiri aliquis defectus in cognitione, vel potiùs aliquis error, qui de facto in Angelis pro eo primo instanti non admittitur.

SECTIO

SECTIO OCTAVA.

Quid de impatientia & ira in homines.

In homines dæmonem inuidiam habere certũ est.

Non potuisse dæmonẽ Deo inuidere probant aliqui Primò. Secundò.

59 PRæter superbiam potuisse in Lucifero inuidiam in homines reperiri, explicuimus suprà; vbi, quî à superbia distinguatur, obiter insinuauimus: illum autem in statu damnationis inuidia in homines tabescere, est certo certius. De primo verò peccato ante damnationem, dixi potuisse cadere, dubium verò, an de facto in eo fuerit. Posset tamen adhuc inquiri, vtrùm potuerit ipsimet Deo inuidere. Putant aliqui probabilius non fuisse capacem. Primò, quia inuidia est inter non multùm distantes, iuxta Aristotelem lib. 2. Rhetoric. cap. 10. Deus autem à Lucifero distat infinitè, ergo. Secundò, inuidia est tristitia de felicitate aliena; sed in primo instanti non potuit esse ea tristitia: nemo enim tristatur de felicitate aliena, nisi quatenus illam apprehendit vt contrariam sibi, vel vt diminuentem suam; nam tristitia est de malo; ergo debet felicitas aliena concipi vt mala: sed in primo instanti felicitas Dei non poterat concipi vt contraria Angelo; nec effectiuè, quia nihil mali caussabat in Angelo; nec obiectiuè, quia inter ea, quæ infinitè distant nulla est comparatio, nec vnum obscuratur per aliud, ergo.

Confirmant.

Confirmatur: Angelus nec potuit appetere crescere in se vsque ad Deum; nec è contrario vt Deus minueretur vsque ad se: vtrumque enim est impossibile, & contra bonum ipsius Angeli, ergo. vnde fit, vt etiam inter Angelos inferior non possit inuidere superiori suam felicitatem. Denique, Lucifer cognoscebat totam suam felicitatem pendere à Dei felicitate; ergo non poterat de illa per inuidiam tristari.

Probabilius est, quòd potuerit dæmon Deo inuidere. Argumẽtum primum aduersariorum retorquetur.

60 Nihilominùs tamen ego non video, cur eodem modo quo in primo instanti Angelus ob nimium appetitum excellentiæ potuit optare Deum non esse, non etiam potuerit Deo inuidere, quatenus ex Dei infinita excellentia magis minuebatur æstimatio & excellentia Luciferi. Vnde obiectionem retorqueo contra eius auctorem, & magis confirmo meam sententiam: nam quo alterius scientia magis distat à mea, eò mea minor apparet, & minùs æstimatur. Vnde pulchrè Psalmista nos ante Deum tanquam nihilum esse docuit; & Iob de nostra iustitia comparata Dei iustitiæ, tanquam pannus menstruatæ. Circa quæ verba ad nostrum propositum benè discurrit Gregorius Magnus. Quid ergo superbo peius accidere potest, quàm nihilum reputari? ergo eò maximè potuit Deo inuidere, quò illum se infinitè superiorem agnoscebat. Et hinc prima ratio ex Aristotele deducta, & secunda, quæ solùm est declaratio prioris, reiicitur.

Primum & secundum argumentum hinc reiicitur.

Confirmationi occurritur.

Ad confirmationem respondeo, Sicut eius auctor docuit, Angelum potuisse saltem conditionaliter appetere æqualitatem cum Deo, & nec ibi apprehendisse rationem mali per eam conditionalem, *Si ego ipse per impossibile essem Deus*, &c. ita potuit dolere seu tristari quòd ipse non esset Deus, vel quòd Deus esset infinitè perfectior se. Nec video quare contra hanc tristitiam obiiciatur, eam cum Deo æqualitatem esse malam Angelo: nam in eo iudicio conditionali iam excluditur ea malitia. Vnde à contrario infero, etiam Angelum inferiorem suo modo potuisse superiori inuidere, etiamsi non possit illum nec diuinitus adæquare.

Respondetur vltimo argumento.

Ad vltimam dico, esto Lucifer nouerit se à Deo conseruari, ab eo productum, &c. & ex hoc capite illum non potuerit vt sibi efficienter malum iudicare; potuisse tamen formaliter seu obiectiuè vt sibi malum illum apprehendere, iuxta paulò antè dicta, & de illo ob eam rationem tristari. 61

Angelus capax est patientiæ.

Etiam Deum probabiliter habet veram patientiam.

Occurrit post inuidiam impatientia; vel quia hæc oriri sæpe solet ex inuidia, vel è contrario. Impatientia caussat inuidiam, vt docuit Tertullianus libro de Patientia. Suppono, Angelum ex se capacem esse patientiæ, quia hæc non solùm versatur circa mala sensus, sed circa dolores & molestias animi; & fortè ibi maximè locum habet. Imò haud improbabiliter aliquis diceret, Deum ipsum habere veram patientiam; quòd passim Scriptura testari videtur; non quia dolorem habere possit, sed quia mala extrinseca & iniurias sibi illatas patientissime tolerat. Quo posito,

Ante damnationem nõ potuisse in Angelis esse impatientiã, probant aliqui.

Multi censent, in Angelis ante damnationem non potuisse esse impatientiam ab inuidia distinctam. Probant inde, quia impatientia supponit tristitiam, vel dolorem: inde enim quis est impatiens, quòd dolores vel tristitias non ferat æquo animo: at Lucifer in via non habuit dolorem aut tristitiam ante inuidiam; ergo ante illam non potuit esse impatiens; imò nec iam in inferno, potest habere impatientiam de bono alterius, nisi præcedat inuidia, per quam illud bonum displiceat, vt malum Lucifero. Hæc tamen ratio multum probat, scilicet, nec quidem post inuidiam posse esse propriam impatientiam ab eâ inuidia distinctam: nam bonum alterius vt tale, non est mihi malum, neque est obiectum impatientiæ, nisi iudicetur vt mihi malum; displicere autem in eo sub hac ratione est formalissima inuidia, ergo. Nec potest dici, tristitiam ex eâ inuidia ortam esse materiam impatientiæ; hoc, inquam, dici non potest: nam ea tristitia est ex se mala moraliter, & consequenter non debet patienter tolerari, sed potius debet deponi; ergo non potuit habere impatientiam propriam, iuxta doctrinam eorum cum quibus ago, etiam post inuidiam. 62

Ratio aduersariorum nimium probat.

Replica diluitur.

Addunt iidem, multò probabilius posse attribui Lucifero motum iræ distinctæ ab impatientia: nam impatientia versatur circa tristitiam, quæ ibi non habuit locum; ira verò circa vindictam, quam poterat saltem inefficaciter appetere; vel contra Deum, vel contra homines, si illis inuidisset.

Potuit propria impatiẽtia locum habere in Lucifero. Probatur.

Censeo tamen etiam propriam impatientiam potuisse locum habere in Lucifero: pro quo sumo hoc principium contrarium his auctoribus, scilicet patientiam posse etiam esse de malo extrinseco, antequam transeat ad caussandam tristitiam, vel dolorem intrinsecum. Non enim solùm dicitur habere patientiam, qui famem, sitim doloresque corporis tolerat; sed multo magis ille qui mala extrinseca, infamiam v. g. contumelias, &c. æquo animo tolerat: neque puto vllum dicturum, hominem sanctissimum, qui auidissimè optat pati pro Christo; illum, inquam, cùm data occasione contemnitur, non posse exercere actum patientiæ, nisi priùs tristitiam aut dolorem habeat de eis contumeliis. Imò ego dicerem, quo minùs ille de eis tristatur, & quo libentiùs habet mala illa extrinseca, eò maiorem exercere patientiam. Et sanè ita omnes homines supponunt; & nisi faciamus quæstionem de nomine circa significationem vocis *patientia*, non videtur id posse negari. 63

Cur dæmon nõ debuit esse impatiens.

Hinc infero, eo ipso quòd diabolus inuenit

aliquam rationem mali extrinseci sibi vel in existentia Dei, vel in existentia hominis, quatenus propria dignitas inde minui quodammodò videbatur, debuisse iute naturæ eam rationem mali qualem qualem patienter tolerare, quòd si non tolerauit, eò ipso fuit impatiens. Ex hac autem impatientia orta est inuidia: eò enim quòd impatienter tulit malum extrinsecum, inuidit; non verò è contrario, ideò impatienter tulit, quia inuidit. Vnde iure merito Tertullianus (quem immeritò aliqui reiiciunt) dixit libro de Patientia: *Diabolus decepit hominem, quia inuiderat; inuiderat autem, quia doluerat; doluerat autem, quia patienter vtique non tulerat.* vbi caussam inuidiæ dolorem, doloris verò impatientiam de eo malo extrinseco benè posuit. Non curo iam, vtrùm ea inuidia fuerit in primo instanti, an in statu damnationis: solùm enim induco Tertullianum, ad ostendendum impatientiam posse antecedere, imò ordinariè semper ab illa inuidiam oriri; ideóque Luciferum fuisse etiam in primo lapsu capacem illius, siue de facto ita contigerit, siue non.

Vnde inuidia in eo orta.

Auctoritate Tertulliani Confirmatur.

64 Secunda pars doctrinæ suprapositæ, quòd scilicet potuerit esse ira in Lucifero, vera est; inde tamen formo argumentum hoc contra priorem partem doctrinæ eorum auctorum, & pro præcedenti nostra resolutione: nam ira est affectus vindictæ in alium, quem reputat sibi nociuum aut malum; ergo locus est tunc patientiæ, vt scilicet æquo animo tolerarei illud malum, seu illud nocumentum, quod ex alio sibi apprehendit prouenire; iam ergo est locus pro patientia, & consequenter pro impatientia, quàm pro ira.

Potuisse iram in Lucifero esse certum est, & consequenter patientiam & impatientiã.

SECTIO NONA.

Quid de aliis speciebus peccati: vbi, quid sit de facto probabilius.

De odio Dei diximus suprà, Angelum esse capacem illius; de blasphemia eodem modo etiam dicendum est, posse in illum cadere: sine dubio enim potuit exteriùs alios inducendo ad peccatum loqui de Deo iniuriosè, ac de se magnificè. quæ est propria blasphemia.

Odium Dei & blasphemia habuit locum in Angelis.

Circa iniustitiam potest etiam esse difficultas, an cadat in Angelum. Censeo omnino cadere secundùm se: potest enim homini in fama detrahere iniustè, potest bona illius vsurpare: & eodem modo respectu aliorum Angelorum. Dico *secundùm se*, quia modò circa homines & Angelos non potuit in via eam habere; non enim fuerunt homines; circa alios verò Angelos non fuit materia, potuit tamen circa Deum, quem per peccatum lædi contra iustitiam alibi ostendi.

Iniustitia etiam cadit in Angelum.

65 Dices, Sine permissione diuina nõ potest dæmon homini aut Angelo nocere; ergo etiam ex se numquam committit iniustitiam, quia Deus est dominus hominis, & dat illi ius in hominis bona, dum permittit ea damna. Ob hanc obiectionem putat P. Tannerus vix cadere in dæmonem tale peccatum. Verùm obiectio leuis est, & quæ benè considerata eodem modo habet locum in hominibus: nam etiam nullus, nisi Deo permittente, potest alteri nocere aut in bonis aut in fama; non tamen ideò excusatur ab iniustitia: aliud enim est permittere physicè, aliud dare licentiam, vt fiat licitè. Primum concedimus obiectioni, secundum verò negamus. Fortè de facto ex singulari Dei prouidentia non poterit diabolus simile quid facere, nisi Deo licentiam & quasi ius in bona nostra ipsi concedente; at hoc est per accidens: nam ex natura rei diabolus potest hominem mactare, sicut homo alterum hominem, & consequenter eodem modo facere iniustitiam. Adde, Deum non posse dare licentiam, vt licitè dæmon mentiendo diffamet hominem; ergo saltem tunc peccabit contra iustitiam.

Obiectio.

Nil probat.

Ex natura rei potest dæmon hominē mactare.

Restant nunc desperatio & infidelitas; in quibus maior esse potest difficultas, vtrùm potuerint in Angelum cadere. De desperatione res est facilior. In materia de spe dixi tripliciter posse contra eam peccari. Primò, contemnendo beatitudinem supernaturalem. de quo peccato egi paulò antè, dum de superbia Angeli tractaui. Secundò, diffidendo auxiliis Dei, quibus ad eam beatitudinem obtinendam indiget: & hoc peccatum, quia aliquid includit de infidelitate, pertinet ad hæresim. de qua statim. Tertiò, si eam beatitudinem vellet quidem habere, non tamen adhiberet media simpliciter necessaria ad consecutionem illius: vt, si quis hora mortis sciens se esse in mortali, quia iniustè retinet aliena, nolit ea restituere, ne filium priuet hereditate, sine dubio peccaret contra spem. quo posito.

Tripliciter contra spem peccare potuit Angelus. Primò. Secundò.

66 *Tertiò.*

Hoc tertio modo potuisse Angelum peccare, imò de facto ita peccasse, mihi certum videtur; cùm enim Deus terminum viæ Lucifero & ceteris præfixisset, in quo deberent benè operari, vt beatitudinem consequerentur; eo ipso quòd vltimo instanti noluerint merita habere, sed potiùs peccauerint (quodcumque fuerit peccati motiuum, de quo iam non disputo) eadem etiam via peccarunt contra spem, virtualiter contemnentes beatitudinem.

Tertio modo potuit peccare Angelus contra spem, imò peccasse videtur.

Dices fortè, Hæc malitia est communia & transscendens omnia peccata mortalia: nam quodlibet mortale est virtualis contemptus beatitudinis; ergo non est specialis desperatio, de qua hîc agitur. Respondeo negando antecedens: nam alia peccata, quando est locus pœnitentiæ, stant optimè, cum voluntate etiam efficaci (quantum est ex parte peccantis) de obtinenda beatitudine, quia habere potest tunc peccator propositum agendi opportunè pœnitentiam; at quando peccatum committit vltimo instanti, in quo terminatur via, & post quod non ampliùs datur locus remedij; si id sciatur à peccante, sine dubio singularem & specialem malitiam includit contra virtutem spei, quæ ad procurandam & obtinendam beatitudinem datur, ac ad excitandum hominem, vt media applicet necessaria simpliciter. ideò suprà non dixi, Angelos hoc peccatum commisisse, quia peccarunt mortaliter; sed quia sciuerunt, non futurum tempus ampliùs pro obtinenda venia ab eo peccato, & consequenter agnouerunt certò se amittere beatitudinem.

Obiectio.

Respondetur.

Maior est difficultas circa infidelitatem: quæ potest esse duplex, vel quia contrarium reuelatis creditur, vel quia omittitur actus fidei, ad quem hîc & nunc tenebamur. Primum peccatum putant aliqui non posse in Angelum cadere, quia ille quandocumque habet sufficientia motiua ad credendum etiam per reuelationem in se obscuram, habet etiam euidentiam, quòd Deus sit qui loquitur; cúmque aliunde sciat euidenter, Deum non posse mentiri, eo ipso scit necessariò illud esse verum; ergo non potest iudicare contrarium, ergo positiuè non potest peccare contra fidem. quod maiorem habet locum, si Deus ipsis Angelis immediatè

67 *Duplex infidelitas.*

Priorem infidelitatem non posse in Angelum cadere, probant quidam.

reuelasset quid esset eredendum: tunc enim haberent euidentiam in atiestante, eséńique magis dererminati ad iudicanduto id esse verum.

68 *Obiectionem contra se factā soluunt.* Si verò obiicias, hnminem pnsse habere enidentiam de credibilitate mysterij, & tamen adhuc esse liberum ad credendum cootrarium; ergo endem modn in Angelo cootinget. Respondent negata consequeotia: nam Angelus cognoscit distinctè & elatè omnia motiua credibilitatis, & in eis semper aliquid cognoscit supernaturale, ratione cuius euidenter infert, illam esse locutionem Dei. quod in homine non ita cootingit; nno eoim potest ita penetrare ea mntiua, sed humano tantùm modo; qui licer inducat obligationem credendi, *Confirmant.* habet tamen capacitatem erroris. Imò addunt hi auctores, probabilius esse, etiamsi oon haberet euidentiam in attestante, nee euidenter nnsceret aliquid superuaturale in motinis credendi; adhuc tamen non fore capacem indicij oppositi, qnia etiam tuoe ex eis motiuis debet illi apparere saltem ptobabilius obiectum fidei; ergo vel debet suspendere assensum citea illud, vel certè contrarium nnn poterit eredere: nam intellectus ooo haber libertatem vt assentiatur parti minùs probabili, nisi fnrtè ea magna deprauatione voluntatis, quæ effieeret ne posset intellectus considerare ea motiua.

Impugnatur ea sententia. Ego tamen in hae doctrina difficultatem sentio: nam licer in multis casibus, verbi gratia, quaodo ipsemet Angelus mitacola ipsa facta in coofirmationem fidei intuetur, & nnscit quidditariuè, non possit non iudicare, à Deo ea specialiter prouenire, & consequenter necessariò iudicet verum esse quod per ea asseritur aut confirmatur: & in hoc videtur habere locum sententia suprapostta, nihilominùs tamen ex natura rei *Possunt Angelis proponi motiua solùm probabilia.* id nnn est necessarinm: possunt enim propooi Angelo ea motiua sine vlla euidentia physica de supetnaturalitate motiuorum, sed endem ferè modo quo ptoponuntur hominibus. Pona-
69 *Exemplo confirmatur.* mus nnnc creati Angelum, cui Deus nihil reuelatet immediatè de Trioitatis mysterio; illn tamen legeret libros Catholicotum, pooderaret vitæ sanctitatem, integritatem, &c. eo modo quo potest vnus homo boni ingenij, qui iam ptimò instruitut in fide. Certè huie Angelo, qui immediatè non vidit miracula, & habitus supetnaturales in nobis existentes fidei non cognoseit, non proponerentur motiua fidei cum euidentia physica, eui non posset resistete, sed solùm eum morali, qualem nos habemus; ergo non posset magis esse necessitatus ad credendum mysterium Trioitatis quàm nos: imò fortè quia magis penetrat vim illius principij naturalis, *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt edem inter se*; ea qno principio difficultatem habet mysterium hoc; difficilius etiam ipsi appareret quàm nobis; ergo nnn minùs potens esset ille Angelus ad contrarium iudicandum quàm homo recenter instructus: atqui hie potest, non *Angelus ex natura rei capax est infidelitatis.* obstante motiuorum euidentia; ergo & Angelus posset. Quo discursu sufficienter reiecta manet vniuersalis doctrina suprà posita, & satisfactum eius fundamento ex euidentia motiuorum desumpto, ac nstensum, ea natura rei Angelum esse infidelitatis capacem. Dieo *ex natura rei*; nam si ipsis fuerit immediatè facta reuelatio, sine dubio non possent, sicut nec quando vident immediatè miracula, vt dictum est; nisi Deus infudisset illis iudieium solùm probabile de ipsa reuelatione, vt dixi suprà.

Circa alterum verò modum infidelitatis, non elieiendo actum præceptum, minor est difficultas: *Secundam infidelitatem poterant cōmittere.* oam facilius est non elicere actum eredendi quàm contrarium eredere.

Dicet tamen quis, Intellectus, pnsitis omnibus 70 præmissis euidentibus, non solùm nnn potest dis- *Obiectio.* sentire, sed nec cohibere assensum; ergo Angelus, eo ipso quòd cognnscat euidenter Deum reuelare, & aliunde sciat Deom esse veracem, eogetur etiam in exercitio assentiri mysterio ipsi, maximè cùm in oostra sententia fides habeat suum discursum. Respondet aliquis, intellectum tunc teneri *Respondetur Primò.* eredere actu naturali, non verò supernaturali. Sed contrà, quia vel supponimus, eum babere *Contrà.* auxilium paratum ad assensum supernaturalem fidei, vel non: si oon habet, tunc cessat qnæstio, quia nnn est in potestate ipsius credere eo modo; si verò habet, via potest percipi, iotellectum determinari ad eliciendnm asseosum per virtutem naturalem, & ooo simul elicere supetnaturalem, eùm sit eirca idem obiectum, & sub eodem motiuo. Adhuc tamen respondeo, posse in Angelo *Respondetur Secundò.* eum habitum supernaturalem esse dependentem in operaodo à consenso voluntaris; & tuoc clarè constare, quomodo ille actus sit liber, etiamsi alter naturalis necessariò resultet.

Aduerto tamen nunc, consequenter dicendum, *Notatio.* etiam ad eredendas præmissas per actum supernaturalem intellectus fore subiectnm voluntatis: nam si in præmissis nnn est, nno video quomodo sit in conclusione; quæ etiam est euidens, vt suppooimus. Adde ea dictis paulò antè, ooo sempet Angelnm habere eam euidentiam principiorum determinaorium ad credendum. Ex quo eapite clariùs cernitur, eum pnsse liberè suspendere assensum fidei.

Coostet ergo, Angelos ex se esse capaces infi- *Vtrùm Angeli de facto infidelitate peccauerint, incertum est.* delitatis; vtrùm autem de facto etiam ea peccaoerint, incertum. Probabilius videtur non peccasse, quia nullum est fundamentum ad id asserendum, imò, eùm videatur Deus illis immediatè reuelasse ea mysteria, ægrè eapi potest, quomodo cum tanta euidentia potuerint non assentiri, aut quæ præcedens malitia eos excæcauerit, ne id crederent.

Ostendi hucusque peccata diuersa, quæ ea se pnssunt cadere io naturam angelicam: item, quæ suppositis diuinis decretis de incarnatioae Verbi, potuerint de facto reperiri in Lucifero. Ea communi autem senteotia dixi, certum esse, eum peccasse ex superbia, non ex eo amore quem Scotus oominat luxuriam. Dixi item à num. 11. vsque ad 21. insufficientem esse pro eo peccato affectum beatitudinis naturalis. Vlterius num. 25. 26. & 27. diai, circa beatitudineio superoaturalem locum habuisse verem superbiam tribus modis: vel illam volendo habere sine nouis meritis; vel vt inter ceteros emineret optasse; ne alij taotum quantum ipse; vel denique oimis inordioatè appetendo sibi dari visionem omnium perfectissimam. A num. verò 28. maiorem adbuc superbiam explicui io affectu ex se efficaci, qno ob gloriam sui desiderabat ne Deus esset, sed ipsemet solus esset Deus. Inuidiam autem ob incaroatiooem in homine futuram non admisi à numer. 37. si verò solùm vt possibilis absoluiè reuelata ei fuisset, potuisse ex affectu illius inordinato peccasse probaoi à num. 44.

Ea his autem & aliis quæ diai possibilia, du- *Dubium quod habuerint de facto* bium est, quod de facto repertum fuerit io Lucifero. Cùm enim Patres & Scriptura solùm dicant in communi fuisse superbiam, aliunde

autem

autem non habeamus principium, quo in particulari declaretur quæ illa fuerit, quis, quæso, nisi purè diuinando veritatem hanc tanget? In re dubia valdè propendeo, vt iudicem, ex affectu illo quodammodò ex se efficaci æqualitatis cum Deo peccasse, quia id maximè videtur innuere locus ille Isaiæ 14. *Qui dicebas in corde tuo: In cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, similis ero Altissimo.* Cui affectui fortassis annexus fuit appetitus efficax in omnes reliquas creaturas dominandi. Sed de hoc vltimo aliquid rursus tangam infrà, agens de qualitate peccati ceterorum Angelorum; vbi, quomodo eos induxerit ad peccandum Lucifer.

SECTIO DECIMA.

De qualitate & multitudine Angelorum peccantium.

71 *Vtrùm Lucifer fuerit princeps omnium Angelorum, & ex quo ordine. Quæstio proposita dubia est.*

ET quidem Primò quæri potest, vtrùm Lucifer, seu princeps dæmoniorum, fuerit supremus omnium Angelorum, è quóve ordine. Res hæc sola auctoritate decidi potest; in qua breuissimè.

Sententia Damasceni, Augustini, D.Thomæ.

Dico Primò, Res est simpliciter dubia, quia nec ex Scriptura, nec ex Conciliis sufficienter quidquam colligi potest; sunt enim variæ & oppositæ etiam Patrum de ea re sententiæ: Damascenus enim lib. 2. c. 4. ait, illum fuisse primum ex inferioribus ordinibus. Quam sententiam retulerat August. lib. 3. de Genesi ad litteram; & videntur alij Patres apud Suarium c. 16. eamdem docuisse; ac D.Thomas eam probabilem iudicat.

Quòd non fuerit supremus omnium probatur. Contrarium asserût Greg. Magnus, Hieronymus, Tertullianus, &c. Probant.

Vt verò non credatur fuisse supremus omnium, ratio fauet: non enim videbatur decens, vt supremam omnium creaturarum Deus permitteret perire. & certè illa quò vicinior Deo, eò difficiliùs peccauit. Ex altera verò parte Gregorius Magnus passim, Hieronymus, Tertullianus, Nazianzenus, Chrysostomus, Nyssenus, Cyrillus, Isidorus, Bernardus, Hugo de S. Victore, D. Thomas, & communiter Theologi, putant eum fuisse primùm; tum quia, si occasio peccandi fuit excellentia propria, ob quam elatus est, ille maximam habuit occasionem, qui ceteros excellentia superabat. Quæ ratio maiorem habet vim, si peccatum fuit, velle præesse ceteris, aut habere vnionem hypostaticam: vtrumque enim videbatur maximè conuenire maximo.

Confirmant ex Scriptura.

Ex Scriptura videtur etiam confirmari, dum ille per excellentiam dicitur *Lucifer*, quia splendidissimus inter omnes. Ecce vtraque habet suam auctoritatem,

72 *Probabilius est, eum fuisse vnum è supremis.*

Secundò dico cum Suario, in re dubia probabilius esse eum fuisse è supremis, quia secunda hæc sententia absque dubio maiorem pro se habet auctoritatem: etsi enim non sufficiat ad dicendum, eum fuisse primum omnium, certè è primis eum fuisse sufficienter ostendit.

Dubium est, ex quo ordine & ex qua specie fuerit.

Tertiò dico, vtrùm fuerit è supremo planè ordine Seraphinorum, & in eo è suprema specie, ita vt licet non fuerit supra omnes, nullus tamen supra ipsum; an verò planè supremus, valdè est dubium.

P. Granadi sententia reijcitur.

Non facilè crediderim quod P. Granadus à me alibi reiectus asserit, ita fuisse congruentius supremum omnium cadere, vt si Deus id non permisisset, non fuisset Deus: ego enim cum P. Suario de Dei bonitate aliter sentio, & credo supremum Angelorum bonorum esse vt minimùm æqualem in natura Lucifero; quia non elegit Deus minùs bonum pro supremo bonorum, quàm pro supremo malorum; cùm facillimè ratione scientiæ mediæ potuerit eum supremum creare, quem præuiderat non peccaturum, si crearetur. Congruentiam P. Granadi, & necessitatem illam, quam in Deo inducit, alibi reieci fusè. & certè necessitas illa euidentiùs reiicitur, quidquid de facto contigerit, vt suo loco probatum est.

73 *Qui ceciderint cum Lucifero. Cecidisse multos alios probatur ex Scriptura. Plures manserunt quàm ceciderunt.*

Secundò ergo quæritur, an alij ceciderint; & qui illi. Respondeo, alios cecidisse, constare manifestè ex Scriptura; vbi *Diabolus & Angeli eius* dicuntur. item Lucæ 8. & Marci 5. dicitur in vno homine fuisse vna integra legio dæmonum; & passim fit mentio multorum dæmonum: vnde valdè multos cecidisse sentiunt omnes Theologi. Creduntur tamen plures permansisse quàm ceciderint, iuxta illud Elisei 4.Reg. 6. *Plures nobiscum sunt quàm cum illis.* Vide Suarium cap. 12.num. 60.

Ratio Diui Thomæ non vrget.

Rationem huius reddit D. Thomas, ex eo quòd peccatum est contra naturam Angelorum: id autem quod est contra naturam in paucioribus contingit, ergo pauciores peccauêre quàm steterint. Quæ ratio difficilis est: nam sicut, non obstante ea peccati contrarietate cum natura, fuit illud peccatum in duobus aut tribus millionibus Angelorum, potuit esse in quatuor eadem facilitate. Vrgeo, Si Deus non creasset tot Angelos quot de facto, illi tamen qui non fuissent creati, essent è numero qui steterunt; tunc eadem facilitate hi peccassent, & quidem tot, esséntque tunc plures, quàm qui permanserunt; ergo hæc ratio de contrarietate non multum vrget.

74 *Probatur meliùs proxima assertio.*

Meliùs in nostra sententia de scientia media res declaratur, quod & benè notauit Suarius: dicimus enim, Deum per scientiam mediam præuidisse fortè infinitos, qui, si crearentur, peccaturi erant: infinitos verò alios, qui permansuri. Quo posito, pro suo libitu potuit solùm creare è numero eorum qui erant casuri, aut è contrario solùm è numero permanentium; voluit tamen Deus ex vtroque creare, vt & vis gratiæ & naturæ libertas appareret: elegit autem plures è permansuris, vt & magis eius liberalitas appareret, essétque maior in beneficiis quàm in punitione; cur autem in hominibus non etiam plures creet è saluandis, ipse solùm caussas nouit.

Ratio cur Lucifer non fuerit supremus omniû.

Hæc autem ratio è scientia media desumpta applicari potest ad dicendum, Luciferum non fuisse maximum omnium, sed elegisse Deum è non peccaturis vnum nobiliorem, quàm essent omnes peccaturi, quos de facto voluit producere. Quæ ratio in Adamo & Heua eodem modo locum habet, vt & Suarez notauit;

Poterat alios creare Deus loco illorum, quos per scientiam mediâ vidit non peccaturos.

facilè enim potuit Deus vel alios homines creare loco illorum, quos per scientiam mediam præuiderat peccaturos, vel hos aliis auxiliis, sub quibus non erant casuri, præuenire; voluit tamen ob iustas caussas hos creare: nec tamen ideò dico, Deum, si oppositum voluisset, non habiturum etiam alias iustas tot, & fortè plures caussas, quoniam non semper facit id quod melius est ex parte obiecti. quod alibi ex communi sententia à me probatum est.

75 *Angeli qui ceciderunt non fuerunt ex decimo ordine.*

De qualitate seu dignitate eorum qui ceciderunt, communis sententia est, eos non constituisse vnum distinctum ordinem à nouem, qui iam sunt, quasi decimus totus perierit: ex Dionysio enim, & communi sententia Theologorum constat, non fuisse creatos nisi nouem ordines.

Obiectio ex Leone Papa.

Dices, Leo Papa VIII. vel IX. in cap. *Hi duo.* de Consecrat. distinct. 1. docet, non aliquos ordines ex nouem ordinibus, sed decimum ordinem cecidisse, & ita numerum an-

Respondet Suarius. *Reijcitur Suarius.* *Respondetur melius.*

gelicum minuisse. Responder Suarius, Leonem non negasse, Angelos cecidisse ex nouem ordinibus, sed solùm vocare decimum ordinem multitudinem malorum Angelorum. Verùm hæc solutio contraria est iis quæ ipse ex eodem Leone dixerat, scilicet non aliquos Angelos ex nouem ordinibus. Meliùs ergo dicetur, Pontificem ibi non agere de eo puncto, sed obiter id dixisse ex aliquo particulari principio.

Qui ciciderunt, non ordi ex vnico ordine. *Congruentia pro conclusione.* *Confirmatur.*

Secundò item communiter asseritur, eos non cecidisse ex solo vnico ordine è nouem. quod fortasse probari posset, quia omnes dæmones plures sunt, quàm omnes Angeli vnius ordinis; ergo, si omnes fuissent ex vno, penitus illum reliquissent vacuum. Quidquid autem sit de hac congruentia, auctoritas communis satis confirmat sententiam aientem, eos cecidisse ex omnibus, aut saltem ex multis ordinibus; & ex illo ad Ephes. 6. *Aduersus principes & potestates tenebrarum harum*, colligitur satis probabiliter, ex ordinibus Principatuum & potestatum cecidisse multos; ex ordine Angelorum ipse vsus loquendi, Scriptura & Patres probant. Cherubim ab Ezechiele vocatur ipse Lucifer. Vide Suarium num. 3.

SECTIO VNDECIMA.

Vtrùm Lucifer alios ad peccandum induxerit: vbi, quale fuerit ceterorum peccatum.

Omnes poterant peccare ex se.

SIcut primus non inductus ab alio peccauit, ita potuêre & ceteri peccare. Quæstio ergo non possibilitatem, sed factum inquirit.

SVBSECTIO PRIMA.

Resoluitur quæstio quoad primam partem.

76 *Durandi & P. Vasquez sententia.* *Probabile est, alios à Lucifero inductos. Probatur. Sic sensit Nazianz. Cæsarius, Origenes, & alij.*

DVrandus in 2. dist. 6. artic. 3. quæst. 2. & Vasquez disputat. 238. numer. 3. cui etiam subscribunt, putant rem esse dubiam, quia non est fundamentum nec ad id asserendum, neque ad negandum. Alij verò omnino negant. Fateor rem non omnino certam esse; nihilominùs probabile & ferè moraliter certum est, Luciferum ceteros in peccatum induxisse: ita enim D. Thomas & Thomistæ ferè omnes, aliique multi Scholastici apud Suarium num. 15. est etiam expressa sententia Nazianzeni, Cæsarij, Origenis, Chrysostomi, Cyrilli, Damasceni, Eusebij, Ambrosij, Hieronymi, Gregorij, Lactantij, Arnobij, Augustini, Prosperi & Bernardi: quorum expressa & clara verba citat Suarius num. 16. Tantus autem Patrum & Theologorum consensus in quæstione à sola auctoritate decidenda sine dubio rem facit plusquam probabilem, etiamsi non sint pro ea vlla Scripturæ testimonia. Quo fundamento ductus, putauit Vasquez se ostendisse rem esse dubiam.

77 *Confirmatur ex Scriptura.*

Adde, meritò ex Scriptura eamdem doctrinam confirmari posse: nam quòd à Christo Domino Matth. 25. dicatur, *Diabolus & Angeli eius*, haud leuiter denotat aliquam Luciferi in ceteros auctoritatem; quæ non nisi ex eo, quòd illos induxerit ad peccandum, commodè explicari potest.

Obiectio

Dices, etiam dicitur in Apocalysi, *Michaël & Angeli eius*; & tamen non est credendum, Angelos non à se, sed inductione Michaëlis permansisse.

Respondetur Primò.

Respondeo Primò, etiam esse valdè probabile, Michaëlem ceteros adhortatum ad perseuerantiam, ideóque illos omnes vocari Angelos eius.

Secundò.

Respondeo Secundò, in Michaële posse concedi eum principatum ob maiora merita; at dicere, Luciferum esse principem dæmonum (quod est quoddam genus auctoritatis) præcisè, quia grauiùs peccauit, videtur indignum, cùm propterea magis deberet subiici aliis minùs reis; debet ergo dici, ideò eos subiectos ei in pœnis, quia se subiecerunt in peccato. Fauet etiam locus Apocal. 12. de dracone trahente tertiam partem stellarum. Vide alia apud Suarium suprà.

Quæstio, quo pacto ceteros induxerit. *P. Suarez pro sua sententia refert Nazianzenum, Cæsarium, Ambrosium.*

Priùs verò quàm obiectiones contra hanc sententiam soluantur, quæri potest, quomodo ceteros induxerit; an solo exemplo, quatenus videntes illum peccantem, ceteri peccauerunt; an etiam persuasione. P. Suarius omnino iudicat, persuasione id factum, quia Nazianzenus, Cæsarius & Ambrosius ab ipso ibi citati id videntur expressè docere. Et cùm peccatum Luciferi fuerit internum, non potuit esse aliis occasio peccandi, nisi ab ipsomet eis proponeretur: non est autem verisimile, Luciferum solùm illis dixisse, *Hoc facio*, nullas sui facti rationes proponendo; maximè cùm ideò declarauerit aliis peccatum, vt & illi peccarent: imò videtur valdè probabile, adhibuisse totom suum conatum, rationes multas illis adducendo. id quod etiam Ezechiel denotat, dum dicit 28. cap. *in multitudine negotiationis repletum illum iniquitate: negotiatio* autem commodè indicat solicitudinem illam ceteros alliciendi ad peccatum.

78 *Licet sint probabiles hæ congruentiæ, improbantur tamen.*

Fateor has congruentias satis esse probabiles; nihilominùs, quia (vt statim videbimus) explicari vix potest, in quo sita fuerit ea persuasio, & non nisi recurrẽdo ad sententiam à nobis reiectam de appetito vnionis hypostaticæ in inuidiam humanitatis Christi commodè explicatur; hoc autem valdè est durum, dum ferè certam opinionem de inductione Luciferi ad peccandum vni dubiæ & absolutè minùs probabili alligamus: crediderim, eam inductionem non aliter quàm exemplo factam.

Probabilius est, quòd inductio in peccatum sit exẽplo facta. Respondetur rationibus Patrũ Suarij. *Ratio non vrget.*

Nec loca Patrum à Suario allata vrgent: nam Ambrosius solùm loquitur de imitatione: licet enim dicat *trahit*, etiam de exemplo dici potest, quòd trahat. Gregorius solùm docet illum fuisse ducem & magistrum: at potest dici magister, qui facto suo, non verbis, ostendit quid sit faciendum. Quo etiam modo facilè Cæsarius & Chrysostomus exponi possunt. Fundamentum verò à ratione est probabile, non tamen conuincens: nam forte Lucifer superbia iam elatus iudicauit, sufficienter se posse ceteros allicere, licet præcisè eis suum factum proponeret; imò haud facilè est, aliquam rationem inuenire quam illis proponeret, quæque priùs ab ipsis cogitata non fuisset.

Probatur conclusio auctoritate Durandi, Alberti, Alensis, Bonauẽturæ, Richardi.

Porrò solo exemplo eum fuisse caussam peccati aliorum tenent Durandus, Albertus, Alensis, Bonauentura, Richardus & Ægidius apud Suarium suprà. Probatur autem ex dictis, quia alius modus eos inducendi ad peccatum non potest commodè reperiri; hic autem est sufficientissimus, ergo.

SVBSECTIO SECVNDA.

Obiectio soluitur.

VEniamus iam ad obiectiones; quibus vniuersaliter probari posset, Luciferum nullo modo ceteros induxisse ad peccandum. Prima sit, & grauior; vix tamen ab vllo tangitur. 79

Illud

Obiectio Primò, quòd Lucifer non induxerit alios ad peccandum. Illud peccatum Luciferi, quod dicitur fuisse caussa aliorum, nec potuit esse simul tempore, nec priùs cum peccatis aliorum; ergo non potuit esse caussa illorum. Quòd non fuerit simul patet, quia vnicum instans reale non videtur esse sufficiens, vt Lucifer peccauerit, & simul aliis suum peccatum manifestauerit, ac ipsi etiam consenserint: multa enim quæ requirunt moram aliquam temporis interuenire debuerunt in ea persuasione & coosensu. Quòd verò nec priùs tempore patet. Primò, quia Lucifer in instanti sequenti post peccatum damnatus est; ergo, si tunc seduxit, iam damnatus seduxit. Quod videtur repugnare: nam illi potiùs fuissent tunc vehementer pœna ipsius territi quàm exemplo inducti. Secundò, quia, cùm primùm Lucifer est damnatus, ceteri qui non peccauerant sunt beatitudine donati; ergo iam nullus erat qui caderet.

80 *Respondetur Primò.* Respondeo tamen Primò; cùm in nostra sententia inductio illa non fuerit nisi exemplo, dicendo aliis quod ipse vellet; in eodem autem instanti quo Angelus vult, possit suam voluntatem manifestare, ea enim manifestatio ex parte ipsius solùm fit volendo; Deus autem eodem instanti infundit aliis species de ea, vt suo loco diximus, agentes de locutione angelica; hinc fit, vt in vnico instanti æquè facilè potuerit omnibus suam voluntatem seu peccatum manifestare quàm vni: *Æquè potuit in instanti omnibus suū peccatum manifestare ac vni.* quia æquè facilè potest quis velle, vt multis Deus infundat species de suo peccato quàm vt vni, licet Deus ipse producat plus in vno casu quàm in altero. Clarissimè ergo explicatur, sine labore aut molestia potuisse in eodem instanti quo peccauit suum aliis peccatum dicere; & hinc illos indaci vt posteriùs natura peccarent. & ita *Confirmatur auctoritate Suarij, Vasquez, Ægidij Argentina.* etiam Suarius censet cap. 18. numer. 14. & Pater Vasquez disput. 138 num. 10. licet enim dubium censeat, vtrùm Lucifer ceteros induxerit; at tamen data ea sententia dicendum, omnes simul tempore peccasse. ita etiam Ægidius in 2. dist. 6. art. 1. & Argentina ibidem art. 2.

Obiectio grauis. Occurrit tamen mihi in hoc punctò grauis replica: cùm enim in eo instanti reali omnes Angeli ex parte actus primi in se fuerint independentes ad operandum vnus ab alio, non minùs ceteri à Lucifero quàm Lucifer à ceteris; quo fundamento dicemus, priùs natura Luciferum ante omnes Angelos tam bonos quàm malos se determinasse ad operandum, & posteà omnibus suam manifestasse voluntatem, ac primò tunc bonos illi restitisse, malos verò consensisse? cur enim non tam citò in actus bonos prodière boni, & in malos mali, quàm ipse Lucifer? quòd si tam citò, iam non fuit possibile, vt in eo instanti peccauerint inducti ab illo. Id quod clariùs patet in eis qui vsi sunt benè sua libertate: etenim cum eo bono vsu omnino repugnat peccatum; ergo si tam citò ceteri suam libertatem in bonum determinarunt, iam eo instanti non potuerunt cum ea bona determinatione peccatum habere; si verò in malum etiam tam citò se determinarunt, ergo æquè independens fuit eorum peccatum à peccato Luciferi, quàm è contrario. Declaro id ampliùs: Exercitium liberum

81 *Declaratur magis obiectio.* aliorum Angelorum in eo instanti non magis fuit pendens à libertate Luciferi, vt dixi, quàm contrà, actus liber Luciferi à libertate aliorum. id quod verum est, etiamsi ille fuisset maximus inter omnes: non enim propterea alij cogebantur vti sua libertate post illum præuisum; ergo in priori naturæ ante operationem aliorum non fuit peccatum Luciferi magis, quàm in priori ante Luciferi peccatum non fuêre operationes aliorum: nam in priori naturæ ea sola intelliguntur, quæ sunt caussa requisita ad operationem: atqui, vt alij sua libertate vterentur, non præterquitebatur exercitium libertatis Luciferi; ergo nec illud fuit in priori naturæ, ergo peccatum Luciferi non magis præcessit aliorum vsum libertatis, quàm è contrario. Hæc obiectio planè conuincit intentum, nisi dicamus, Deum diuinitus voluisse non parare reliquis omnibus Angelis concursum proximum ad operandum, nisi præuisa priùs natura operatione libera Luciferi. *Respondetur obiectioni.* Quod vix videtur credibile: cur enim Deus tantum miraculum faceret, nisi volens tentare ceteros? quod ego non mihi persuadeo.

82 *Obiectio.* Dices, Ergo pari ratione numquam nec vnus Angelus respectu alterius, nec vnus homo respectu alterius poterit in eodem instanti reali suo actu inducere ad faciendum aliquid. quod est absurdum. Probatur sequela: nam in eo instanti tam citò libertas vnius determinatur quàm alterius; & consequenter vna non poterit esse caussa alterius, vt in Angelis argumentabamur. Facilè *Respondetur Primò.* respondeo negando sequelam. Primò enim potest alter ex libertate sua se determinare ad nihil volendum, donec videat quid alius velit; tunc autem clarè intelligitur vnde proueniat ea prioritas; non possumus autem nisi improbabiliter planè dicere, Angelos omnes quasi conuenisse cum Lucifero in primo instanti, quando fuêre in gratia, vt scilicet non vellent in secundo instanti se determinare liberè, nisi postquam vidissent quid Lucifer vellet; ergo ibi non habuit locum ea *Secundò.* prioritas. Secundò respondeo, quando actus, qui excitatur in me occasione alterius actus, non est primarius vsus meæ libertatis, sed quasi accidentarius; tunc rectè potest alter in eodem instanti suo actu me determinare. Verbi gratia, ego in instanti reali non habebam cognitionem de Paulo, quia de illo non cogitabam, nec cogitaturus eram, si iste non excitasset mihi species de Paulo; tunc optimè intelligitur, quomodo actus illius possit esse prior natura respectu mei actus. At si ambo sumus æquè primò constituti in potentia proxima ad amandum, & debemus nos in eodem instanti ad amorem vel eius carentiam determinare, non potest fieri vt vnus citiùs altero amet, quia citiùs tempore non potest in eodem instanti; nec item natura (excipio iam duos casus, de quibus suprà) quia actus alterius non complet meum actum primum, seu non est principium meæ operationis: independenter enim ab illo habeo omnia requisita, nec potest magis ille expectare meum actum quàm ego illius; ergo in eodem instanti non potuit Lucifer exercere suam libertatem citiùs quàm alij.

83 *Solutio Prima improbatur.* Propter hæc puto, eam primam solutionem non esse probabilem, licet repugnantia non proueniat ex capite quod obiectio tetigerat. & ita absolutè defendit Bonauentura in 2. dist. 5. art. 2. qu. 2. Luciferum priùs tempore peccasse, licet fundamentum quo vtitur efficax non sit; ergo ad obiectionem è numer. 79. aliter respondeo, *Respondetur, mutato obiectioni suprà factæ.* viam angelicam fuisse non solùm vnius instantis, sed multorum. quod maximè in sententia Aristotelis de compositione temporis dicendum est: nam vnum instans non sequitur immediatè aliud; ergo post primum instans creationis debuit fluere tempus diuisibile, antequam Angelus peccaret; in eo autem tempore habuit

habuit diuisibilitatem in infinitum, potuit priùs Lucifer quàm alij peccare, postea verò reliqui ab eo induci. Neque verum est, in instanti immediatè post primum instans peccati fuisse Luciferum damnatum, & bonos donatos gloria, vt supponit obiectio; vnde nec fuit necessarium, vt ceteri viderent eum damnatum iam: nam licet in eo instanti amiserit gratiam, eam tamen carentiam gratiæ non notabant Angeli.

Non est verum, quòd Lucifer post primum instans peccati fuerit damnatus. Obiectio noua.

84 Dices, Videtur esse eadem difficultas, quomodo in secundo instanti fuerit priùs natura peccatum Luciferi, quæ in primo. Respondeo, non esse: nam in secundo instanti ea cognitio de peccato illius, quia fuerat acquisita priùs tempore, & conseruabatur aliquin necessariò in sequentibus instantibus, in intellectu aliorum extitit sine dubio priùs natura quàm ipsi se determinarent; hoc autem non potuit habere vllo modo in primo instanti, quia cùm tunc penderet à libero exercitio alterius in eo instanti, tam citò autem vnus quàm alter in eodem instanti suam exerceat libertatem; non potest in eodem instanti scientia operationis liberæ alterius esse prior mea operatione libera, ad quam ego eram proximè potens æquè primò ac ille, vt probatum est & explicatum suprà.

Respondetur.

SVBSECTIO TERTIA.

Obiectiones aliæ solutæ: vbi de qualitate peccati aliorum.

Obiectio Secunda contra præcipuā conclusionem.

SEcunda obiectio contra præcipuam conclusionem sit: Nullum est peccatum, ad quod inducere potuerit Lucifer ceteros Angelos: suppono enim contra aliquos, eos non fuisse inductos ad peccatum carnis, quia in se illud non possunt committere, nisi actu oprandu, vt ab hominibus committatur: qui affectus iam supponit Angelos deprauatos. quo posito, sic argumentor: Peccatum Luciferi non fuit appetitus vnionis hypostaticæ pro natura angelica in genere, nec pro se in indiuiduo; ad quod videbatur eos posse inducere, si id appetiisset, ostendendo illis, quàm ea vnio esset gloriosa omnibus Angelis: iam enim ostendi suprà, de facto non fuisse hoc peccatum Luciferi; sed nec induxit illos, vt pro se solo procurarent primatum in ipsos, quia id erat in odium & graue aliorum damnum; vnde ipsi restitissent potiùs quàm consensissent Lucifero. Nec sufficit dicere, etiam illis promisisse primatum supra alios inferiores; non, inquam, sufficit, quia id non redundaret in bonum illorum: si enim fiebant superiores aliquorum, fiebant etiam subditi aliorum, & tunc tantum amittebant quantum lucrabantur. Nec videtur morale, Luciferum voluisse tot principes constituere. Nec denique potest dici, quod voluerint non subesse Deo, sed soli Lucifero: nam id fuisset in eorum damnum, relinquere Deum loco creaturæ. Si verò Lucifer peccauit, spernendo supernaturalem beatitudinem, contentus naturali, præterquam quòd diximus suprà id esse creditu difficile, non apparet nunc, quid eis dicturus esset Lucifer, vt eos induceret: nam sine errore non poterat eis proponere hoc esse melius; non præcessit autem error in Angelo.

85 *Responsio quadam reijcitur.*

Responsio Secunda reijcitur.

Vrgetur argumentum Primò.

Præterea, Lucifer non intendit alios pertrahere ad peccatum, nisi quatenus inde aliquid sperabat emolumenti aut gloriæ: atqui ex eo quòd ceteri suam felicitatem naturalem hoc modo amarent, & spernerent supernaturalem, nihil Lucifero accrescebat; ergo nec quidem solo exemplo poterat eos ad id inducere. Denique eadem videtur esse difficultas, si Lucifer peccauit optando habere beatitudinem sine meritis, aut æqualitatem cum Deo, prout suprà diximus fuisse possibilia: nam nullum ipse lucrum reportabat ex eo, quòd alij idem concupiscerent: vnde non apparet, cur voluisset illis suum factum detegere, eósque ad se attrahere.

86 *Vrgetur Secundò.*

Fortè responderes cum nonnullis, inferiores Angelos putasse sa posse beatitudinem Luciferi ope sine meritis obtinere. Verùm hæc solutio non satisfacit, quia id sine magno errore non poterant credere; quomodo autem tantum errorem tot Angelis persuasisset, cùm fuisset illis evidenter notum, rem supernaturalem, visionem, verbi gratia, non posse propriis viribus ab ea substantia naturali produci? Nullum ergo apparet peccatum, ad quod eos Lucifer inducere potuerit.

Responsio quorundam reijcitur.

Nihilominùs tamen dico, etsi incertum sit, quale fuerit peccatum Luciferi, vt suprà diximus; nam, licet probabile valdè sit, illum ex superbia peccasse, non constat tamen quali specie superbiæ; quod idem de ceteris dicendum est; ad obiectionem tamen responderi facilè, si quocumque ex his tantùm tribus modis paulò antè enumeratis peccauit, potuisse suum factum ceteris proponendo inducere illos ad peccandum. Ad replicam factam dico, illud emolumentum fuisse à Lucifero intentum, dum ceteros suo exemplo voluit inducere, ne scilicet esset solus in peccato & pœnis: agnita enim eodem instanti in se gratiæ & ceterorum sublimium donorum priuatione, ne confusus solus maneret, ceteris peccatum suum proposuit, vt sic illos ad peccatum inuitaret. vel certè illam inde vtilitatem voluit habere, vt se contra Deum quodammodò vindicaret, si alios induceret; nam ab eo momento summo odio Deum prosequi cœpit: sicut etiam de facto dæmones vix aliud habent motiuum, vt homines ad peccatum trahere conentur, quàm eam in Deum vindictam. Vel etiam dici potest, eum sperasse se futurum principem eorum quos suo exemplo ad peccatum traheret, & appetiuisse eum primatum in suis licet miseriis.

Assertio. Incertum est, quale fuerit peccatum Luciferi. Obiectio suprà facta de tribus modis, quibus peccare potuit, resoluitur. Replica diluitur.

87 *Respondetur Secundò ad replicam.*

Verùm hinc argues contra dicta à nobis suprà: videtur enim sequi, etiam suasione potuisse Luciferum ceteros ad peccatum inducere. quod negatum est à nobis. Probatur autem sequela: poterat enim illis proponere ea motiua quæ ipse habuit ad consentiendum peccato: sine dubio enim aliquod debuit habere. Respondeo negando sequelam, quia nullæ fuêre rationes quæ proponi ceteris potuerint sine magno errore: non enim dicere illis poterat, id esse ipsis melius aut conuenientius, aut simpliciter expediens: hæc enim omnia falsa sunt. quòd autem ipse ex sua libertate permiserit sa moueri, non efficit ipsum habuisse aliquid amplius quod illis diceret, præter ea quæ ipsi à se cogitabant. Nisi fortè vehementiorem de ea bonitate quam amauit cognitionem excitare voluisset: hoc autem difficulter intelligitur, cùm intensio ex libertate ipsius audientis proueniat, non ex voluntate loquentis, quando hîc non proponit nouam veritatem: qualis nulla cernitur in præsenti.

Obiectio contra suprà dicta. Respondetur.

Adhoc tamen vrgere videtur tota difficultas: quid enim effecit exemplum Luciferi, vt ad peccandum induceret ceteros, quandoquidem nullam eis attulit rationem inductiuam ad peccandum? Respondeo, cùm priùs ipsi habuerint motiua ad peccandum, qualia ipse Lucifer, & ratione quorum

88 *Quæstio, quidnam effecerit exemplum Luciferi.*

quorum poterant etiam eo non peccante ipsi peccare, faciliùs moltò posteà accedente malo exemplo peccasse.

Obiectio Tertia ex dictis deducta. Obiicies tamen hinc Tertiò, Si omnes illi habuère similia motiua ad peccandum, videtur planè incredibile dicere, nullum ex illis, Lucifero excepto, in primo instanti peccasse: sicur enim Lucifer tunc se determinauit ob ea motiua, cur non ceteros dicemus determinatos, vel saltem multos, aut certè vnum alium ex eis, qui eo ipso non inductus peccasset? ergo vel falsum est, omnes fuisse à Lucifero inductos, vel debemus dicere non solo exemplo eos induxisse.

Respondetur Primò. Respondeo Primò, ipsum Luciferum, vt maiorem habentem occasionem superbiæ præ ceteris qui ceciderunt, priùs etiam & sine impulsu ob exemplum aliorum cecidisse. *Secundò.* Secundò, potuisse facilè per scientiam mediam à Deo disponi, vt ceteri in eo instanti non peccarent, dando eis tunc auxilia congrua, quæ post primum peccatum neganit. *Tertiò.* Tertiò, fortè non esse certum, omnes omnino qui peccarunt fuisse inductos; quis dicere poterit cum fundamentò, non æquè primò multos cecidisse? *Solutio Tertia improbatur.* Hæc tamen tertia solutio non videtur cobærere cum argumento quo suprà probaui, Luciferum alios induxisse; scilicet ideò eum ceterorom esse caput, quia eos induxit; ergo cùm omnium planè sit caput, etiam omnes induxisse dicendus erit: vel si sine vlla in aliquos inductione constituitur eorum caput, etiam posset constitui omnium caput, licet nullum induxisset. Adde, Patres, qui dicunt Luciferum alios induxisse, vniuersaliter loqui de omnibus; ergo, hac tertia solutione omissa, duæ primæ in re hac non omnino certa probabiliores apparent.

89 *Obiectio Quarta.* Obiicies Quartò, Si dæmones inducti sunt à Lucifero ad peccandum, iam videtur cessare ratio, qua multi SS. Patres vtuntur ad ostendendum, cur debuerit homo reparari, quia scilicet non peccauit à se, sed inductus à diabolo; dæmones autem à se sine inductione, aut tentatore: si autem ponimus omnes Angelos, vno excepto, fuisse inductos, erit respectu illorum eadem ratio, vt indigeant redemptore, quæ respectu hominum.

Respondetur Primò. Respondeo Primò, Fortè hoc argumentum habere vim contra Suarez & alios, qui suasione eos inductos credunt: nam tunc videtur eadem ratio de illis quæ de hominibus; at contra nos, qui solo exemplo id factum dicimus, nulla est difficultas: nam exemplum non ita potuit eos quasi cogere ac rationes, quæ magis immediatè determinant. *Secundò.* Secundò dico, etiamsi per suasionem id contigisset, adhuc disparitatem magnam esse: nam Heua verè fuit seducta, putans se non morituram; error autem valdè minuit voluntarium, at Angeli non fuère seducti, sed, licet Lucifer eis motiua aliqua proposuerit, semper tamen quid in eis esset cognouerunt, ideóque magis voluntariè peccarunt. *Tertiò.* Adde Tertiò, respectu hominis duplicem quasi fuisse tentationem: & ob bonum internum, quòd futuri essent dij; & externam, à pomo ipso alliciente. quæ respectu infirmæ feminæ magna proculdubio fuit; secùs in Angelis.

90 *Responsio Suarij.* Respondet etiam Suarez, illam rationem Patrum intelligendam de tota multitudine Angelorum, etiam collectiuè includendo suum caput: nam vt sic sine inductore peccarunt, saltem caput illorum. At homo, etiam includendo totam collectionem generis humani, peccauit ex suggestione; ratione autem capitis maximè debetur, aut non debetur redemptio. *Inefficax ostenditur.* Probabilis solutio, non tamen omnino sufficiens: nam quòd tentatur fuerit idem specie aut genere tantùm cum aliis qui seducti sunt, non videtur vllo modo minuere aut augere culpam ceterorum Angelorum, vt propterea deberent carere redemptore: numquid, si omnes illi ab homine fuissent seducti, ideò essent digniores redemptore? Et tamen tunc fuisset tota eorum quasi respublica in capite saltem seducta; ergo ea solutio non videtur esse sufficiens. Denique, si Angeli omnes specie differant, fortè magis erit diuersus Lucifer ab infimo, quàm hic ab homino.

SECTIO DVODECIMA.

De tempore quo Angeli peccauere.

Licet Angeli in primo creationis instanti ex se peccare potuerint; de facto tamen non potuerũt. Probatur ratione. Angelos in primo creationis instanti ex se peccare potuisse, si gratia illis data non fuisset ante operationem liberam, fusè alibi probaui; de facto verò non potuisse, communis est fere omnium sententia. ita D. Thomas, Alensis, Altisiodor. & alij apud Suarium c.19.num.31. Probatur autem ex eo, quòd Angeli omnes in primo instanti habuerunt gratiam: ita enim videtur definitum in Bracharensi I. Concilio cap.7. vbi damnantur, qui dicunt, diabolum non fuisse priùs Angelum bonum à Deo factum. Sunt etiam alia testimonia, quæ videri possunt apud Suarium; & 91 nos tetigimus suprà. Ita tamen intelligendum est, per gratiam ablatam illis potentiam peccandi, eo quòd fuerit data independenter à meritis, vt nos alibi diximus.

Obiectio Dices, In Scriptura dicitur diabolus ab initio peccans. 1. Ioannis Epistola cap. 3. & Euangelij cap.8. *Ille homicida erat ab initio.* *Respondetur.* Respondetur, ea loca intelligi commodissimè de initio in creatione hominis, quando cœpit eos tentare; vel quia moraliter fuit ab initio; quandoquidem non præcessit nisi ferè indiuisibilis mora à creatione ad peccatum.

Obiicies Secundò. Si in primo instanti Angelus benè operatus est, non potuit posteà mutare suam voluntatem, ergo nec peccare. Respondeo, iam à me suprà ostensum, eos esse mutabiles, etiam moraliter; imò ex hoc capite reiici efficaciter omnes quotquot negant eam mutabilitatem possibilem, non solùm physicè loquendo, sed etiam moraliter; quandoquidem de facto tot eam mutarunt.

Quæstio, an statim post primum instans peccauerint, vel peccare potuerint. Illud in dubium verti potest, an statim post primum instans creationis peccauerint, aut saltem potuerint peccare. *Non potuisse peccare probãt quidam.* Censent nonnulli, non potuisse, quia aliàs actus bonus in primo instanti habitus desineret per vltimum sui esse, & alius inciperet per vltimum non esse. quod repugnat. *Responsio Suarij.* Respondet Suarius lib.6.cap.3. num. vlt. non repugnare, vt res permanens desinat per vltimum sui esse: vrgétque id ampliùs quia saltem intendi poterat actus in secundo instanti; in illa autem intensione videtur eadem esse difficultas, vnde 92 *Sententia Suarij.* omnino censet cap. 21. potuisse peccare in secundo, licet posteà dicat id esse difficile, & de facto non peccasse. *Quid dicendum hac de re in sententia Aristotelis.* Ego tamen, relictis illis terminis, *vltimum esse, aut primum sui non esse*, censeo in sententia Aristotelica, quam & Suarez defendit, & nos vt probabiliorem propter communem auctoritatem docuimus, argumentum illud esse euidens: nam si amor ille primus durat vno instanti tantùm, & immediatè sequitur peccatum, dantur duo instantia temporis, vnum post aliud, & sic

aelabimur in ſententiam Zenonis. Probo ſequelam manifeſtè: nam peccati actus, qui eſt indiuiſibilis, non poteſt incipere niſi in inſtanti: incipit enim totus ſimul, & quidem eodem modo, quo ſi incepiſſet in primo creationis inſtanti (vt potuiſſe fieri docet ipſe Pater Suarez) tunc autem in inſtanti incepiſſet; ergo dantur duo inſtantia: primum boni operis, & vltimum eiuſdem. quod eſt vnicum & primum peccati.

Vrgetur argumentum pro concluſione factum.

Vrgeo retorquendo eiuſdem rationem, quam habet hîc num. 1. ait enim, Angelum eſſe naturæ mutabilis, & habitu

93 actu bono nihil eſſe quod eum cogat in illo perſeuerare; ergo poteſt in inſtanti ſequenti illum mutare. Hæc ille. Demus ergo immediatè poſt primum inſtans illum peccaſſe, ſic argumentor: Angelus eſt mutabilis, & ipſum etiam peccatum illud habitum non neceſſitat eius voluntatem; ergo poterit peccatum illud ſolùm durare pro vnico inſtanti, & ſic in tertio poterit Angelus repetere actum bonum, aut ſaltem alium indifferentem; iam autem eſſent tria inſtantia, aut ſaltem certè duo; primum boni operis, & ſecundum peccati; ergo in Zenonis ſententiam relaberemur.

Reſponſio reycitur.

Quòd ſi dicatur; illud peccatum ſemel productum debere durare per tempus diuiſibile, cur non idem dicitur de primo opere bono? & ſic cum maiori conſequentia ad ſententiam Ariſtotelis diſcurretur.

In ſententia Ariſtotelica neceſſariò actus angelicus debuit per aliquod tempus perſeuerare.

Vnde in hoc punctu cenſeo dicendum, in ſententia Ariſtotelica neceſſariò eum actum debere per aliquod tempus perſeuerare, ob rationem factam; in ſententia verò Zenonis dici poſſe, non apparere repugnantiam, quòd vnico ſolùm duraret, & immediatè pòſt peccatet, ac in eo peccato rurſus ſolùm vnico inſtanti permaneret.

In ſententia Zenonis quid dicendum.

Nō repugnat actus liber vnico inſtanti durans.

Dico, non eſſe repugnantiam ratione ipſorum Inſtantium: nam alibi docui, probabile eſſe ex natura rei multos eſſe actus liberos, qui ſemel producti determinant ſibi certam durationem, & diuiſibilem & determinatam, infra quam non poſſunt ceſſare; eſt autem dubium, vtrùm Angeli talem habeant voluntatem.

94

Obiectio

Obiicies Primò, Si dicamus, debere eum actum durare per certum tempus, non poſſumus determinare vllum ad quod ſit determinatus; ergo debemus dicere, poſſe ſolo vnico inſtanti.

Reſpondetur Primò.

Reſpondeo, difficultatem eſſe communem omni alij rei: deſumitur enim ex difficultate ſententiæ Ariſtotelicæ de continuo: in qua dicendum, actum illum debere durare aliquo tempore; nullum tamen eſſe aſſignabile, ante quod non potuerit deſtrui: quomodo autem id ſit intelligendum in omnibus aliis etiam rebus, vide in Phyſicis, vbi ea quæſtio vniuerſaliter tractatur.

Secundò.

Reſpondeo Secundò, poſſe ex paulò antè dictis probabiliſſimè ſuſtineri, eum actum liberum exigere etiam determinatam morulam, infra quam deſtrui nequeat. quod alibi benè notauit noſter Granadus; & ego in materia de peccatis, de merito, & alibi oſtendi.

Obiectio Secunda.

Obiicies Secundò, Angeli in ſecundo inſtanti potuerunt amare Deum ſuper omnia, & permanere in gratia eodem modo quo Michaël, ergo priùs natura habuerunt gratiam, qua complebantur ad illum amorem, ergo eam non potuerunt amittere in eo inſtanti per peccatum: id enim quod eſt prius natura ad operationem liberam, non poteſt per ipſam operationem expelli.

95

Reſpondetur

Reſpondeo, Angelos in eo inſtanti pro priori naturæ præciſè habuiſſe auxilium ſupernaturale, quo reddebantur completi in actu primo ad non conſentiendum peccato; cum eo autem auxilio ſtat optimè peccatum; at gratiam habitualem non habuiſſe in eo priori, in quo fuêre liberi ad peccandum, ſed in poſteriori ante bonam operationem poſitiuam; vt de omni iuſto, quandocumque benè operatur reſiſtendo tentationi, diſcurrendum eſt: in priori enim naturæ ad reſiſtendum non completur per gratiam, ſed per auxilium extrinſecum; quomodo autem cum hoc cohæreat, vt actus bonus dignificetur tunc à gratia, alibi explicui, duas quaſi determinationes liberas ponendo: vnam, qua non conſentit peccato, ad quam non præcedit gratia; alteram poſteriorem natura, qua elicit actum bonum ſupernaturalem, & ad quam gratia præcedit, vt principium illius. quod fuſiùs declaratum eſt à me in materia de gratia. & quoad Angelos habet locum eodem modo, quo in hominibus.

Quæſtio, cur in primo ſigno naturæ non conſeruetur gratia.

Reſpondetur quæſtioni.

Quòd ſi quæras, cur in eo primo ſigno naturæ non conſeruetur gratia. Reſpondeo, Deum, qui voluit in eo ſecundo aut tertio inſtanti probare Angelorum fidelitatem, eis libertatem ad peccandum concedendo, decreuiſſe non conſeruare illis gratiam, niſi priùs videret, an ſe liberè determinaſſent ad non peccandum.

96

Non peccarunt Angeli ſtatim poſt primum inſtans gratiæ.

Ratio Suarij reycitur.

Secundò cenſeo, etiamſi potuiſſent tam phyſicè quàm moraliter in ſequenti inſtanti peccare, non tamen eſſe fundamentum ad dicendum, eos de facto ita peccaſſe; ſed probabiliſſimum eſſe, aliquam fuiſſe, moram notabilem, in qua manſerunt in gratia. ita Suarius ſuprà num. 3. Cuius fundamentum eſt, quòd non incepit nouum inſtans angelicum, niſi ex noua reuelatione aut excitatione Dei, ita vt Primò reuelatum fuerit Trinitatis myſterium; Secundò incarnationis: atqui non eſt prudenter credibile, Deum eas mutationes facere per ſola inſtantia, ſed reliquiſſe aliquamdiu eam primam excitationem, ergo. Ratio hæc ſupponit eam doctrinam de myſterio incarnationis reuelato Angelis in via. quam nos reiecimus, ideò hinc diſplicet. Nec puto Deum in inſtanti quo Angelus peccauit nouam illi infudiſſe cognitionem à prima diſtinctam.

Secunda ratio Suarij melior.

Melius eſt alterum eiuſdem argumentum, quia ex parte ipſius voluntatis angelicæ videtur valdè improbabilis ea tam repentina mutatio: neque eſt aliquid, quod nos cogat eam adſtruere; imò illa verba Ezechielis, quæ Lucifero accommodantur, *Perfectus in delicijs paradiſi fuiſti, & in medio lapidum ignitorum ambulaſti*, aliquam moram videntur denotare. Eſt denique ſententia inter multos Theologos communis.

97

Quæſtio, an in ſecundo inſtanti angelico Angeli peccare potuerint.

Quæri iterùm poteſt, an ſaltem in ſecundo inſtanti angelico Angeli peccauerint. Inſtans angelicum vocatur inſtans, in quo nouam operationem inchoât; vnde idem eſt ac interrogare, vtrùm poſt primam operationem bonam ſecunda fuerit peccaminoſa; ſiue illa vno, ſiue duobus, ſiue pluribus noſtri temporis inſtantibus durauerit.

D. Thomæ reſponſio.

Diuus Thomas quæſt. 63. art. 5. ſupponens, Angelos omnes aliquando fuiſſe in gratia (quia, vt paulò antè dixi, communis conſenſus Theologorum & aliqua Scripturæ loca id teſtantur) ait, ſi eam gratiam non habuerunt in primo inſtanti, tunc in ſecundo eos benè operatos, & ſe ad gratiam diſpoſuiſſe; vnde non ſecundam, ſed tertiam operationem eorum potuiſſe eſſe peccatum. In qua doctrina, ſuppoſitis his principiis, nulla eſt difficultas; ſi verò in gratia fuere creati, tunc ait ſecundam eorum operationem fuiſſe peccatum, & ita in ſecundo eorum inſtanti peccaſſe.

Probabilis eſt ſententia D. Thomæ.

Quæ ſententia eſt valdè probabilis, quia non eſt fundamentum ad ponendos

dos eos alios actus quasi disparatos; & cessatio à primo non videtur posse esse nisi per superueniens peccatum.

Quæstio, quamdiu respectiuè ad nostrum tempus manserint in gratia.

Aduerto tamen, siue per nouum actum bonum, siue per nouam liberam tamen continuationem primi, necessariò dicendum, durasse alios Angelos, qui inducti à Lucifero peccarunt: ostendimus enim, eos primò peccasse postquam Lucifer peccauit; ergo illi adhuc permanserunt liberè in bona operatione, quando peccauit Lucifer.

Probabile est, quòd nec vno die manserint.

Vltimò dubitari posset, quamdiu respectiuè ad nostrum tempus manserint in gratia. sed res est incerta; hoc tamen probabile, non fuisse nec quidem vnius diei, multò minùs sex aut septem, vt aliqui putarunt: nam communis sententia Theologorum (quæ in re dubia, & quæ sola auctoritate decidi debet, sine dubio magnum habet pondus) docet breuissimam fuisse; & vix tria instantia rigorosa multi concedunt. & Augustinus item lib. 5. de Genesi ad literam c. 17. prima ipsa die, dum dicitur diuisa lux à tenebris, putat malos Angelus à bonis fuisse diuisos. Verùm hæc diuisio fortè est in ordine ad pœnas. Est autem postea specialis quæstio, quàm citò fuerit finitum tempus viæ illorum: hîc enim non agimus nisi de duratione eorum in gratia & amore Dei.

S. Augustini argumentum explicatur.

DISPVTATIO VIGESIMAQVINTA.

De pœna dæmonum quoad intellectum & voluntatem.



VLPAM sequitur pœna; ideò, explicato Angelorum peccato, de pœnis agendum est; prius tamen aliqua præmittenda.

SECTIO PRIMA.

Nullus Angelus egit aut potuit agere pœnitentiam.

1 *Certum est, quòd non omnes Angeli qui peccarunt egerint pœnitentiam. Nullus etiam fructuosam egit pœnitentiam. Probatur ex Scriptura.*

ET quidem non omnes Angelos, qui peccauerunt, egisse de suis peccatis pœnitentiam, & reparatos fuisse, euidens est, supposito, quòd multi sint de facto mali: si enim omnes fuissent reparati, nullus esset de facto in pœnis inferni. Nunc addo, nullum eorum fructuosam de peccatis suis pœnitentiam egisse, quæ est communis omnium Catholicorum sententia; imò nec hæreticus vllus videtur contrarium docuisse. Probatur autem ex 2. Petr. 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit*, quæ necessariò debet æquiualere huic, *Nulli pepercit*; alioquin de hominibus etiam idem deberet dici: nam maiori incomparabiliter parti hominum non parcit de facto, quia nec ipsi pœnitentiam agunt.

Probatur Secundò communi auctoritate. Cyrilli Hierosol. sententia. Explicatur illa sententia, sed minus commodè.

Est etiam communis consensus Patrum, quos citat Suarius lib. 8. c. 1. solus Cyrillus Hierosolymitanus Catech. 2. videtur contrarium sentire, dum ait: *Noscimus quam & Angelis condonauerit; indulget enim & illis.* Fortè quis diceret, eum loqui de aliquibus peccatis venialibus ab Angelis bonis commissis. Verùm hæc solutio videtur improbabilis; non quia, vt ait Suarez, incertum sit, vtrùm Angeli peccare possint venialiter: eos enim ex natura rei posse, vt certum suprà ostendimus. cur enim leuiter nos possumus mentiri, &c. & illi non poterunt nobis? Nec item reiicienda est ea ratio, eò quòd sine integra satisfactione tunc Angeli fuissent saluati, nisi aliquos in Purgatorio fuisse dicamus. quod videtur esse inauditum. Hæc, inquam, ratio non sufficit, quia posset dici, eos habuisse actus doloris intensos, quibus satisfecissent pro pœna.

Meliùs reiicitur illa explicatio.

Meliùs ergo reiicitur ea solutio, quia sine vllo planè fundamento tale peccatum eis tribuitur, imò, cùm probabilissimum sit, bonos semper fuisse in intensissimo Dei amore occupatos, non relinquitur moraliter locus pro venialibus, vt & Suarez notauit.

Meliùs explicatur Cyrillus.

Potest ergo Cyrillus exponi de anticipata remissione per gratiam Dei facta, qua illos præseruauit, ne grauia peccata commiserint. & benè in hanc explicationem inducit Suarius ea verba eiusdem Cyrilli; *Indulget illis, quandoquidem vnus tantum est qui peccare non potest*; quasi indulgere dicat tenere eos ne peccarent. quod tamen possunt facere, seu facerent, si permitterentur.

3 *Obiectio contra suppositionem.*

Dices contra suppositionem, Via angelica fuit aliquantum instantium, vt suprà diximus, & idem statim etiam confirmabimus; aliunde autem ipsi possunt mutare voluntatem; ergo potuerunt pœnitere. Nec dici potest, eis negatum auxilium: videtur enim id indignum infinita Dei misericordia. Ergo potuerunt conuerti, & quidem fructuosè; si autem potuerunt, non potest probabiliter dici, nullum in tanta multitudine conuersum.

P. Salmeronis sententia reiicitur à Suario.

Pater Salmeron apud Suarium numer. 4. censet, Deum diu inuitasse Angelos ad pœnitentiam, antequam eos è cælo eiiceret. Meritò Suarius dicit eam doctrinam, saltem quoad illam diuturnam expectationem, non esse probabilem: est enim contraria omnibus Theologis, vt præcedenti disputatione vidimus.

Reiicitur Secundò.

Addit, nec posse defendi, Deum illos expectasse, aut dedisse locum pœnitentiæ; nam illa verba Petri, *non pepercit*, non solùm denotant, illos non fuisse conuersos, sed nec Deum ex se fuisse paratum ad concedendum eis locum pœnitentiæ: id enim significare videtur illa resoluta locutio.

Reiicitur Tertiò.

Ego addo, etiamsi e loco Petri non refuteretur ea doctrina, quia tamen noua est, & sine fundamento vllo; omnino reiiciendam.

Confirmatio.

Confirmo: Si Deus expectasset omnes, vix moraliter contigisset, vt nullus planè resipuerit;

Noluit Deus dare Angelis auxilia vlla ad pœnitendum.

ideò absolutè dico, Deum non voluisse iustas ob caussas eis dare auxilia nec congrua nec sufficientia ad conuersionem; neque id esse contra misericordiam ipsius, sicut non est, quòd infinitis propè hominibus non det congrua & multis valdè remotè solùm sufficientia.

4 *Sententia quorumdam.*

Nonnulli vix se in hoc puncto determinant; ex tribus autem, scilicet ex breuissima mora viæ angelicæ, ex aliqua difficultate in eo quòd resipiscant, & ex eo quòd Deus non eis dederit vberiora auxilia, dicunt confici vnam integram rationem, ob quam dæmones non egerint pœnitentiam: ideò autem hanc tradunt doctrinam, ne videantur cogi docere, Deum denegasse illis locum pœnitentiæ, cùm illam non neget etiam obstinatissimo homini, dum est in hac vita

Improbatur ea sententia.

Verùm in hac re valdè obscurè hi auctores loquuntur; nam absolutè negant illis auxilia, etiam sufficientia, ad agendam pœnitentiam: vnde

euidentes

euidenter infertur, totum reduci in Deum, nolentem iustè ea auxilia dare: quòd verò dicant, etiam in secundo instanti peccati Deum adhuc in eis conseruasse auxilia priora, vel non satisfacit, vel est contra hos auctores; nam vel per ipsa sola auxilia sic durantia potuerunt simpliciter conuerti, vel non: si non, ergo nec physicam potentiam habuerunt: quod his videtur durum: si potuerunt, ergo iam habuêre auxilium etiam redemptionis ad surgendum à peccato. quod hi negant. *Meliùs id in Dei voluntatem reducitur.* Meliùs ergo absolutè in Dei voluntatem id reducitur; possunt autem congruentiæ accipi ex ea breuitate temporis, & aliqua pertinacia voluntatis angelicæ.

SECTIO SECVNDA.

Quo instanti damnati sunt dæmones.

5 *Quæstio, vtrùm potuerint in eodem mathematico instāti, quo liberè peccarunt, damnari. Difficultas hic est de pœna sensus. Quorumdam hæc de re opinio.* ANte quæstionem de facto inquirimus, vtrùm potuerint in eodem mathematico instanti, quo liberè peccarunt, damnari. Si de pœna priuationis gratiæ sermo sit, nulla est difficultas; quia gratia & peccatum non possunt, nec quidem vnico indiuisibili instanti, simul esse; vnde eo puncto, quo primò peccarunt mortaliter, affecti sunt ea pœna. Est ergo difficultas de pœna sensus. Negant multi qui censent, propriam pœnam damnationis aliquid includere formaliter repugnans dispositioni necessariæ ad peccandum liberè; nam in statu damnationis simpliciter non potest Angelus non peccare: per damnationem enim obstinatur voluntas in malo; obstinatio autem tollit potentiam ad non peccandum. *Obiectio contra illos.* Nec sufficit dicere, eo primo instanti ex suppositione peccati non posse non peccare; id, inquam, non *Soluitur.* sufficit: nam obstinatio non solùm includit impotentiam ex suppositione, seu ex sensu composito peccati ad non peccandum, sed absolutè & simpliciter. *Confirmatio.* Confirmant: quia in instanti, quo liberè quis peccat, habet auxilium sufficiens ad non peccandum; at in statu damnationis caret auxilio sufficienti, ergo. Item in statu damnationis Deum apprehendit vt inimicum & hostem, quem non ita apprehendit in primo instanti, quo peccat liberè, ergo.

Assertio: non repugnat, vt in primo instanti peccati sequatur posterius natura pœna sensus. Probatur Primò. Censeo tamen (& quidem id meo iudicio euidens est) nullatenus repugnare, vt in primo instanti peccati sequatur posteriùs natura pœna sensus: nam in primis dolores illi nullam habent repugnantiam cum libertate, si secundùm se considerentur: animæ enim in Purgatorio tales patiuntur, & nihilominùs habent libertatem ad benè operandum, & non peccandum. Ex quo capite, etiamsi ea pœna sensus esset prior natura quàm ipsamet operatio voluntatis, potuisset adhuc libera esse omnino ea operatio; ergo ea pœna secundùm dolorem physicum compossibilis est cum peccato in primo instanti.

6 *Secundò.* Secundò, si consideretur sub ea reduplicatione, quòd infligatur in pœnam peccati, etiam est compossibilis: nam de facto Deus in eodem instanti, quo homo peccat, punit illum, priuando eum *Tertiò.* gratia. Tertiò, etiamsi ipsa pœna esset physicè repugnans cum carentia peccati, adhuc potuisset in eodem instanti reperiri cum libertate: nulla enim forma, quantumuis repugnans cum carentia operationis, aut eum libera operatione, tollit libertatem, nisi in eo instanti infundatur priùs natura ante operationem liberam: si enim infundatur posteriùs natura, iam venit tardè ad tollendam libertatem. Vnde etiamsi gratia repugnet cum peccato naturaliter, & in multorum sententia etiam diuinitus; tamen quia infunditur posteriùs natura ad actus contritionis, non tollit libertatem illius actus in eo instanti: & hi cum quibus ago docent, potuisse humanitatem Christi Domini diuinitus priùs natura esse liberam ad peccandum vel merendum, ita vt si mereretur, daretur ei vnio hypostatica, non verò si peccaret. *Confirmatur.* Quæ doctrina est verissima & communissima, vnde euidentes argumentor, Tunc visio beata summè repugnans cum peccato non abstulisset libertatem ad peccandum, eò quòd data fuisset post exercitam ipsam libertatem. Ergo eodem modo, etiamsi pœna illa sensus summè repugnaret cum carentia peccati, quia tamen data esset post exercitam libertatem ad peccandum, non potuisset auferre eam libertatem.

7 *Notandum pro responsione ad contrarium argumentum.* Hinc ad rationem in contrarium facilè respondetur. Aduerto tamen Primò, fortè fieri posse quæstionem de nomine circa statum damnationis (vnde ego consultò dixi, pœnam omnem sensus & damni, id est, ignem & carentiam visionis, posse esse in eodem primo instanti peccati.) Si enim arguens velit nomine damnationis intelligere eum statum, in quo nec antecedens potentia sit ad non peccandum, sine dubio nullus poterit esse tam simplex, qui dicat eum statum cohærere cum peccato libero, quia vt liberum dicit eam potentiam antecedentem; at nos non loquimur in hoc sensu, sed de pœnis omnibus sensus & damni, excepta voluntate non dandi auxilium ad non peccandum, quia ea voluntas sine dubio in eo instanti, quo liberè existit peccatum, non potest habere locum. Neque curo iam, vtrùm dicenda sit in eo primo instanti voluntas obstinata, an non: id enim pertinet ad modum loquendi. & gratis ab aduersariis dicitur in primo instanti damnationis requiri eam obstinationem priorem natura: ego enim dico, non requiri, sed sufficere, si in primo sit quasi posterior natura, debita tamen pro sequentibus instantibus, vt in eis duratura & ablatura libertatem ad non peccandum; si fortè talis impotentia concedenda sit damnatis.

8 *Respondetur confirmationi.* Hinc ad confirmationem dico, in statu damnationis pro primo instanti non carere necessario auxilio, sufficienti ad non peccandum; sed sufficere, si tunc sit ea pœna sensus & damni, & determinatio Dei non dandi illi pro sequentibus instantibus auxilium vllum sufficiens. *Confirmatur responsio.* Imò addo, simpliciter falsum esse, etiam toto damnationis tempore damnatos carere tali auxilio: nam peccatum vt peccatum essentialiter dicit libertatem, alioquin non est peccatum; ergo repugnat in terminis dicere, Angelum non habere auxilium sufficiens ad vitandum peccatum, & tamen peccare. Fortè non voluere hi auctores dicere deesse auxilium, nisi ad moraliter vitandum peccatum. Hæc tamen impotentia sæpè est etiam in non damnatis; & è contrario videntur posse damnati, saltem vel per vnicum instans moraliter, non peccare. Numquid Iudas, etiamsi vnico solo instanti non haberet odio Deum, aut nullum peccatum committeret, damnatus propterea non esset?

Respondetur Secundæ confirmationi. Secundæ confirmationi eodem modo quo primæ respondendum est, non esse de necessitate damnationis in primo instanti, vt damnatus iudicet Deum suum hostem: vel, si hoc est necessarium, dico dæmonem posteriùs natura ad peccatum, quando vidit sibi auferri gratiam (quod non potest Suarius negare fieri in eodem instanti, quo primùm

primùm quis liberè peccat) reputare Deum vt hostem, id est, vt punientem; prius verò natura non iudicauit contrarium; id enim repugnat; sed vel iudicauit Deum paratum esse secum concurrere ad non peccandum, vel certè neque id in eo priori cogitauit, sed solam bonitatem & malitiam moralem, quæ in obiecto apparebat. Constet ergo, possibile esse vt in eodem instanti peccati simul sit pœna, sicut suo loco diximus è contrario de possibilitate visionis beatæ in eodem instanti, quo homo eam meretur. Hoc ergo supposito,

Possibile est, vt in eodem instanti peccati sit pœna.

9 Illud in dubium verti potest, vtrùm res ita de facto contigerit. Nonnulli apud P. Suarium censent in primo instanti peccati fuisse damnatos, sicut & Beati in secundo instanti creationis, & primo, quo se à malis segregarunt, præmium accêpere. Confirmari id potest, quia homo priuatur gratia in primo instanti peccati, ergo & Angeli puniuntur.

Quæritur, quidnam de facto contigerit. Quorumdam sententia. Confirmant.

Probabilius tamen est, de facto per aliquot instantia eos in peccato fuisse ante pœnam. Loquor de pœna sensus, nam damni, quæ est priuatio gratiæ & iuris ad gloriam, sine dubio in eodem instanti peccati inflicta fuit; licet fortè actualem dolorem de carentia visionis beatæ tunc non fuerint experti. Ratio huius sententiæ est, auctoritas communis, vno aut altero excepto. Secundò, quoad peccatum Luciferi ex dictis suprà, res est clarior: diximus enim, illum peccasse ante ceteros, alioquin non potuisset eos inducere ad peccandum; ergo per aliquot instantia mansit impunitus: suppono enim omnes simul damnatos: nec potuisset bene Lucifer iam patiens ignis tormenta ceteros inducere ad imitationem sui: territi enim fuissent ea pœna, nisi dicamus diuinitus impeditos, ne eam agnoscerent. quod sine fundamento excogitaretur.

Assertio: probabilius est, quòd de facto per aliquot instantia in peccato perseuerarint ante pœnam. Probatur Primò. Secundò.

10 De ceteris verò probatur, quia licet, vt dixi, non repugnet simul esse pœnam & peccatum, non tamen est credendum ita properasse Deum in ea pœna infligenda. Secundò, quia (vt benè obseruauit P. Suarius) indignum videbatur, vt in ipso cælo torquerentur; debuerunt ergo inde eiici, & tunc primò igne torqueri. Quòd autem gratia adimatur in eodem instanti, nihil probat de inflictione pœnæ sensus: nam gratia adimitur ob repugnantiam naturalem cum peccato; at peccatum non exigit in eodem planè instanti pœnam sensus.

Probatur Primò quoad ceteros Angelos. Probatur Secundò.

Rogabis Primò, an omnes simul fuerint damnati. Respondeo fuisse, quia non est fundamentum, ad discurrendum diuerso modo de vno quam de alio; ergo omnibus æqualem moram assignauit Deus, & eodem momento illos omnes damnauit.

Quæstioni, vtrùm scilicet omnes simul damnati fuerint, respondetur.

Dices, Aliqui dæmones manent adhuc in hoc aëre, qui non videntur esse in pœnis. & insinuatur id verbis illis Matthæi 8. *Venisti huc ante tempus perdere nos*: & 2. Petri cap. 2. de illis dicitur, adhuc in iudicium reseruari. quod ipsum Iudas Apostolos repetit. Respondetur, etiam dæmones, qui aërei vocantur, torqueri igne; quomodo autem id fiat dicetur inferiùs. Ad locum Christi ex Matth. respondeo, dæmones non conquestos de pœna præcipua, sed de accidentali, quam ex aduentu Christi habebant. Quod verò dicunt Iudas & Petrus, eos seruari in diem iudicij, facilem habet explicationem de iudicio publico; ad quod omnes etiam homines, qui iam sunt in inferno, sine dubio reseruantur.

Obiectio. Respondetur. Locis ex Scriptura respondetur.

Rogabis Secundò, an in peccato manserint per aliquot instantia nostri temporis, an verò in sequenti statim damnati sint. Respondeo, in sententia Aristotelica necessariò debere dici eos aliquamdiu mansisse: nam in eodem instanti supponimus ex dictis non fuisse damnatos; non potuerunt autem immediatè pòst: nam pœna illa incipit in instanti; non datur autem vnum instans post aliud immediatè, ergo debuit fuisse aliquod tempus diuisibile. Video posse dici, saltem immediatè post primum instans potuisse eos eiici è cælo; nam motus localis, qui non incipit totus simul, potest incipere in tempore, & non in instanti. Fateor ita esse, nihilominùs non video, cur tantam præcipitationem debeamus ponere: quota autem fuerit illa morula, dubium planè est. Probabile censeo, non fuisse longam, nec ad horæ quadrantem perdurasse. 11

Quæstio, an in peccato manserint per aliquot instantia nostri temporis. Respondetur. Replica occurritur.

Vltimò posset quæri, an æquales fuerint hæ morulæ in omnibus. Respondeo, primam in gratia non fuisse, quia Lucifer ante ceteros peccauit; vnde nec secunda in peccato, quia Lucifer citiùs peccauit. An verò omnes alij in eodem instanti consenserint, dubium est; & satis probabile, non se omnes simul determinasse. Ex dictis tamen suprà obseruandum est, eos non peccasse in instanti immediato post peccatum Luciferi, quia non datur in nostra sententia instans immediatum alteri. Quatuor ergo morulis res tota videtur constitisse: in prima omnes fuêre in gratia, in secunda solus Lucifer peccauit; in tertia ceteri peccarunt; in quarta eiecti sunt è cælo. 12

Quæstio, an æquales fuerint hæ morulæ in gratia & peccato in omnibus. Respondetur: Notandum.

Pater Suarius tres ponit; quia peccatum Luciferi in eodem instanti cum aliorum peccato constituit. quod nos suprà efficaciter reiecimus. Et hæc sufficiant in re tam incerta: de qua, quia nihil reuelatum est, nihil possumus, nisi ferè diuinando, dicere.

Patris Suarij explicatio.

SECTIO TERTIA.

Quid sit pœna damni & sensus.

Difficultas hæc communis est tam dæmoni quàm homini; & in ea multùm disceptatur de modo loquendi: dilucidè rem proponemus. Pœna damni dicitur priuatio æternæ beatitudinis. & aliorum donorum supernaturalium; sensus verò ea, quæ ex positiuo aliquo malo torquenta consurgit.

Quid sit pœna damni & pœna sensus.

Scotus & alij apud Suarium cap. 4. videntur dicere, omnem pœnam damni esse etiam sensus; vnde impertinentem eam diuisionem iudicant: inquiunt enim eam carentiam gloriæ, si secundùm se consideretur, non esse pœnam; ergo in tantum erit pœna, in quantum de ea Angelus tristatur, seu dolet. hæc autem formalissimè est pœna sensus: non enim Angeli habent alios sensus quam dolorem, seu tristitiam. hæc Scotus. Alij verò fusè probant eam esse optimam diuisionem.

Scotus cum quibusdam improbat eã sententiam.

Dico Primò, Etiamsi vtraque pœna vltimò consisteret in ea tristitia (de qua paulò pòst) adhuc meritò traditur ea diuisio in pœnam damni & sensus, saltem ratione obiectorum, ex quibus ea tristitia sumitur: nam vna sumitur ex priuatione boni, quod aliàs erat obtinendum; alia verò ex positiua aliqua qualitate, aut nocumento inflicto ab igne. de quo infrà. Neque hanc distinctionem negauit, aut negare potuit Scotus: est enim res ex terminis nota, suppositis principiis fidei, quòd scilicet dæmones & sint priuati gloria, & sint adiudicati cruciatibus perpetuis ab igne. hæc de 13

Asseritur bonam esse eam diuisionem.

te

re certa. Vtrùm autem ipsa tristitia de beatitudine amissa, quia in se affligit seu torquet, dicenda sit pœna sensus; an verò ratione obiecti negatiui, vnde desumitur, tantùm sit dicenda pœna damni; quis non videat quæstionem esse de nomine? in qua meritò retinetur communis diuisio in duplicem eam pœnam.

Hæc pœna duplex respōdet dupplici malitiæ in peccato repertæ. Respondet duplex hæc pœna duplici malitiæ in peccato repertæ: quatenus enim homo per peccatum Deum virtualiter contemnit & deserit, punitur etiam ea Dei desertione, & auersione, ne fruatur tanto bono; quatenus verò ad creaturam se conuertit, accipit quasi suam mercedem ab illa per eos cruciatus.

14 *Assertio Secunda. Etiam independenter à tristitia est propria pœna damni. Probatur.* Dico Secundò, etiam independenter ab ea tristitia est propria pœna damni. Hanc videtur negare Scotus; re tamen non puto negari. Probatur autem manifestè: nam etiamsi quis non sciat se esse priuatum aliquo summo bono, sine dubio, si verè illo priuatus sit, verè inflictum est ei graue damnum. nec id potest Scotus aut vllus prudens negare. Numquid non est grauissimum damnum, priuatum esse rationis vsu, etiamsi stultus id non agnoscat, & consequenter non tristetur de eo, sed fortè sit lætior quàm antè? *Confirmatur.* Item, si anima rationalis annihilaretur, nónne esset ipsi malum; & certè non posset iam annihilata sentire, & gemere ob annihilationem. Et in ipsa gloriæ priuatione manifestè constat: nam si quis fuisset anteà beatus, & posteà priuaretur, etiamsi numquam se reflecteret supra id, pateretur grauissimum damnum, esséque malum illius. *Ratio à priori.* Ratio à priori est, quia malum non solùm est positiuum aliquid contrarium, sed etiam in priuatione consistit: imò multi non aliud agnoscunt malum quàm priuatiuum, & hinc fit (quod benè vrget P. Suarez suprà) vt non ideò sit mihi mala carentia scientiæ, quia ego de illa doleo; sed ideò formalissimè doleo, quia mihi est mala. Similiter non est mala dæmoni priuatio gloriæ, quia de ea tristatur; sed potiùs ideò tristatur, quia est ei mala. Vnde

15 *Cur paruuli in originali decedentes priuentur pœna damni.* etiam fit, paruulos cum solo originali decedentes verè puniri pœna damni, seu priuatione cælestis visionis, etiamsi fortè Deus miraculosè impediat, ne ea de re ipsi tristentur; ergo cùm dæmonibus Deus causset eam priuationem gratiæ ad puniendum peccatum eorum, sine dubio malum illud priuatiuum erit rigorosissima pœna, etiam independenter à tristitia secuta; & consequenter optima erit diuisio in pœnam damni puri, ablata etiam tristitia, & in pœnam sensus: quæ absolutè positiua est.

Notandum. Quod de pœna seu de malo priuatiuo dixi, intelligi debet eodem modo de malo positiuo, scilicet priùs natura aut tempore quàm homo de illo tristetur, esse verè malum illius; vnde error, licet de eo quis non doleat, est homini malus: item, si habeat febres, licet dormiat, & eas non sentiat, malè est illi: & qui factus est infamis, malum patitur, licet ipse id ignoret. Quæ omnia per se nota sunt, & habet locum hîc ratio in præcedenti facta, quòd scilicet non ideò mala est febris, quia ego tristor de illa; sed ideò tristor, quia

16 *Occurritur obiectioni.* mihi est mala. Hæc, vt dixi, omnino certa sunt: si autem quis dicat, se non velle eam carentiam vocare pœnam, nisi accedat tristitia, iam erit quæstio de nomine circa significationem eius vocis *pœna*: & in ea certè talis aberrabit, quia omnes Theologi in infantibus vocant eam priuationem pœnam independenter à tristitia illorum. Et ex dictis id ipsum constat apertè: nam si alicui ob delictum respublica daret potionem, qua iudicium amitteret; nullus non diceret illum esse punitum, etiamsi ipse posteà non doleret. Et idem vrgetur, si anima esset mortalis, & non esset locus postcà de morte dolori, nónne tunc latro diceretur puniri, qui in somnis mactaretur, etiamsi nec anteà, nec pòst, de morte potuisset dolere? Ergo & res ipsa & modus loquendi in hac materia videntur esse certissima.

Oportet tamen aliquas soluere difficultates, quæ hinc oriuntur. Prima est, vtrùm in pœna damni sint æquales omnes damnati. Respondeo, de re vix posse esse difficultatem: si enim accipiamus pœnam damni vt purè priuatiuam, tunc Primò certum est, eos æqualiter carere gloria; quia nullus habet gradum aliquem, aut quidquam illius; ergo omnes æqualiter carent. Secundò certum est, non omnes fuisse anteà euectos ad æqualem gloriam, sed aliquos fuisse proximè capaces maioris quàm alios: ille enim qui è maiori gratia cecidit, sine dubio plus amisit: ille item, qui habuit maiora auxilia ad efficiendum intensiorem actum, etiam fuit vicinior maiori gloriæ: cùm ergo ea carentia in tantum censeatur pœna, seu malum, in quantum priuationis rationem sortitur (vt statim dicemus) non videtur in ratione priuationis æqualitas esse in omnibus, licet sit in ratione carentiæ gloriæ; eò quòd nullus habet quidquam, at vnus plus erat habiturus, idcóque pluribus est priuatus. Da duos homines spoliari, vnum ditissimum, alterum pauperem; in ratione carentiæ posteà ambo sunt æquales, quia neuter quidquam habet; at maiorem vnus habet priuationem quàm alter; & consequenter, vni illatum est maius damnum quàm alteri. In eo sensu etiā ex parte obiecti potest dici, dari inæqualitatem in ea priuatione. quæ est sententia Patris Suarij cap. 5. Denique, si de tristitia ob eam priuationem loquamur, res est clarior: potest enim de eadem amissione vnus magis altero tristari, & consequenter ex eo capite pœna crescere, vt etiam in hac, quæ est præcipua, grauiùs puniatur, quia grauiùs deliquit.

Quæstio, vtrùm in pœna damni sint æquales omnes.

Respondetur. Certum est, quòd æqualiter careant gloria.

17 Secundò certum, quòd non omnes æqualiter euecti fuerint ad gloriam.

Confirmatur.

Potest de eadem amissione vnus magis tristari quàm alter.

Secunda difficultas est, vtrùm, etiamsi homo nuo fuisset eleuatus ad gloriam, dici posset ea carentia gloriæ illius malum: (dico *malum*; nam pœna non potuisset esse, cùm independenter ab omni culpa non esset habiturus gloriam:) ex vna enim parte videtur eodem modo tunc futurum malum, quo nunc: nam de facto ideò est malum, quia est carentia summi boni: sed tunc esset carentia: tam enim tunc non frueretur eo bono, quàm iam eleuatus non fruor, ergo. Aliunde verò non videtur futurum malum: nam inde sequeretur, nos etiam nunc pati grauissimum malum, ex eo quòd nobis non sit vnita persona diuina. Item omnes Beatos pati etiam grauissimum malum (licet non in pœnam) quia non habent infinitam visionem intensam. quod videtur absurdum.

Quæstio Secunda. Vtrùm, licet homo non fuisset eleuatus ad gloriam, dici posset ea carentia malū illius.

Respondeo, hîc etiam posse esse quæstionem de nomine, an illa carentia, seu negatio boni possibilis, sit dicenda malum, eò quòd non sit priuatio. Communiter non dicitur malum, nisi quatenus supponit vel debitum habendi, vel proximam capacitatem, vt sic possit sortiri rationem priuationis. Vnde carentia Episcopatus non censetur malum in femina, sic verò in eo qui vel priuatus illo est, vel cecidit à proxima spe illum habendi. Et hinc respondeo, nec in Beatis nec in nobis dici propriè malum carentiam

18 *Resoluitur quæstio.*

Carentia vnionis hypostatica, vel visionis infinitè intensa, nec in Beatis nec in nobis dici potest propriè malum.

tiam vnionis hypostaticæ, aut vnionis infinitè intensæ; licet quodam modo posset dici secundùm quid malum, quatenus carere tali bono, quomodocumque consideretur, non est bonum.

Quæstio Tertia. Quæ pœna ex duabus propositis maior sit. Respondetur. Ratio responsionis. Replica occurritur.

Tertia difficultas est, quæ sit ex his duabus pœnis maior. Responderi posset ex Chrysostomo homil. 13. in Epist. ad Philippenses: *Tantum mihi malum videtur de tanta gloria cecidisse, vt gehennam pro nihilo habeant præ hoc damno & ruina.* Ratio verò est; quia visio beata longè est maius bonum in genere boni, quàm malum in genere mali, tormentum ignis; vnde multò grauius est eo bono priuatos esse, quàm aliis tormentis affligi. Video hanc rationem aliquam habere difficultatem, si vniuersaliter accipiatur; eò quòd non est tam mala carentia boni, quantum est in genere boni id cui opponitur. Verùm, siue tanta sit, siue non, certum est, quando bonum est maximum, plus hominem sentire sæpè eius carentiam & priuationem quàm alia physica tormenta. Vide quæ dicam 3. tomo disp. 52. sect. 4.

Quæstio Quarta, An priuatio gratiæ sit pœna damni, &c. Respondetur. Quid respondendum in ordine ad homines.

19 Quarta difficultas, an priuatio gratiæ sit pœna damni, & an peccator in hac vita dicendus sit habere pœnam damni. Respondeo, pœnam damni per excellentiam solùm applicari carentiæ visionis; re autem ipsa verè esse aliquod malum, & pœnam, licet non tantam. Quoad homines in hac vita attinet, dico eam priuationem non vocari pœnam damni, quousque irreuocabiliter homo est priuatus ea gratia; secundùm quid verò etiam est aliqua pœna. Et eodem modo etiam de animabus Purgatorij specialiter est pœna priuatio gloriæ ad tempus, quia iam specialiter de ea dilatione tristantur, quod nos non habemus in vita: imò in nobis non est pœna, quia non differtur ob peccata nostra; sic verò animabus Purgatorij; est tamen in nobis carentia magni boni, quæ, vt paulò antè dixi, vocari potest malum secundùm quid.

SECTIO QVARTA.

De pœnis dæmonum quoad intellectum.

Dæmonibus non est ablata ipsa potentia intellectiua. Probatur.

20 De pœna præcipua damni nihil occurrit amplius dicendum; iam ceteras oportet declarasse. Et in primis circa intellectum supponendum est, non illis ablatam ipsam potentiam intellectiuam; tum quia in mea sententia non est distincta à substantia illorum; tum quia, etsi posset separari, necessum tamen fuit eam in illis manere, vt possent cruciari pro peccatis; imò, nec habitibus naturalibus, aut speciebus naturalibus, à Deo eis in primo creationis instanti infusis, priuati sunt. ita enim sentiunt omnes Theologi; & est doctrina D. Dionysij cap. 4. de Diuinis nominibus: *Quia quæ per naturam sunt incorruptibilia, per peccatum non corrumpuntur.* Et licet hæc verba in rigore solùm videantur intelligi de donis naturalibus incorruptibilibus: vnde si quis diceret ea dona naturalia, quæ naturaliter possunt corrumpi, fuisse illis ablata, non opponeretur D. Dionysio; nihilominùs communiter à Theologis ad omnia naturalia dona simpliciter extenditur ea doctrina.

D. Dionysius confirmat.

Cur dæmones possint cognoscere omnes veritates naturales. Sententia Isidori, Augustini, D. Thomæ.

Hinc fit, vt dæmones veritates naturales omnes cognoscere possint, quas anteà. Quod insinuauit Augustinus & Isidorus apud Suar. cap. 6. num. 3. estque expressa sententia D. Thomæ quæst. 64. art. 1. imò successu temporis multa de nouo ex contingentibus cognoscunt passim, ex quibus faciliùs de futuris diuinare possunt. Vbi benè aduertit Suarius, eos; licet sæpè circa hæc futura errent, non tamen id prouenit ex eo quod minùs de illis naturaliter cognoscunt quàm sancti Angeli: nam quoad præmissas idem vtrique cognoscunt (suppono illos esse in natura æquales;) sed quia boni operantur prudenter, non inferunt consequentiam de inesse in talibus casibus; sed, *Probabile est hoc futurum*, ideò numquam falluntur; dæmones autem imprudenter sæpè concludunt, *Absolutè ita erit*: vnde in eo consequenti errant, quod alibi notaui agens; vtrùm Angeli sint capaces erroris.

Notatio Suarij.

Quid dicendum circa cognitiones practicas.

Circa cognitiones practicas cōmuniter dicitur, illos semper errare; quia, cùm errent in fine suarum actionum, semper errant in mediis. Ego tamen, nisi fiat quæstio de nomine, crediderim, hunc errorem non esse tam intellectus quàm voluntatis: ille enim non iudicat, meliùs esse sibi peccare tentando hunc hominem, quàm non peccare: nam is esset etiam error speculatiuus. Nec dicit sibi simpliciter id esse conueniens; nam ea particula *simpliciter* habere potest hunc sensum, *Omnibus pensatis, hoc est melius*; & sic reditur ad primam; vel, *Hoc est mihi physicè delectabile, & absolutè capax vt ametur, licet in eo peccem, & sit minùs bonum meum.* In hoc autem sensu iudicium illud potest quidem esse in eo; at nullus penitus est ibi error. Vide quæ fusè dixi suprà, probando non requiri errorem in intellectu ad peccandum, nec quidem practicum: ea enim huc facilè applicantur. Per quod tamen non nego dæmonem aliquando etiam speculatiuum errorem habere: ex passione enim & odio excæcatus, haud tarò fortè iudicat hoc esse melius quàm illud. & hæc circa naturales cognitiones. 21

Nullus habitus supernaturalis nec actus mansit in dæmone.

Circa supernaturales verò illud videtur omnino certum, nullum habitum supernaturalem in eo mansisse, nec de facto vllam habere cognitionem supernaturalem: nam eiusmodi cognitiones sunt indebitæ naturæ; non est autem credibile, Deum cum illis specialiter supernaturaliter concurrere ad eiusmodi cognitiones. Et ita communiter sentiunt Theologi, vno fortè aut altero excepto. Obiici solet Illud Iac. 2. *Dæmones credunt, & contremiscunt.* Quæ verba de fide informi, id est, sine charitate, multi interpretantur. Verùm huic testimonio facilè respondetur, solam naturalem fidem ibi intelligi. quando autem à D. Thoma & aliis dicitur ea fides informis, non id est intelligendum de informi supernaturali, qualis est in peccatoribus Catholicis, sed de naturali; qualis circa multa mysteria est in hæreticis. Meritò autem dicitur *informis*; quia nec quidem in eo ordine naturali coniungitur cùm bonis operibus, sed omnino est sola; & propereà etiam D. Thomas illis fidem concedit, negat spem etiam intra ordinem naturalem: nam nec quidem naturalem spem de beatitudine habent, aut de alio bono simplici; fidem autem naturalem habent de omnibus fortè mysteriis, etiam supernaturalibus. 22

Obiectio.

Respondetur.

Obiectio Secunda. Respondetur Primò.

Secundò obiicies, Illi non peccarunt contra fidem, ergo non amiserunt habitum fidei, qui solùm amittitur per infidelitatem. Respondeo, fortè ex natura rei non minùs habitum fidei amitti per quodlibet peccatum mortale quàm ceteros habitus infusos; quia non est ratio cur ille habitus ex natura sua non fluat à gratia, sicut ceteri alij; quod autem Deus in peccatore Catholico illum relinquat, est singularis fauor, vt habeat peccator initium suæ conuersionis. Cùm autem in damnatis cesset hæc ratio, non est cur Deus illis eum fauorem singularem ostendat. Secundò, 23

Secundò.

etiamsi ex natura rei non destrueretur fides, nisi per solum peccatum infidelitatis; nihilominùs dicendum esse, eam non manere in dæmonibus, & aliis damnatis, quia improbabile est eum habitum sine auctoritate, ratione aut fine in dæmonibus & damnatis admittere, cùm sint iam omnino extra viam, debeántque idcò priuari omni habitu supernaturali ad consecutionem beatitudinis ordinato.

SECTIO QVINTA.

De obstinatione voluntatis angelicæ ad non operandum benè.

FVse & eruditè hac de re P. Suarius à cap. 7. vsque ad 12. Res tamen breuissimè à nobis expedietur.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de impotentiâ ad veram pœnitentiam.

24 *Dæmones numquam sunt acturi talem pœnitentiam, quâ veniam consequantur, sic contra Origenem Epiphanius Augustin. Hieronym. Ratio assertionis.*

SVpponendum est, dæmones numquam acturos talem pœnitentiam, quâ de peccato suo veniam consequantur. ita contra Origenem docent Epiphanius, Augustinus, Hieronymus apud Suarium eo cap. 7. estque expressè definita æternitas pœnarum inferni in V. & VI. Synodo, & in Concilio Lateranensi ab Innocentio III. & ex multis Scripturæ locis colligitur: clarissimè Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum*, &c.

Ratio huius est, grauitas mortalis de se eam æternitatem pœnæ merentis, quam Deus iustè remittere non vult. de quo puncto fusiùs agitur in materia de peccatis.

Quæstio, sitne de fide, quòd dæmones non sint acturi pœnitentiam. Sententia P. Suarez.

Vtrùm autem ex hac pœnarum æternitate colligatur etiam vt de fide certum, dæmones non acturos veram pœnitentiam, licet non sint consecuturi veniam, dubium est. Affirmat. P. Suarius; quia de fide est, Deum omnibus veram agentibus pœnitentiam condonaturum peccatum; ergo, si de facto non est condonaturus, signum est, eos numquam habituros verum actum pœnitentiæ. Vnde rursus colligitur, dæmones non habere potentiam ad eiusmodi pœnitentiam agendam; quia, si haberent, possent eam facere, & contingere posset, vt aliquis eorum aliquando illam ageret, & saluaretur. quod repugnat suppositioni factæ.

25 *Assertio. Licet non habeant potentiam ad veram pœnitentiam, ratio tamen Suarez nil conuincit.*

Ego tamen, licet omnino censeam, eos non habere potentiam ad veram pœnitentiam, neque illam effecturos, non puto id esse adeò certum; nec enim argumentum factum vrget: nam voluntas illa generalis, *Quòd Deus velit condonare peccatum omni agenti veram pœnitentiam*, posset intelligi de solis illis qui in hoc mundo, seu tempore viæ, illam sunt acturi; non autem de his qui extra viam sunt; nec potest facilè ostendi ea extensio ad terminum damnationis. Pari enim modo dicitur sæpè in Scriptura. *Deus remuneraturus omnia nostra bona opera, sicut & puniturus mala*; & tamen id solùm intelligitur de bonis operibus in via factis: nam quæ extra viam, licet habeant omnes alias conditiones requisitas ad merendum vel pœnam vel præmium, non tamen de facto quidquam merebuntur, Deo id ita iustissimas ob caussas disponente; cur ergo idem dici non potest de vera pœnitentia, scilicet in hac vita, eam obtenturam remissionem, extra viam verò non? Neque id esset indignum Deo: nam dolor ille, quantumuis esset ob Deum summè dilectum, & etiam supernaturalis, non esset condigna satisfactio pro peccato, sed adhuc ferè infinitè inferior; ideóque Deus nunc in nobis eam pœnitentiam acceptans, multum liberaliter condonat, vt suppono cum ipso Suarez contra P. Vasquez; ergo potuit iustè erga damnatos nolle eam liberalitatem exercere, & eorum pœnitentiam non acceptare. quod sine dubio simpliciter possibile valdè est.

Deus liberaliter multum condonat, dũ acceptat pœnitentiam.

26 *Probatur Secundò assertio.*

Secundò argumentor: Etiamsi concederemus eis potentiam simpliciter physicam ad eam pœnitentiam efficiendam; non proptereà fieret, vt contingeret aliquem eam efficere, & saluari: posset enim impotentia moralis esse tanta, vt numquam contingeret contrarium, vt ipsemet P. Suarez docet de potentia ad actum naturalem vndequaque honestum, quam illis tribuit; ait tamen, vllum ex illis talem actum habiturum; ergo, cùm in Scriptura licet sit definitum eos non liberandos à pœnis (aut, si vis, nec pœnitentiam facturos) at eos physicè non posse pœnitentiam agere nullibi decidatur, non debet id iudicari de fide certum.

Confirmatur. Probabiliter infertur, dæmones non acturos pœnitentiam. Probatur Primò. Secundò.

Adde tamen, ex eo quòd non exituri sint, licet non inferatur certitudine summa, eos nec acturos pœnitentiam, nec posse illam agere; inferri tamen id valdè probabiliter, quia frustrà videretur Deus eos ad eiusmodi pœnitentiam excitare, quæ non habitura esset vmquam effectum.

Secundò id probo, quia (vt paulò anteà diximus) sunt priuati omni gratia supernaturali, & cognitione; ergo non habent nec quidem potentiam physicam ad eam pœnitentiam. Tertiò denique, quia circa alios actus naturales faciliores vix habent potentiam, vt dicemus statim, multò ergo minùs circa eam pœnitentiam. Constet ergo, eos non potentiam ad veram pœnitentiam habere, etiamsi id non sit de fide certum, vt contendebat Suarez.

Tertiò.

27 *Quæstio, cur dæmon non possit exire à peccato. Respondetur.*

His ergo positis, illud in dubium vertitur, vnde oriatur in dæmone impotentia excundi à peccato. Respondeo breuissime, duo hic posse considerari: vnum est, cur non possint satisfacere pro peccato, aut illud ex æqualitate tollere. Cui vno verbo respondeo, quia nec Deus vult illis condonare graris peccatum, nec ipsi possunt pro illo dare æqualem satisfactionem, etiamsi possent habere actum contritionis; multò ergo minùs, quando nec talem actum possunt. Et ad hoc explicandum non est necessum recurrere cum Suario ad quæstionem du constitutiuo peccati habitualis; vtrùm scilicet in positiuo consistat, an in negatiuo: in quocumque enim consistat, certum est; illud non tolli nisi à Deo non condonante magna ex parte, vt diximus, gratis. Quod si, vt potest, non vult illud condonare, eo ipso quasi per accidens est caussa cur conseruetur: ea enim negatio condonationis & satisfactionis æqualis quasi conseruat peccatum. Et quoad hoc difficultas est planè communis peccato hominum in via, quæ scilicet caussa conseruet peccatum habituale in nobis, differentia verò inter nos & damnatos debet desumi non ex diuersis caussis aut conditionibus, sed ex maiori illarum duratione, seu perpetuitate. Denique totum hoc est independens ab eo, quòd peccatum consistat in positiuo aut in negatiuo.

Explicatio P. Suarij improbatur.

Aliud, quod in præsenti considerari potest, est

impotentia

Quæstio vnde oriatur impotentia ad faciendum ve. am pœnitentiam. Respondetur. Sic sentit D. Thomas, Durandus, Suarius.

impotentia ad faciendam veram pœnitentiam. Et huius caussam dico esse carentiam diuini concursus in actu primo ad eum actum; negatur autem ille actus & concursus ob culpas præcedentes. Quòd autem ea pœna sit proportionata peccato mortali, suppono aliunde; estque difficultas etiam homini communis, & hæc est sententia D. Thomæ, Durandi, & aliorum multorum, quos refert & sequitur Suarius lib.8.c.7. Et quoad hoc non est necessum quærere aliam caussam positiuam, quæ producat in dæmone qualitatem aliquam, vel actum repugnantem ei pœnitentiæ: nam independenter à forma repugnante si non datur caussa necessaria ad illum actum, sine dubio non poterit esse actus.

28 *Confirmant id quidam.* Confirmant hoc idem nonnulli, quia, iuxta Aristotelem, si affirmatio est adæquata causa affirmationis, negatio erit adæquata caussa negationis; sed auxiliũ diuinum est caussa adæquata pœnitentiæ, ergo ablatio illius erit caussa carentiæ. *Reiiciuntur.* Hæc tamen ratio mihi non placet, quia auxilium non est caussa adæquata pœnitentiæ, neque ab eo axiomate pendet veritas posita: nam malum ex quocumque defectu, bonum ex integra caussa; ergo vt detur impotentia ad pœnitendum, non est necessum, vt auxilium quod deest sit caussa adæquata pœnitentiæ; sufficit, si sit inadæquata, requisita tamen. Et verò ita est: nam etiam ipsa voluntas est concaussa pœnitentiæ; vnde, etiamsi existeret auxilium, dummodo non esset cognitio, aut alia ex concaussis, non esset simpliciter potentia ad talem actum.

Obiectio infrà soluenda. Circa resolutionem positam obiiceret quis, dæmones pœnitere de facto; ergo habent potentiam ad hoc. Verùm de obiectione hac infrà; dum de actibus bonis naturalibus commodiùs agemus.

29 *Obiectio Secunda.* Specialiter autem obiici posset è Scoto, dolorem naturalem esse sufficientem pœnitentiam, dummodò acceptetur à Deo; sed hunc possunt elicere Angeli, ergo & pœnitentiam proportionatam habere.

Resoluitur. Suarius suprà à num. 13. disputat, vtrùm Scotus solidè possit huic argumento respondere; & concludit viz, aut ne vix. Ego tamen præter absurditatem communem eius doctrinæ tam in viatoribus quàm in nobis, hîc nullam video difficultatem: nam rectè Scotus dicet, non acceptari eum dolorem; sine acceptione autem eum dolorem non esse æqualem. quod licet falsum sit, non tamen ex puncto præsenti, sed aliunde debet reiici; neque esset necessarium ad defectum intensionis aut aliarum circumstantiarum eius actus recurrere, vt putat Suarez. sed de hoc satis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de impoßibilitate ad actum simpliciter bonum.

Posse dæmonem elicere aliquem actũ honestum naturalem, sentit Scotus, Durandus, &c. Ratio eorum.

QVærimus, vtrùm dæmon aliquem saltem actum vndique honestum naturalem elicere queat. Affirmant Scotus, Durandus, Bassolis, Tartaretus. & alij apud Suarium eo lib.8. cap.8. num. 1. Fundamentum eorum esse potest, quia dæmones retinent libertatem, ergo possunt elicere actum aliquem naturalem bonum: nec apparet, vnde possint omnino impediri ne tales actus efficiant, ergo.

30 *Probabilius est, illos non habere potentiam ad actũ honestum. sic Magister Senten. D. Thomas, & alij.* Respondeo tamen, Probabilius esse eos de facto non habere potentiam moralem ad talem actum. ita Magister Sentent. D. Thomas, Caietanus, Bonauentura, Richardus, & alij multi, quos citat & sequitur Suarez. estque ferè omnium Theologorum sententia; & ipse Scotus tandem in eam propendet. *Confirmat idem Ignatius Martyr, Fulgentius, & alij.* Confirmatur autem auctoritate Ignatij Martyris, Fulgentij, Prosperi, Innocentij III. Gregorij Magni; quorum verba ibi ponit Suarius. *Confirmatur Secundò locis Scriptura.* Pro ea stant aliqua Scripturæ loca, quæ vniuersaliter negant apud inferos esse aliquem ordinem, aut vllam prudentiam. & Ioan. 9. Christus ait, *Venit nox, in quâ nemo potest operari.* quasi diceret, In inferno nullus benè operari potest. Licet autem ista loca non sint ita clara, vt nullam patiantur expositionem (posset enim dici, ibi esse sermonem de operatione vtili ad salutem, non autem de aliis operationibus naturalibus) adiuncto tamen consensu omnium Theologorum, vt diximus, reddunt nostram sententiam longè probabiliorem. *Ratio infrà dabitur.* Ratio pro ea reddetur explicando obstinationem dæmonum; vbi simul respondebitur argumento pro Durando è libertate petito. *Obiectio ex Scripturâ.* Obiici verò potest totum caput 5. Sapientiæ, vbi inducuntur damnati in inferno agnoscentes suum errorem, & pœnitentiam agentes. Item Lucæ 16. inducitur diues ille in inferno solicitus, ne fratres eamdem pœnam patiantur; vbi Chrysostomus homil. 4. de Lazaro ait, *Vide quàm humanum, quàm mansuetum culpa illum reddiderat.* quibus videtur Chrysostomus innuere, eum actum fuisse bonum & honestum.

31 *Responsio Suarij ad primum locum Scriptura. Reiicitur.* Ad primum respondet Suarez, pœnitentiam, quæ toto eo cap. Sapientiæ 5. describitur, non esse bonam naturaliter; quia non ex motiuo honesto; sed propter incommoda & mala, quæ ipsis adfert. Hæc solutio videtur diminuta: nam qui de facto dolet de peccato propter pœnas inferni, sine dubio habet pro motiuo damna, quæ sibi afferrent tales pœnæ; & tamen hoc est motiuum ita honestum, vt sufficiat pro attritione supernaturali; ergo motiuum illorum, de quibus Sapiens, etiam est honestum ex eo capite.

Soluitur obiectio. Meliùs ergo respondetur, per illum dolorem non detestatos illos malitiam peccati, sed huic similem habuisse actum: *Doleo me peccasse, non quia offendi Deum, sed quia incurri has pœnas*: vbi expressè videtur adhuc affici erga peccatum. quî autem differat hic actus ab eo, quo nihil excludendo dicit; *Doleo me peccasse, quia inferni pœnas incurri*, dixi in materia de pœnitentia. Quòd verò hoc modo doleant illi, fit inde probabile, quòd actu tunc (vt statim dicemus) vel Deum odio habent, vel alios actus peccaminosos efficiunt; ergo simpliciter non detestantur malitiam, nec quidem vt obiectum materiale.

Ad secundũ locum respondetur Primò. Secundò respondet Suarez. Ad illud de Epulone respondetur ex sententia multorum, illam vltimam partem de petitione salutis pro fratribus parabolicè tantùm à Christo ibi inductam. Secundò respondet Suarius, etiamsi verum sit Epulonem optasse salutem fratrum, id fecisse ex odio Dei, ne in illos se Deus vindicaret. 32 Verùm ego non video, quomodo possit esse in odium Dei, optare vt peccator doleat de suis peccatis, & conuertatur ad ipsum Deum, eóque in æternum fruatur. *Respondetur Tertiò meliùs.* Potest ergo dici, illum voluisse non tam vt fratres sui Deum non offenderent, quàm in eâ pœna cruciarentur, siue peccarent, siue non. Chrysostomus autem oratoriè ibi loquitur ad explicandam acerbitatem dolorum.

SVBSECTIO TERTIA.

Vasquez & Ægidij sententia de caussa obdurationis dæmonum.

Quæstio, cur dæmones nullum actum bonum faciant. Sententia P. Vasquez.

IAm ergo oportet explicare, quæ sit ea caussa, cur nullum dæmooes faciant actum bonum. In quo puncto prima sententia est Patris Vasquez disp. 241. cap. 4. qui consequentet ad doctrinam generalem, quòd omnis cogitatio congrua ad benè operandum sit gratia specialis Dei indebita naturæ, etiam supposito dono creationis, ait, Deum ob demerita peccati iustè negare dæmonibus omnem cogitationem congruam, ideóque illos non posse vmquam bonum vllum opus etiam naturale efficere.

33 *Reiicitur Vasquez à P. Suarez. Reiicitur Primò à me.*

Eruditè & solidè solutionem hanc Suarez reiicit tom ferè cap. 9. breuissimè nos eam reiicimus. Primò, quia in sententia Societatis, cùm auxilium seu cogitatio in ratione congruæ non constituatur nisi per denominatiooem ab ipso effectu futuro, licet, qui non babet congruam cogitationem; numquam operetur; operari tamen potest non solùm physicè, sed etiam moraliter; ergo, si dæmones non habent maiorem obstinationem, aut impotentiam ad benè operandum, quàm ex defectu eius auxilij simpliciter possunt benè operari, non minùs quàm in hac vita homo iile, qui de facto non facit bonum opus vndequaque perfectum, habet tamen auxilium sufficiens paratum ad illud. *Replica diluitur.* Nec sufficit dicere, dæmonibus reuelatum esse, se non facturos tale opus, viatori verò non: id inquam, non sufficit, quia ea reuelatio etiam posset fieri viatori, nec propterea esset obstinatus in malo, seu impotens ad benè operandum. *Secundò.* Secundò, quia gratis fingitur ea reuelatio. *Tertiò.* Tertiò, cùm ea sit posterior ad totam durationem futuram in inferno, & ad omnia opera, non potest inducere vllam necessitatem, non magis quàm scientia Dei de actione meâ libera cras exercenda. Ratio autem est, quia per eam reuelationem non impediuntur auxilia sufficientia, quæ dent simpliciter posse.

Reiicitur Secundò.

Secundò principaliter reiicitur Vasquez, quia in sententia, quam vt probabiliorem suprà defendi, quòd Angelus seipsum determinet ad hanc cogitationem potiùs quàm illam, non est explicabile, quomodo à Deo specialiter proueniat, quòd occurrat cogitatio congrua, non verò purè sufficiens; vnde ex parte cogitationis non potest explicari singularitas fauoris ex parte Dei. Vide dicta disput. 13. à numer. 14. vbi hanc dilucidè explicui.

34 *Tertiò.*

Tertiò reiicitur, quia falsum principium supponit, de quo in materia de gratia, esse scilicet singularem fauorem distinctum à dono creationis auxilium congruum ad quodlibet opus bonum: nisi enim aliunde contrarium exigatur (vt de inferno dicemus) debitum est naturæ rationali aliquod auxilium congruum, nisi fiat quæstio de nomine circa illas voces *debitum* & *gratia.* de quo fusiùs suo loco.

Quartò.

Quartò, quia vel ante decretum illud speciale negandi omnia auxilia, Deus per scientiam mediam vidit aliquem damnatum, aliquando per totam æternitatem actu correspondentem alicui auxilio, & consequenter benè operantem, vel nullum vidit: si nullum vidit, ergo ea infallibilis in infinitis ferè hominibus & Angelis per infinitas durationes resistentia debuit habere aliquam caussam antecedentem; fuisset enim impossibile, infinitas personas in omnibus possibilibus occasionibus malè vti semper actu sua libertate, si potuissent, & quidem sine difficultate, eâ benè vti; si autem datur aliqua caussa præuia, cùm illa non possit esse voluntas Dei quam Vasquez ponit; quia hæc est posterior ad illam scientiam mediam, debet alia assignari; & illa erit caussa obdurationis, non verò hæc voluntas, quia licet Deus voluisset contrarium (vt sic dicam) non potuisset habere voluntatem naturalem dandi tale naturale auxilium congruum damnato vlli, quia nullum viderat tale auxilium per totam suam scientiam mediam.

35 *Obiectio.*

Si verò dicatur, per scientiam mediam præuideri à Deo multos benè operantes naturaliter in inferno, & consequenter habentes multas cogitationes congruas, Deum verò singulari prouidentia omnes eas congruas cogitationes impedire, & solùm dare eas quas vidit non esse congruas. *Contrà Primò.* Contrà euidenter, quia per hoc non satisfit auctoritati communi: nam Theologi & Patres, dum dicunt, in inferno non esse futura bona opera, non videntur solùm loqui de hac serie rerum, sed ex principiis quasi vniuersalibus, quòd scilicet id sit commune omni inferno; in sententia verò Vasquez æquè per scientiam mediam videntur in inferno bona ac mala opera naturalia.

Secundò.

Secundò posset hæc solutio impugnari, quia inde sequeretur, Deum positiuè esse caussam peccatorum; quia non solùm non dat auxilium congruum, sed videtur disponere positiuè caussas, vt non occurrat tale auxilium seu cogitatio congrua. Quod argumentum fusè prosequuntur aliqui suprà, meo autem iudicio non videtur habere magnam difficultatem, nisi recurrendo ad aliquod ex argumentis propositis: respondebit enim Vasquez, necessarium non esse, vt Deus positiuè sit caussa, sed solùm vt in qualibet occasione ex duabus cogitationibus quæ poterant occurrere, vna congrua, altera purè sufficienti, det hanc, non illam, quod sine dubio in se non est indignum Deo.

36 *Sententia secunda Ægidij.*

Sit ergo secunda sententia circa caussam obdurationis dæmonum, quam tradit Ægidius apud Suarium suprà: ait enim, voluntatem aut habere volitionem naturalem, quæ eo ipso, quia libera non est, nec est mala, nec bona moraliter, physicè autem potest esse bona, aut habere motum gratuitum; hic autem, quia pendet à gratia, quâ dæmon caret, non potest esse bonus; vel denique habere actum electiuum, in quo etiam semper dæmon peccat, quia semper eligit ex amore sui.

Reiicitur Primò.

Hæc doctrina displicet Primò: nam quoad motum naturalem non est ad rem: fortè enim in voluntate non sunt alij motus necessarij, nisi primò primi, quos vix habet dæmon: *Secundò.* quoad secundam verò de motu gratuito, ipse auctor gratuitò finxit nomen illud, vt inde inferret necessitatem gratiæ ad tales actus; debuisset autem ostendere tales motus esse in re gratuitos, id est à gratia pendentes; id enim illi negamus; & cùm eo nomine videatur complecti motus pertinentes ad intentionem, si omnis talis eo sensu esset gratuitus, sequeretur etiam esse gratuitum actum illum, quo quis peccaminosum aliquem finem particularem intenderet. quod est absurdissimum. Porrò esse gratuitum patet, quia est actus liber, & non est electio; ergo gratuitus: non enim aliud quartum volitionis membrum Ægidius agnoscit.

37 *Replica reiicitur Primò.*

Quòd verò addit, electionem semper esse malam, quia procedit ex amore sui, etiam facilè reiicitur: nam & in hoc falsum supponit. cur enim non

non poterit eligere ex amore alterius Angeli sibi similis, aut ex alio fine? Secundò, etiamsi semper eligeret ex amore sui, adhuc posset eligere: cur enim non potest aliquod bonum honestum sibi amare, in quo non peccet? Certè omnis amor in nobis (excepto actu charitatis erga Deum super omnia) incipit ab amore sui; & tamen non propter ea omnes alij actus virtutum sunt mali. Si verò dicatur in dæmone semper esse malus amor sui; iam petitur principium, cur ille scilicet actus, cùm ex obiecto sit bonus, aut saltem non malus, reddatur tamen necessariò malus.

Secundò.

SVBSECTIO QVARTA.

Quî id ipsum ab aliis explicetur.

Tertia sententia quorundam. Sic sentit Marsilius, & alij.

IDeò Tertiò alij dixerunt caussam obdurationis esse, quòd Deus neget damnatis in pœnam peccatorum concursum generalem necessarium ad omnem actum bonum. Ita Marsilius, Palud. & Molina noster 1.p.q.64. art.2. apud Suarium lib.8. cap.9. num. 16. quibus fauet Scotus. Probarique potest: nam per peccatum meretur quis iustissimè talem subtractionem concursus, ergo iustè Deus potest illum concursum negare. Nec sequitur inde futurum miraculum, aut violentiam voluntati. Non miraculum, quia quando datur exigentia, saltem moralis ex parte creaturæ, quæ præponderat exigentiæ physicæ, non est miraculum, si Deus se accommodet tali morali exigentiæ. Non etiam fit violentia, ob eamdem caussam: nam licet fortè, si res physicè consideretur, violentiam aliquam includat; quia tamen creatura totum hoc prometetur; non fit contra id quod ei simpliciter debetur; ergo nec fit illi violentia.

Probatur.

Confirmatur.

38 Hanc solutionem P. Suarez dicit probabilem, etsi aliunde Angelorum obstinatio explicari non posset, non curaret eam absolutè defendere; eam tamen reiicit, quia est indignum bonitati diuinæ negare auxilium en animo, vt non fiat vllum bonum opus: iam enim videtur Deus per se intendere tanquam finem carentiam omnis operis boni; hoc autem sine dubio absurdum apparet ex ipsis terminis. Secundò, quia aliàs multa opera mala fierent Deo non solùm permittente, sed positiuè concurrente: nam permissio tunc tantùm habet locum, quando datur auxilium sufficiens, & negatur efficax: in hac autem sententia etiam sufficiens negatur; ergo non solùm permissiuè, sed positiuè Deus influit in talia peccata; quia positiuo & efficaci decreto antecedente vult ne fiat oppositum bonum opus. Quòd si aliquis ideò responderet, Deum tunc non necessitare ad peccatum; nam sine libertate peccatum nullum est; adhuc tamen potest id vrgeri: nam hoc ipsum habet indecentiam summam, Deum scilicet determinare ad eum actum, qui in se malus est moraliter, v.g. ad odium Dei. Sicut enim Deus non potest mendacium velle, quia in se malum est, etiamsi mendacium ipsum externum peccatum non sit, sed id habeat voluntas sola mentiendi; ita nec poterit velle odium Dei, cùm hoc ex se sit malum obiectiuè, licet non sit peccatum formaliter, quando fit sine libertate.

Reiicitur ea sententia à Patre Suario.

Reiicitur Secundò.

Replica

Impugnatur ex principijs Suarij.

39 Probabiliter valdè in hac impugnatione discurrit Suarez. Nihilominùs posset responderi; sicut Deus potest velle permittere peccatum in pœnam alterius, quia ipsum permittere honestum est; ita eodem modo in pœnam peccatorum præcedentium posse velle non dare auxilium connaturale, quia illud non dare est ex se bonum, & à Deo sine dubio potest amari: & sicut ex voluntate permittendi peccatum non infertur, Deum velle ne fiat opus bonum, sed solùm infertur, ipsum velle punire hominem; ita eodem modo discutti potest de voluntate non dandi concursum generalem, quo respondetur primæ impugnationi.

Infringitur Prima impugnatio Suarij.

Ad secundam respondeo, non sequi vnquam, fieri malum opus Deo concurrente positiuè: nam, si dæmoni v. g. occurrit cogitatio de odio Dei habendo, aut de contrario, tunc eo ipso quòd Deus neget illi concursum ad contrarium, poterit dæmon illud odium elicere, vel cessare ab omni actu, si puta omissio sit possibilis Angelo (vt puto illam esse possibilem;) ergo quòd tunc se determinet ad peccandum, & non ad omittendum purè, culpa erit puta ipsius dæmonis, non Dei necessitantis; quia non determinauit illum ad tale odium.

Secunda impugnatio Suarij impugnatur.

Vnde clarè respondetur ad vltimam replicam, Deum numquam determinare, nec quidem ad materiale peccati, quia semper est liberum Angelo non elicere illud peccatum, saltem per puram omissionem. Quæ solutio clarissima est, & à Deo omnem caussalitatem aut determinationem in rem materialiter malam remouet.

Respondetur ad vltimam replicam.

Dices, hanc solutionem non habere locum, quando ipsa pura omissio est mala; quia tunc vel Deus necessariò ad eam determinabit voluntatem, vel certè poterit fieri opus bonum. Respondeo, omissionem non esse peccatum, nisi quando datur præceptum affirmatiuum faciendi aliquem actum; probabile autem est, in dæmonibus nullum esse tale præceptum; quia, si aliquod esset, maximè illud, ***Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo***, &c. hoc autem vel numquam determinatè obligat, vel damnati ob impossibilitatem moralem ab eo sunt liberi; vel saltèm sunt liberi, quia non habent concursum; & tunc est pura negatio amoris, non omissio; & consequenter nec materialiter mala, sicut omissio actus præcepti in eo qui inuincibiliter ignorat tale præceptum non est mala. Et hæc potest esse responsio ad alia etiam præcepta affirmatiua, si quæ essent: nam illa non obligant, quando non est potentia ad actum positiuum, qualis non supponitur in damnatis. 40

Obiectio.

Respondetur. Probabile, nō habuisse dæmones præceptum positiuum amandi Deum.

Hinc concludo, Molinæ & aliorum sententiam de caussa carentiæ actus boni in damnatis esse valdè probabilem, imò fortè absolutè veram. At quia sect. seq. subsect. 3. ostendemus necessitatos dæmones quodammodò ad actus malos, per quos se reddunt incapaces bonorum, non est necessarium simpliciter ad hanc negationem concursus recurrere; & in hoc acquiesco Patri Suarez; ergo huius dubij solutionem ad eam subsect. 3. remitto.

Ostenditur sentētia Molinæ esse veram; non tamē hic tenenda.

SECTIO SEXTA.

Quid de obstinatione ad operandum malè moraliter.

DIximus, dæmones non posse elicere actus supernaturales bonos, dolores de peccatis, &c. vt probabiliùs item defendimus, eos nec quidem naturalem actum vndique bonum elicere posse, iam quærimus, verùm præter hoc necessitati aut obstinati sint ad semper malè operandum, seu quodammodò determinati in malo moraliter; 41

Quæstio, an dæmones sint necessitati ad malum.

moraliter ; & in primis ſuppoendum eſt, implicationem eſſe in terminis dicere, eos eſſe determinatos omnino ad peccandum. Nam, cùm peccatum vt tale ſit eſſentialiter liberum, repugnat determinatio omnimoda ad illud. Poteſt ſuttè reſpondeti, nó repugnare, vt ſit determinatio ad hoc vel illud peccatum: eo enim ipſo quòd habeant libertatem circa quodcumque in particulari, poterunt abſolutè peccare, etiamſi vagè determinati ſint ad peccandum in hac aut illa materia. Sed contrà manifeſtè, quia (vt alibi docui fusè) ſi duo illa, quæ dicuntur peccata, ſint æqualia, tunc non erit peccatum, vnum præ altero eligere; & cùm vtrumque non poſſit vitari, non poteſt dæmoni imputari ad peccatum, quòd vnum elegerit. Si verò ſint inæqualia, tunc eligendo minus malum, non peccabit; & conſequenter neceſſitatus non erit ad peccandum, quia poteſt eligere minus, in quo non eſt peccatum. Non ergo loquimur de peccato formaliter ſumpto, ſed materialiter, v. g. an ſit determinatus dæmon ad odium Dei, vel proximi ; ſiue vtrumque ſit formaliter peccatum, ſiue vnum tantùm. Aut certè, ſi de peccato formali ſermo ſit, tunc quæritur, an moraliter ſit neceſſitatus: nam moralis neceſſitas, ſi potentia adſit phyſica ad contrarium, non excludit peccatum. exemplo ſint venialia, quæ à nobis omnia vitari non poſſunt moraliter, ſed ſolùm phyſicè ; & tamen in illis omnibus peccamus.

Implicat, eos eſſe omnino determinatos ad peccandum.
Obiectio.
Contrà.
Non eſt hic quæſtio de peccato formaliter ſumpto, ſed materialiter.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm proueniat ab habitu à Deo infuſo.

Aureoli & Holkot ſententia.

CEnſet Aureolus & Holkot apud Suarium cap. 10. dæmones eſſe neceſſitatos ad tales actus ex ſe malos ; id verò prouenire ab habito quodam infuſo à Deo, & neceſſitante voluntatem ad eos actus, dicúntque, eò quòd Angelus vel vno ſolo peccato & in vna ſola materia promeruerit damnationem, non potuiſſe noo eo actu acquirere talem habitum inclinantem ad omnia peccata. In hanc ſententiam vehementer inuehuntur aliqui cum Marſilio in 2. q 5. att. 3. Primò, quia facit Deum auctorem peccati. quod maiorem habet difficultatem, ſi habitus ille neceſſitet etiam phyſicè ad actus tales: nam tunc eſt maior determinatio ex parte Dei. Secundò, quia ille habitus non poteſt neceſſitate quoad exercitium: voluntas enim per ſe ipſam eſt domina ſui actus, & dominium hoc non tollitur per talem habitum ; ergo nec impoſitur neceſſitas quoad indiuiduum, maximè cum ille habitus non tollat indifferentiam iudicij.

Impugnatur ea ſententia. Primò.
Secundò.

41 Nec item neceſſitat quoad ſpeciem, quia libertas illa eſt intrinſeca voluntati ; ergo oon tollitur per ſuperuenientem habitum. Confirmatur hoc ſecundum : neceſſitas quoad ſpeciem eſt neceſſitas quoad multos actus ſpecie diuerſos ; at repugnat habitum vnum ad eos actus neceſſitate : nam cùm illi actus diuerſorum peccatorum non conueniant in aliqua ratione boni, ſub quâ poſſint reſpici ab vno habitu ; ratio autem mali moralis, in qoâ conueniunt ea peccata, noo poſſit eſſe motiuum habitus, quia eſt quid in ſe malum, & habitus reſpicit actus ſub ratione boni ; inde fit, vt non poſſit vnus ad omnes actus inclinare. Nec poteſt dici, id fieri per actus diſtinctos : nam & tunc Deus auctor eſſet omnium malorum quæ à dæmone fiunt : & cùm probatum ſit, nullum habitum determinare ad exercitium ſui actus, nec omnes illi ſimul determinabunt.

Confirmatio.
Replica ſoluitur.

Reiicitur ſecunda hæc impugnatio.

Duæ hæ impugnationes mihi non ſatisfaciunt, & vt à facilioribus incipiamus, ſecunda valdè debilis eſt : nam ex ea ſequeretur, per nullam qualitatem poſſe voluntatem determioari ad exercitium mali aut boni alicuius actus : nam ſic ego dicerem, Voluntas ex ſua natura eſt domina ſui actus, ſed illa natura ſeu dominium non tollitur voluntati per phyſicam prædeterminationem aut per viſionem beatam ; ergo nec dominium, ergo nec libertas, ergo nec neceſſitabitur ad amorem per illam. Debent ergo argumentans & Marſilius dicere, dominium voluntatis in ſuos actus non eſſe ipſi voluntati adæquatè intrinſecum, ſeu eſſentiale, ſed includere præterea carentiam alicuius qualitatis aut cognitionis cogentis ad eum actum, cùm ergo in hoc caſu ſupponatur habitus neceſſitans, eo ipſo ſupponitur non eſſe in voluntate dominium. Et hinc etiam conſtat, quod dicunt de neceſſitate ad ſpecificationem non vrgere: nam etiam illa poteſt tolli per aliquam qualitatem.

43 *Obiectio.*

Dices, Habitus ſolùm eſt ad faciliter poſſe & ad inclinandam voluntatem, ſemper tamen intra terminos libertatis ; ergo non poteſt tollere libertatem. Reſpondeo hic iam fieri quæſtionem de nomine, vtrùm ea qualitas, eo ipſo quòd tollat libertatem, vocanda ſit habitus, an non. De nomine non multùm curo, dum concedatur (vt debet concedi) poſſe libertatem per qualitatem ſuperadditam tolli.

Soluitur.

Quòd in confirmatione dicitur, non poſſe ſcilicet vnum habitum inclinare ad omnia illa obiecta, non vrget ; quia haberet tunc locum altera ſolutio de multis habitibus, per quos ea inclinatio eſſet. Quod verò replicatur, Deum futurum cauſam per illos habitus omnium actuum malorum, iam pertinet ad primam impognationem; de qua ſtatim ; vnde non erit niſi vnum argumentum contra eam ſententiam. Addo, nunc etiam vnico habitu id fieri poſſe. Primò, quia poteſt inueniri aliqua ratio boni in omnibus illis actibus, ſub quâ reſpiciantur ab habitu, ſcilicet quòd ſint in bonum ipſius damnati ; vt etiam hi cum qoibus ago docent, omnia quæ appetit damnatus, appetere ex affectu concupiſcentiæ propriæ; ergo in omnibus inuenit rationem boni proprij, ſub hac ergo ratione poterunt omnes illi actus reſpici ab vno habitu. Secundò dico, vt habitus reſpiciat multos actus, non eſſe neceſſarium vt conueniant in aliquâ ratione particulari, ſicut ſuperiùs oſtendi, poſſe duo obiecta inter ſe diſparata, imò oppoſita, vno eodemque actu cognoſci, aut amari ; & potentia noſtra, voluntas ſcilicet, reſpicit odium & amorem, non ſub aliqua ratione communi, ſed immediatè & per ſe quemlibet ſecundùm ſuam ſpecificam eſſentiam ; idem eſt de actu honeſto & malo moraliter ; ergo eodem modo poterit vnus habitus reſpicere diuerſos actus. Ratio eſt, quia continentia multorum actuum io ſe diſparatorum non infert virtutem infinitam, aut contradictionem aliquam, ratione cuius ooo poſſint in vnica indiuiſibili entitate coniungi ; atqui poſſunt eſſe multi habitus diſparati qui inclinant ad eos actus; ergo & vnus æquiualens omnibus ad omnes inclinans.

Confirmationi reſpondetur.
Replica occurritur.
44 *Poteſt etiam dici quòd vnus habitus inclinet ad omnia illa obiecta. Probatur Primò.*
Secundò.
Ratio.

45 *Prima ratio aduerſariorum, quòd ſcilicet ſequeretur, Deum eſſe cauſam omnium actuum malorum, retorquetur.*

Iam ad primam rationem, quæ videtur eſſe ſolidior, quòd ſcilicet ſequeretur Deum eſſe cauſam omnium actuum malorum, Dico Primò, poſſe eam totam quantam in arguentem retorqueri : cùm enim ipſe dicat, neceſſitatem operandi malè moraliter oriri ex pœna & attentione dæmonum ad pœnas, ex eo item quod non ſperent

ſperent veniam, quòd illæ pœnæ infligantur à Deo, &c. cùmque Deus ſit omnium harum rerum cauſſa: nam & ipſe eos cogit, vt ſemper ſuam agnoſcant pœnam, ipſe eos punit, ipſe negat eis ſpem veniæ; certè cauſſando hæc omnia erit Deus cauſſa actus mali ex illis ſecuti, non minùs quàm eſſet, ſi ex ſolo vno habitu ſequerentur ea peccata. Quòd enim res, vnde peccatum ſequitur, ſint vna, vel duæ, vel centum, ſi omnium illarum Deus eſt cauſſa, per accidens ſe habet ad punctum præſens: & eodem modo erit Deus cauſſa peccati, ac eſſet, ſi vnicam rem cauſſaret, è quâ idem peccatum ſequeretur; ergo non poteſt ſubterfugi, quin refundenda ſit in Deum mediatè ſaltem ea cauſſalitas. Poteſtque id vrgeri ratione à priori, quia quidquid præcedit actum liberum dæmonis, ſiue hoc ſit, ſiue illud, eſt à Deo determinante dæmonem: libertatis enim propriæ dæmonis vſus, cùm ſit poſt hoc determinatiuum, non eſt cauſſa illius; ergo ſemper mediatè in Deum, ſiue vt negantem auxilium, ſiue vt punientem quocumque alio modo, vnde ſequitur illud peccatum, debet refundi ea neceſſitas vel phyſica vel moralis faciendi actum malum. Vides ergo difficultatem neceſſariò omnibus eſſe communem.

Vrgetur id ratione à priori.

46 Abſolutè ei reſponderet quis, non videri indignum Deo, poſſe diuinitus infundere habitum vitioſum. quod vt probabilius alibi cum P. Vaſquez defendi; vnde in præſenti facilè dicitur, ad puniendos dæmones Deum id facere. Neque inde ſequitur, tribui Deo peccatum: nam ſi ille actus malus non ſequitur eum omnimoda neceſſitate, ſed adhuc ſaltem phyſicam libertatem habet dæmon ad omnes eos actus fugiendos; tunc ipſi tribuetur peccatum, non Deo. Si verò neceſſariò ſequatur actus ille malus, quia tamen tunc non eſt peccatum formaliter, non videtur repugnare, vt mediatè & remotè Deo tribuatur, quia non ipſe Deus, ſed homo ſuo peccato Deum quaſi obligans ad infuſionem eius habitus, dicendus eſt cauſſa per ſe, ad eum modum quo de actuali ipſo peccato diſcurrimus, dum diſputamus, cur Deus nõ ſit illius cauſſa, licet phyſicè per eamdem actionem creaturæ concurrat: dicimus enim, eum concurrere determinatum ab ipſa creatura, ideóque non eſſe cauſſam per ſe; hoc ipſum applicari poteſt ad eam productionem habitus. Et vrgeri poteſt, quia non videtur indignum Deo, vt in amente, vbi nullum eſt peccatum formale, poſſit excitare ſe ſolo ſpecies, quando videt inde illum voliturum mentiri, aut iurare falsò; eſt autem planè in eâ excitatione ſpecierum eadem difficultas, quæ in hoc habitu. Secundò, Deus de facto ſe ſolo, iuxta probabiliorem ſententiam, conſeruat habitus vitioſos, nec inde vlla refunditur indecentia: nam id facit quaſi obligatus ex prima eiuſdem habitus à creatura productione. Ergo cùm in noſtro caſu infundat eum habitum, obligatus à peccato, ex iuſtitia promerente vt ſic homo puniatur, non debet tribui Deo; nec quidem ea materialis malitia.

Reſpondetur rationi in contrarium.

Reſpondetur Secundò.

47 Tertium exemplum pro eâ ſolutione deſumitur ex noſtra ſententia de peccato habituali: dixi enim, Deum nolentem condonare peccatum, quodam modo indirectè conſeruare peccatum: nam vna pars eius peccati habitualis vt permanentis, eſt carentia condonationis extrinſecæ. quam carentiam ſine dubio Deus vult, nolendo condonare; non tamen ideò Deo tribuitur illa peccati conſeruatio: nam Deus habet ius ex peccato præterito, & ex carentia ſufficientis ſatisfactionis; habet, inquam, ius ad non condonandum illud. Quòd ſi per accidens, dum eo iure vtitur, ſequitur peccati conſeruatio, ea non Deo, ſed homini incipienti & danti ius, tribuenda eſt. Pari ratione dico in præſenti, homini danti Deo ius vt ſe per talem habitum puniat, tribuendam eſſe infuſionem illius habitus, licet à ſolo Deo procedat phyſicè; ſicut carentia condonationis in peccato habituali à ſolo Deo phyſicè prouenit.

Tertiò.

Hinc conſtat, ſolutionem hanc eſſe valdè probabilem, & ſufficientem pro tota difficultate; nihilominùs tamen eam non defendo ſimpliciter. Primò, quia, licet non ſit ea infuſio habitus indigna Deo, negari non poteſt aliquam habere difficultatem; & cùm aliunde ſuppetat modus explicandi eam obſtinationem, non eſt cur ad hanc recurramus. Quomodo autem in alio modo dicendi non habeat vim argumentum ſuprà factum, quòd ſcilicet Deus ſemper mediatè videatur inclinaturus ad malum, oſtendetur infrà num.53. & 62.

Solutio data licet ſit probabilis, reiicitur tamen Primò.

Secundò.

SVBSECTIO SECVNDA.

An ea obſtinatio ex odio Dei damnatis infuſo vel peccato præcedenti proueniat.

48 Secundus modus eam obſtinationem explicandi eſt, vt Deus infundat in voluntatem damnati odium ipſius Dei, è quo illi determinantur ſemper ad malos actus eliciendos: quicumque enim actu odio habet Deum, quidquid vult & eligit, ſemper eligit ex malo eo fine, & conſequenter ſemper peccat. Ita Gabriel in 2. diſt.7. q.1. art.1. & Okam q.19. & quodlib.1. q.14. Fundamentum huius opinionis eſſe poteſt: nam quidquid non eſt peccatum, poteſt à Deo fieri; ſed illud odium, quia neceſſarium, non eſt peccatum; ergo poteſt à Deo infundi. Eſt item ille actus conſentaneus tali ſtatui: ſicut enim Beati neceſſariò Deum amant, ita è contrario videntur damnati eumdem odio neceſſariò proſecuturi.

Secunda ſententia explicans obſtinationem, Gabrielis, Okami, &c.

Probatur Primò.

Secundò.

49 Multus eſt nobilis quidam Doctor, vt hanc ſolutionem reiiciat. Primò, quia non poteſt intelligi voluntas amans aut intelligens per actum à ſe non productum; ergo non poteſt ille à ſolo Deo infundi. Hæc tamen ratio ſupponit falſum fundamentum in meis principiis: oſtendi enim fusè, poſſe eſſe voluntatem quæ amet, & intellectum qui intelligat, per qualitatem non ſolùm à Deo ſolo de facto productam, ſed quæ nec produci petat; & ni fallor, ipſe arguens alibi docet contra P. Vaſquez, intellectionem poſitam diuinitus in anima ſine productione redditutam animam intelligentem. Secundò, quia poſſem reſpondere auctores eius ſententiæ, Deum non ſe ſolo, ſed voluntate ſimul concurrente, eum actum efficere; ita tamen vt voluntas cogatur ad illum. Quam ſolutionem ipſe ibi inſinuat, benèque oſtendit contra aliquos, non eſſe repugnantiam in eo quòd Deus determinet voluntatem ad aliquem actum, dummodò non ſit malus.

Reiicitur Primò à quodã auctore.

Ratio ea non vrget.

Secundò ea ratio refellitur.

Ideò argumentatur Secundò: Deus non poteſt eſſe cauſſa peccati (vt ſupponitur aliunde) ſed odium illud eſt intrinſecè peccatum; ergo Deus non poteſt eſſe cauſſa illud infundens, aut directè voluntatem ad illud cogens. Nec ſufficit dicere, illud odium tunc ex defectu libertatis non eſſe peccatum: nam in actu intrinſecè malo conſideranda eſt malitiæ deformitas, quam habet intrinſecè ex oppoſitione ad regulam rationis, quæque eſt diſtincta à libertate actuali. Hæc enim illi

Arguit Secundò idem auctor.

Replicam impugnat.

conuenit per denominationem extrinsecam, ex eo quòd oriatur à potentia libera: licet ergo ille actus, quia non prodit liberè à potentia, non sit formale peccatum; semper tamen retinet eam malitiam & deformitatem, quæ non solùm physicè est mala, vt aliqui dicunt, sed multò magis moraliter.

50 *Confirmatur argumentum contra replicam.* Confirmo ego hoc argumentum: nam alioquin liceret hæreticis nostri temporis dicere, Deum cogere voluntatem nostram ad omnia peccata, idque ideò non repugnare, quia illi actus necessariò facti non sunt actualia peccata, quod est valdè absurdum. *Confirmatur Secundò.* Confirmatur Secundò, licet actus odij Dei in amente non sit formaliter peccatum; at si ego illud odium etiam necessarium amarem liberè, vellémque illud ab amente fieri, sine dubio peccarem: sicut peccat qui amat adulterium; licet actus ipse adulterij in se non sit liber, & peccatum, nisi per denominationem ab actu voluntaris libero, à quo procedit; ergo Deus liberè volens actum illum odij, licet non peccet per ipsum odium, &, vt sic dicam, formaliter; peccabit tamen per illud, tamquam per obiectum in se malum intrinsecè ac liberè amatum. Vel si præcisè illud solum dicatur peccatum, quod est contra leges superioris, ideóque etiam tunc illa volitio Dei non vocetur peccatum, erit saltem (ne faciamus quæstionem de nomine) mala moraliter; sicut si *Replica refellitur.* Deus mentiretur. Nec item sufficit dicere, Deum illud odium velle, non ex odio sui, sed ob honestum finem; non, inquam, sufficit: res enim intrinsecè in se mala non potest reddi bona ex fine; quia non sunt facienda mala vt veniant bona. Ideò Deus non potest velle vnum peccatum vt puniat aliud: peccatum enim in se est malum, licet possit permissionem velle, quia permissio est in se bona. Placet mihi hoc argumentum: quod ampliùs paulò pòst ego vrgebo.

51 *Reiicitur Tertiò ea sententia ab eodẽ auctore. Responsio.* Tertiò reiicit eam sententiam, quia, dato eo odio, adhuc non sit satis difficultati: nam odium Dei non videtur impedire, ne dæmon alteri dæmoni, aut sibi, velit aliquod bonum honestum. Quòd si dicatur tale esse illud odium, vt ex vi illius velit quæcumque potest in contemptum Dei facere, & omnia omittere quæ censet illi grata, quo posito, sine dubio nec sibi nec alteri quidquam honestè amabit, ne Deo placeat; sed semper *Reiicitur.* apponet finem malum, vt sic Deo displiceat. Si, inquam, hoc dicatur, tunc sequitur, diabolum nullo modo peccare, quia nec in odio peccat, cùm illud infundatur ei sine libertate; non in aliis actibus ex se malis; nam, stante eo odio, sequuntur necessariò omnes illi, quotquot ei occurrunt mali & possibiles, ergo. Consequens autem est absurdum contra Scripturam: nam Ioan. Epist. 1. cap. 3. ait, *Ab initio diabolus peccat*; & Christus Dominus Ioan. 8. *Ille homicida erat ab initio*, &c. Nec sufficit dicere, diabolo esse liberum hunc aut illum actum in particulari elicere: nam hæc libertas, nisi sit vel ad omittendum omnes, in quâ omissione non erit peccatum; vel saltem ad inæquales, vbi etiam non erit peccatum, casu quo minùs malus actus eligatur, non potest esse sufficiens ad peccandum, vt nos paolò antè insinuauimus, & in materia de actibus humanis & de peccatis fusiùs dicemus. Adde, vt paulò antè dixi, odium illud videri ad omnes actus malos occurrentes & compossibiles cogere.

52 *Impugnatio hæc Tertia approbatur. Obiectio.* Acquiesco impugnationi huic, quæ est Patris Suarij: est tamen in eâ adhuc difficultas ex dictis à nobis circa præcedentem sententiam. Nam si repugnat Deo, immediatè velle producere odium sui, licet non sit peccatum formaliter; etiam repugnabit producere seu infundere habitum, è quo sequitur necessariò tale odium: idem enim omnino videtur, determinare per se ad odium, immediatè eum producendo, ac cogere mediante habitu, aut qualitate alia ad illud idem odium; ergo vel vtrumque repugnat, vel neutrum.

Respondetur. Respondeo tamen, disparitatem esse magnam: nam licet quoad punctum quasi caussalitatis physicæ videatur eadem esse ratio; non tamen in ordine ad moralem æstimationem & rationem deformitatis est idem vllo modo, quod exemplis primùm ostendo, dein ratione. *Ostenditur id in exemplis; & confirmatur Primò.* Nam licet videat quis secuturam pollutionem de nocte ex aliquo cibo, idque certò sciat, potest comedere talem cibum, iuxta probabiliorem sententiam; non tamen proptereà potest ipsam pollutionem immediatè in se excitare, aut delectari de ea. *Secundò.* Præterea, qui videt conuertiendo turrim vt hostes opprimat, oppressurum se ibi simul aliquem amicum aut innocentem captiuum; potest tamen licitè eum hoc modo occidere deiiciendo turrim, immediatè autem ipsum occidere non potest. *Tertiò.* Tertiò, iudex sciens interrogatum reum de aliquo crimine, falsum dicturum, potest dare caussam eum vrgendo, vt dicat quid fecerit; noo tamen potest optare immediatè vt ille mentiatur. *Quartò.* Quartò, reus damnatus ad mortem potest ipse sumere potionem à iudice assignatam, vt moriatur, non potest autem immediatè se ipsum occidere; cùm tamen reuerà eodem modo videatur esse caussa mortis suæ in vno ac in altero casu. Hæc & similia quæ adduci possent exempla ostendunt, posse licitè & sine vlla morali indecentia sæpè applicari caussam, in quâ videtur immediatè contentus aliquis effectus, licet ipsum effectum immediatè in se non liceat caussare.

53 *Ratio à priori.* Ratio verò à priori esse potest, quia quando effectus solùm sequitur ex caussa quæ intenditur, non est necessarium vt intendatur ipse effectus, sed aliud bonum repertum in caussa: quòd autem sequatur ex illa talis effectus; potest esse præter intentionem agentis & ponentis caussam; & consequenter licitum illi est talem caussam dare: hoc autem non potest intelligi, si ipse effectus in se immediatè ametur, seu producatur. Ergo, cùm in habitu inclinante ad actus malos possit Deus inuenire alias rationes, cur eum produeat, etiamsi non intendat ipsum actum inde secuturum; poterit sine vlla morali indecentia eum producere, licet non possit producere actum. Quæ doctrina maiorem habet locum in caussa quam nos assignabimus pro obstinatione dæmonum. Et inde apparebit, quòd paulò antè dixi circa eum habitum, maiorem scilicet esse indecentiam in eius habitus productione, quàm in sententia nostra, de quâ statim. *Disparitas assignatur.* Ratio verò disparitatis est, quia ille habitus non videtur habere aliam vtilitatem, nisi in ordine ad actus malos; vnde vix potest nisi propter illos amari. At caussæ aliæ quas nos ponemus, dolor v.g. tristitia, &c. à Deo præcisè intenduntur, vt homo puniatur: habent enim rationem pœnæ physicæ independenter à peccatis inde secuturis. quòd ergo ea peccata sequantur, est præter intentionem Dei.

54 *Tertia sententia, vnde oriatur obstinatio. Reiicitur Primò.* Tertia ergo sententia docet, eam obstinationem oriri ex præcedenti primo peccato dæmonis: semper enim (inquiunt hi auctores) dæmon operatur in virtute illius primi peccati, quia immobiliter illi adhæret. Hæc tamen sententia supponit immobilitatem voluntatis angelicæ, quam supr.

supra reiecimus; & eà data non respondet sufficienter: nam primum peccatum non habet physicam cum aliis connexionem. quòd enim superbierit, non probat, eum non posse sibi alia bona honesta amare, vel erga alium beneuolentiam aliquódve aliud opus bonum exercere; ergo ex vi illius peccati non solùm non erit obstinatus ad semper malè operandum, sed nec ad carendum bonis operationibus, nisi summùm in eâ materia, in quâ primùm peccauit.

Reiicitur Secundò.

Secundò reiicitur, quia in animabus damnatis est eadem obstinatio; & tamen non potest in inflexibilitatem voluntatis id reduci. Nec sufficit responsio Caietani apud Suarez cap.11. aientia animas separatas eo fieri inflexibilis voluntatis, quòd careant corpore: id enim planè sine vllo vel apparenti fundamento docetur, ad persistendum in præconcepta opinione. Quid enim, quæso, facit corpus in ordine ad mutationem voluntatis spiritualia, maximè quando mutatio fit in nobis sine vlla noua difficultate corporali occurrente?

Replica refellitur.

55 *Confirmatur argumentum.*

Adde, fortè hominem damnatum ante mortem doluisse de peccato, licet non habuerit contritionem aut attritionem in sacramento; tunc autem potiùs debuisset anima esse obfirmata in eo dolore de peccatis quàm in malo. Respondet tacitè huic obiectioni Caietanus, animam in puncto separationis habere malam electionem, in quâ posteà est obstinata. Sed ecce iterùm noua diuinatio sine fundamento: vnde enim ipsi de tali actu reuelatum est? Secundò, vel illa electio est libera meritoria aut demeritoria: & hoc est apertè falsum, & contra communem Catholicorum sensum: non est enim tempus merendi nisi in corpore; & posset contingere, quòd per illam electionem bonam tunc homo saluaretur, etiamsi mortuus fuisset in peccato. quod est hæreticum. Vel non est libera & meritoria, sed necessariò secuta tam in damnatis quàm in aliis; in his quidem ex se bona, in illis verò mala. tunc autem sic argumentor: Ergo anima habuit vnde cogeretur ad talem malum actum; id autem inquirimus quid sit, nec habet ibi locum inflexibilitas: nam hæc est post electionem, non antecedens, aut necessitans ad illam.

Replica Caietani.
Impugnatur Primò.
Secundò.

Reiicitur Tertiò ea sententia.

Denique ex paulò antè dictis reiicitur, quia non dat caussam vniuersalem pro aliis etiam peccatis, quæ non sunt connexa cum eâ mala electione.

SVBSECTIO TERTIA.

Expeditur difficultas.

56 *Quarta sententia.*

QVartus ergo & vltimus modus dicendi est, dæmones physicè quidem posse non operari malè, imò & facere aliquod opus bonum morale naturale; at ita esse impossibilitatos moraliter, vt difficillimum illis sit tale opus bonum efficere, imò & cessare ab actibus malis, caussam autem huius moralis impotentiæ constari ex multis capitibus.

Probatur Primò.

Primò enim ex parte Dei non dantur illis vllæ extraordinariæ ac fortiores vocationes & excitationes ad benè operandum, sed solùm communes & infimæ. Secundò, vehementia dolorum, quos patiuntur, ita eos turbat, vt ad bonum morale vix possint attendere. quod pulchrè expressit S. Gregorius lib.9. Moral.cap.30. *Nam damnatus quisque*, inquit, *dum foris flamma succenditur, intus cæcitatis igne deuoratur, atque in dolore positus interiùs exteriúsque confunditur.* Et experientia id ipsum in nobis ostendit: quando enim quis vehementi aliquo dolore affligitur, penitus videtur esse impotens ad operandum moraliter benè, nisi singulari Dei gratia præueniatur: totum enim se occupat in auertendo à se malo illo. Cùm ergo in damnatis propè infinitè maior sit ille dolor tam in se quàm ratione defectus omnia consolationis, maximè ob æternitatis considerationem, & à Deo non præueniantur singulari aliqua cogitatione aut auxilio; sine dubio erunt incapaces moraliter ad vllum opus bonum faciendum.

Segundò.

Confirmatur experientia.

Præterea, sicut naturaliter homo dolore exacerbatus irascitur & indignatur contra personam illud malum infligentem, ita sine dubio damnati in odium summum Dei exardescunt: proprius enim effectus doloris est, fugere quantum possunt illum, si efficaciter non possunt; quia non est in eorum potestate saltem conditionaliter, & omnibus modis quibus possunt; vnde optant, ne Deus esset, vt sic non punirentur. ecce odium Dei. Est item doloris effectus proprius, velle se de infligente vindicare. quod naturaliter experimur: nam licet sine culpa sua momorderit me canis (qui sine dubio non est capax culpæ;) naturaliter tamen inde consurgit in me bilis, non solùm ad fugandum ne ampliùs me mordeat, sed & ad me de illo vindicandum quà possum; & è contrario idem effectus vindictæ consurgit in cane, si à me baculo pulsatus sit. Cùm ergo damnati sciant pœnam illam sibi à Deo infligi, vehementer in ipsius odium, vt dixi, consurgunt; vt verò de eo quà possunt se vindicent, efficiunt actus malos quotquot occurrunt: sciunt enim eos Deo ingratos esse. Vnde probabilius est, eos semper grauiter peccare, in eum finem malum vindictæ omnia ordinando quæ amant, etiamsi sint in se alioqui leuia: Insurgit etiam in illis similis affectus ei, in quem prorupit Sanctus Iob miseriis oppressus: *Pereat dies in quâ natus sum.* longè autem aliter dæmones maledicunt diei suæ & Deo, quòd eos creauerit, sciens damnandos. Similes affectus agnoscimus in nobis cum proportione, quando grauiter affligimur; habent autem in damnatis incomparabiliter maiorem locum, vt dixi.

57 *Confirmatur Secundò.*
Damnati insurgunt in Deum punientem se.

Confirmatur Tertiò.

58 *Malos actus in damnatis prouocat etiã cogitatio de amissa beatitudine.*

Est item aliud caput haud parum similes actus prouocans, cogitatio scilicet perpetua de beatitudine amissa, & de aliis qui eâ fruuntur: inde enim ingens inuidia consurgit, &, si possent omnes beatos spoliarent beatitudine, & ad sua tormenta traherent. Inter ipsos verò damnatos, quia semper aliqui alij sunt, qui quodammodò vel exemplo; vel suasione, vel alio modo saltem indirectè fuere caussa vel damnationis vel multorum peccatorum, ob quæ grauiùs torquentur, ingenti in illos odio exardescunt, ac mille in eos maledictiones congerunt. Id quod maiori adhuc cum indignatione faciunt, si illi, qui sibi fuere peccati occasio, acta postea pœnitentia saluati sint: ibi enim & odium, & inuidia, & affectus vindictæ simul suas exerunt vires, & damnatorum viscera corrodunt. Certè clarè apparet, hæc omnia, seclusa speciali manutenentia Dei, quæ nulla est in inferno, esse sufficientissima ad inducendam tantam in eis affectibus perturbationem & necessitatem, vt valdè probabiliter dici posset, nec quidem physicè ens posse se à talibus actibus cohibere.

Hanc rationem fusè P. Suarez suprà ex Soto & aliis persequitur; tota autem eius substantia ad dicta reducitur; iam verò oportet aliqua soluere,

soluere, quæ in cootrarium obiiciuntur.

59 *Obiectio Prima.*

Primum fit, quia non videtur necessarium vt dæmones semper percipiant eas pœnas: nam, cùm diximus suprà, in potestate ipsorum esse se determinare ad cogitandum de hoc vel illo obiecto, poterunt dicere, Nolo iam cognoscere has pœnas, & consequenter tunc non debebunt, vel quia dolor est ipsemet actus cognitionis qualitatis contrariæ, de quo infrà; vel quia est actus appetitus supponens ipsam cognitionem qualitatis doloriferæ: vnde obiter reiicio illos, qui dicunt ob vehementiam doloris Angelos non posse non aduertere ad pœnas; reiiciuntur, inquam, quia dolor oritur ex aduertentia, non è contrario.

Solutio quorumdam reiicitur.

Sententia Scoti.

Scotus in 2. dist. 7. quæst. vnica, §. *Restat nunc*, opinatur, omnino posse dæmonem suspendere omnes actus suæ voluntatis circa pœnas, ita vt nullum habeat dolorem. Quæ sententia communiter reiicitur; reputatur verò durior quàm sententia Origenis, aientis futurum tandem pœnarum finem; à Gregorio Ariminensi apud Suarez cap. 11. num. 12. eò quòd Origenes solùm docuit ex liberalitate Dei futurum tandem pœnarum finem. At Scotus ponere videtur in manu & potestate dæmonis, quando velit, suspendere pœnas; nam, cessante ea displicentia, cessat & dolor seu pœna. Ego tamen arbitror non benè in hoc puncto discurrisse Gregorium; nam res illa quæ cruciat (vt abstrahamus à quæstione de nomine circa eam vocem *dolor*) non est ipse actus voluntatis, nec displicentia ex ipsa pœna, sed cognitio intellectualis illius qualitatis contrariæ: sicut in homine dolor propriè, seu id quod cruciat hominem, non est actus appetitus, sed perceptio per sensum summi caloris. Subsequitur autem displicentia appetitus: non enim, quia homini displicet, ideo affligitur; sed propterea displicet homini sensatio illa, quia per eam torquetur: sicut quod formaliter recreat hominem, non est actus voluntatis, quo homini placet cibus, sed dulcedo illius percepta per sensum, illique conformis; ergo, licet dicat Scotus, posse dæmonem non habere displicentiam in pœnis, non propterea ait, eum posse se liberare à cruciatu, qui vulgariter solet dici dolor; licet accipiendo deriuationem à Latina voce *doleo*, videatur solùm significare actum voluntatis; adhuc tamen quando Latinè dicimus, Manus dolet mihi, non volumus denotare meam displicentiam de eo dolore, sed sensationem qualitatis mihi contrariæ; non est ergo tam dura ea sententia Scoti.

Reiicitur.

Explicatur sensus Scoti.

Gregorij impugnatio refellitur.

60

Probabilius est, quòd vehemētia sensationis etiā physicè necessitet voluntatem angelicam ad displicentiam.

Addo tamen, licet censuram nullam mereatur ea sententia Scoti, longè probabilius esse, vehementiam eius sensationis etiam physicè necessitare voluntatem angelicam ad displicentiam, quâ vellent carere illa qualitate & sensatione: vix enim homo habet libertatem, vt possit etiam in minimo dolore displicentiam naturalem frænare; quid in tanta intensione? Vel certè, si non coguntur ab ipsa pœna, Deus specialiter eos necessitat ad tales actus, vt completum sit tormentum eorum, & pro dignitate puniantur. Hæc circa displicentiam.

61 *Quæstio, cur teneantur dæmones semper percipere eam qualitatem doloriferam. Respondetur.*

Iam verò oportet ostendere, cur teneantur dæmones semper percipere eam qualitatem doloriferam, & carentiam visionis quæ dicitur pœna damni, quod petit obiectio num. 59. posita. Respondeo, id non posse reduci in vehementiam earum qualitatum, aut pœnarum intensionem: vt enim diximus suprà, agentes de determinatione ad cognoscendum, etiamsi Angeli intensissimas habeant species de obiecto quocumque; non tamen tenentur de illo semper actu cogitare: non enim in hoc Angelus est similis nostris potentiis cognoscitiuis, quæ rapiuntur necessariò ab obiecto sibi vehementer proposito. Vnde respondeo absolutè, reducendam eam necessitatem in singularem Dei prouidentiam: nam eo ipso quòd voluit eos perpetuò punire, debuit etiam velle, eos non cohibere cognitionem, in quâ formalissimè consistit ea pœna, alioquin non torquerentur, nisi quando vellent, quod planè est ridiculum; neque video quæ in hoc difficultas esse possit.

62 *Obiectio Secunda. Respondetur.*

Dices secundò, Si ex his actibus insurgunt in dæmonibus posteà alij peccaminosi, quos suprà enumerauimus, ergo determinabit Deus ad peccata; & consequenter erit caussa peccati. Respondeo ex dictis suprà, Deum eiusmodi tormenta & pœnas non immittere, nisi præcisè ad puniendum & torquendum physicè dæmonem. Quòd autem inde actus mali sequantur, dixi suprà esse præter intentionem Dei, nec ipsi imputari, sed homini, vel dæmoni, qui Deum ad eas pœnas doloresque infligendos obligauit. Pro quâ re nonnulla suprà attuli exempla; addidique in hoc differre nostram hanc doctrinam ab altera sententia primo loco posita, quòd ibi infundatur à Deo nouus habitus, qui cùm per se non sit tormentum aut pœna, nisi quatenus determinat ad actus malos, non videtur posse à Deo ob alium finem infundi, nisi vt sequantur illi actus; & consequenter videtur arguere talium actuum in se intentionem, quæ sanè indigna est Deo. At in nostra sententia dolor ille & pœna habent totam suam bonitatem independenter ab ordine ad actus peccaminosos, quorum sunt occasio, quia ratio punitionis & torturæ respondentis grauitati culpæ, est quid honestissimè amabile & Deo & aliis iudicibus inferioribus; hoc autem habet ille dolor, esto sequantur vlli mali actus, qui à Deo non amantur, sed permittuntur. Satis autem magnam ostēdit Deus misericordiam, quòd propter eiusmodi etiā actus malos, si liberi sint, nō augeat pœnas; considerauit autē fortè cum exigua valdè libertate illos fieri, ideóque eos iudicauit dignos cum quibus dissimularetur, solíque illi punirentur, qui in hac vita seu in via commissi sunt.

Differentia inter nostram sentētiam & eorū de quibus primo loco actum.

DISPVTATIO VIGESIMASEXTA.

De pœna ignis.

Difficultas de pœna ignis maximè locum habet.

1 Tsi multa quæ in præcedentibus dicta sunt videantur etiam esse communia non solùm dæmonibus, de quibus hîc agimus maximè, sed omnibus damnatis; difficultas tamen de pœna ignis maximè locum habet in dæmonibus. Dico *in dæmonibus*, quia nec quidem in animabus separatis censeo eamdem esse rationem dubitandi, vt dicam infrà; est ergo tota difficultas in explicando modo, quo puri spiritus torqueri possint ab igne materiali.

SECTIO

SECTIO PRIMA.

Quædam certa præmittuntur.

Assertio. Dæmones & alij damnati igne materiali torquebuntur.

CArholica doctrina supponit vt omnino certum, dæmones & reliquos damnatos igne materiali torquendos. Ita Scholastici omnes, vno excepto Cathatino. Est item constantissima Patrum sententia, quos refert Suarez cap. 12. à n. 15. Suadetur autem innumeris Scripturæ locis, vbi semper ignis assignatur tamquam pœna damnatorum Matth. 3. 5 13. 16. & 25. *Discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius.* & Marci 9. Lucæ 16. in Apocalypsi passim, & in aliis Scripturæ locis. Nun licet autem tam constantem assertionem impropriè & allegoricè interpretari; ergo debemus verum ignem concedere, quò dæmones torquentur.

Probatur ex Scriptura.

2 *Obiectio ex locis Scripturæ.*

Obiici tamen potest, quia Scriptura in talibus locis sæpè vtitur verbis metaphoricis: nam eo cap. 16. animam diuitis Epulonis inducit cum lingua, oculis, &c. & Lazarum cum digitis, & Abrahamum recipientem in sinu Lazarum quæ omnia allegorica sunt. Item Iob 24. dicitur: *Ad nimium calorem transeat ab aquis niuium, & vsque ad inferos peccatum illius.* non sunt autem propriæ niues in inferno, ergo neque ignis verus. Item sæpè fit mentio vermis rodentis; non est autem possibilis vermis verus qui rodat dæmones, ergo non est intelligendus etiam verus ignis.

Obiectio Secunda ex auctoritate Patrum.

Secundò obiiciuntur multi Patres, qui vel ignem illum dicunt alterius rationis à nostro, vt Origenes lib. 2. Periarch. cap. 10. vel iudicarunt illum esse allegoricum, vt expresè Augustinus lib. 21. de Ciuitate Dei c. 10. vbi ait talem esse ignem, quo cruciatur diues; qualis sunt lingua, digitus, &c. Ambros. lib. 7. in Lucam cap. 14. §. 5. ita concludit: *Ergo neque corporalium stridor aliquis dentium, neque ignis aliquis perpetuus flammarum corporalium, neque vermis est corporalis.*

Obiectio Tertia ex ratione.

Tertiò obiici potest à ratione: Spiritus non sunt capaces recipiendi aliquod malum ab igne, ergo ab illo non torquentur.

3 *Obiectio Quarta.*

Quartò, pœna ignis statuitur, vt contraposita visioni beatæ, quæ est summum bonum; sed dolor ab igne materiali non est summum malum oppositum beatitudini; ergo non debet intelligi ea pœna de materiali igne.

Respondetur ad Primam.

Respondeo ad primam obiectionem, Scripturam vna aut altera vice vti exemplo vermium, strídoris, &c vbi facilè potest allegoricè explicari; at ignem semper quasi primo loco & constanter ponere, ideò clarè denotare, se non allegoricè illum vsurpare.

Respondetur ad locū Iobi.

In particulari autem ad ea loca respondeo, illum quidem Iobi explicari non de iam damnatis, sed de peccatoribus in hac vita. quod clarè ostendunt ipsa verba: nam post transitum ab aquis ad nimium calorem, eis imprecatur, vt vsque ad inferos pertingat peccatum illorum.

Explicatur locus de Lazaro.

Ad illod Lazari responderur, vel colloquium illud esse parabolicum, vel induci diuitem ac si actu haberet corpus.

Quod denique de verme dicitur non vrget: nam & hic vna aut altera vice inducitur, & à Patribus de remorso conscientiæ explicatur; vnde ex eo non fit bonum argumentum ad ignem.

Respondetur locutioni Patrum.

Ad Patres respondeo, Origenem fortè in eo fuisse errore. Augustinus autem alibi expresè docet esse verum ignem, licet ignoremus modum quo crucies; vnde eo loco fortè cruciatum ipsum dixit esse spiritualem, non ignem à quo prouenit. Ambrosium fatetur Suarius in eâ fuisse sententia, quia adhuc non erat ita in Ecclesia declarata ea veritas. quod valdè probabile censeo: vix enim verba illius patiuntur explicationem.

Respondetur Primæ rationi.

Ad primam rationem respondebitur infrà, declarato modo, quo torquentur dæmones & animæ ab igne.

Respondetur Secundæ rationi.

Ad vltimam rationem respondeo, pœnam ignis non opponi directè beatitudini: huic enim carentia seu pœna damni, quæ maior est quàm pœna sensus, respondet. Addo, de pœna ignis constare nobis, de eis autem contrapositionibus non ita; ideò ob eas non est allegoricè ea pœna explicanda.

4 *Quæstio, an ignis ille sit idem specie cum nostro, soluitur.*

Ex dictis in his obiectionibus oriuntur aliquæ quæstiunculæ haud difficiles. Prima est, an ignis ille sit eiusdem rationis cum nostro. Respondeo, dubium, an sit eiusdem atomæ speciei; certum, esse verum ignem qui conueniat cum nostro in vi adurendi; alioquin vsa fuisset Scriptura verbo valdè æquiuoco, & in significatione nobis incognita. Secundò dico, probabile esse quòd eiusdem sit speciei cum nostro, quia non est necessitas ponendi diuersum. Quod multò magis habet locum in materia prima, quia non cognoscimus materias primas diuersas specie in rebus sublunaribus.

Respondetur Secundò.

Quæstio Secunda, an in inferno sit verè tormentum niuis.

Secundò quæritur, an verè sit in inferno tormentum niuis. Aliquæ circumferuntur reuelationes, in quibus à nimio frigore ad nimium calorem dicuntur damnari transire; & videtur esse sententia D. Hieronymi, Petri Damiani, & aliorum apud Suarium num. 22. Vrgerique potest, quia stridor dentium est effectus frigoris: potest etiam data eâ sententia commodiùs explicari locus ille Iob suprà citatus.

Sententia D. Hieronymi, Petri Damiani.

Ratione probatur.

5 *Responsio Suarij.*

Meritò respondet P. Suarez rem esse planè dubiam. Et quidem non cessaturam pœnam ignis, etiamsi transeatur ad niuem, videtur certum ex eis locis Scripturæ, vbi vocatur cruciatus æternus, &c. ad quod benè inducit Scotus illam petitionem Epulonis, vt refrigerer, &c. nam, si ab igne ad frigus transirent, non speraret ex aqua refrigerium; quia & in eâ cruciandus paulò pòst erat, & fuerat antè. Neque locus Iob vrget vllo modo, vt dictum est; duo autem illi aut tres Patres non faciunt sufficientem auctoritatem pro hac sententia. Quoad stridorem dentium dicimus, illum ex irâ vehementi, ex quocumque etiam vehementi dolore passim prouenire. Adde, in dæmonibus qui dentes non habent, non posse proprium stridorem locum habere, sed debere esse metaphoricum, vnde nihil ex eo de aquis infertur.

Locus Iobi explicatur.

Vnde stridor dentium oriatur.

Probabilius est, non dari ibi niues, vel aquas.

Mihi in hac quæstione etiam verosimilius videtur, non dari ibi niues aut aquas, quia nec Scriptura de eis quidquam dicit, sed semper ad oppositum elementum recurrit; non debemus autem noua elementa in inferno ponere sine fundamento, maximè cùm per ignem sufficienter torqueri possint, & aliunde sint aliæ pœnæ cum igne compossibiles, quæ possunt ibi locum habere, frigoris autem & caloris dolores, nisi magna multiplicando miracula cohærere non possunt simul.

6 *Quæstio Tertia, sintne ibi veræ tenebræ. Respondetur.*

Tertiò quæri potest, an sint ibi veræ tenebræ. Respondetur, multò probabilius esse, illas verè dari, tum quia & Christus Dominus eas sæpè inculcat, *In tenebras exteriores*; & Iudas in sua Canonica, *Sub caligine vinculis æternis destinatos* dici dæmones. neque tenebræ illæ paruæ pœnæ sunt, maximè pro hominibus post diem iudicij, pro dæmone etiam, qui non permittitur frui luce, illam

vt

vt existẽtem intuendo. sed hoc infrà magis discutietur. In hoc conueniunt Basilius, Damascenus, Petrus Damianus, & alij apud Suarium num. 31. & 33. Dices, Flamma caussat lucem; ergo in inferno, vbi maxima est flamma, magna erit lux. Respondeo, post diem iudicij fortè corporibus ita plenum futurum illum locum, vt non habeat flamma corpus diaphanum, per quod diffundatur; sed inter damnatos inclusa lucem nullam excitet. Secundò, ignem in materia densa vix aliquam excitare lucem: denique potest Deus eam miraculosè impedire.

Confirmant id Basilius. Damascenus, Petrus Damianus. Obiectio. Soluitur.

Quartò quæritur, an vermes sint realiter in inferno. Respondeo, post diem iudicij quoad corpora damnatorum posse habere locum, non tamen esse fundamentum sufficiens ad eos ponendos; quoad spiritus verò non posse concedi, ita vt per corrosionem torqueant: nam corrosio non habet locum nisi respectu carnis. Iam autem dixi, quomodo ex loco Christi non inferatur eos esse in inferno, hæc circa primam suppositionem.

Quæstio Quarta, sintne vermes realiter in inferno. Respondetur.

7 Secundò supponendum est, dæmones verè torqueri ab igne, non autem præcisè ex propria falsa apprehensione, quatenus, licet non torqueantur, putant tamen seuerè torqueri. id quod Alberto tribui solet; quem Suarius in alia fuisse sententia ostendit. Suppositio hæc videtur euidenter illata ex priori: nam vel loca Scripturæ & Patrum nihil penitus probant, vel illud certè, damnatos verè eo igne cruciari; alioquin non magis ignis, quàm aër dicendus esset eos torquere, si sola ipsorum falsa apprehensione torquerentur. Secundò, dæmones, qui sine dubio noscerent ignem sibi non nocere, non possent iudicare absolutè sibi nocere; quod verò apprehendant conditionaliter *si noceret*, non caussat molestiam, imò gaudium, quando posteà cognoscitur absolutè non nocere.

Assertio Dæmones verè torquentur ab igne. Probatur Primò. Secundò.

Nec potest dici, à Deo infundi talem errorem; nam licet inde non sequeretur, Deum esse mendacem, vt multi malè putant; contra quos in materia de fide probaui, Deum infundentem aliquem actum cognitionis, non proptereà per illum loqui; & consequenter, etiamsi ille actus falsus sit, non continuò Deum mentiri: quod non videntur hîc benè considerasse, qui præcedenti argumento vtuntur: licet, inquam, id non sequatur, efficaciter tamen reiicitur ea responsio, quia ille error nec diuinitus stat cum scientia naturali, quam ipsi dæmones habent de contrario, quòd scilicet ignis eis non noceat. & per illum non satisfit Scripturæ, &c. vt in primo argumento diximus. & sine necessitate ad eam miraculosam & difficilem infusionem erroris à solo Deo recurritur. Constet ergo, dæmones aliquid verè & realiter ab igne pati; quid autem illud sit, iam erit explicandum.

Obiectio. Refellitur Primò. Secundò.

SECTIO SECVNDA.

Sententia de actione intentionali reiicitur, & statuitur etiam actio seu malum physicum.

8 CElebris in hac materia sententia est, quæ docet, ignem solum producere in intellectu angelico speciem quamdam intentionalem, quâ ipse ignis cognoscitur, & simul eâ cognitione torquetur Angelus. Tribuitur hæc opinio Alberto, Bonauenturæ, Scoto, Ægidio, Richardo, Okamo, & aliis apud Suarium cap. 13. num. 4. & 5. qui tamen non eodem modo eam declarant; ideò nos breuissimè per partes eam reiiciemus.

Per speciem quamdam intentionalẽ præcisè torqueri Angelum videtur sentire Albertus, Bonauentura, &c.

Primò D. Bonauentura putat, eam speciem connaturaliter ab igne produci in Angelo. quod recidit in sententiam Scoti de speciebus angelicis à rebus ipsis materialibus acceptis, de quâ tuli iudicium suo loco; ideò hîc nihil dico, nisi, non esse tam improbabile, eam posse ab igne produci, vt P. Suarez alibi & hîc etiam repetit; iam non disputo, an id sufficiat ad torquendum (de quo statim) sed de sola productione loquor.

Explicatio D. Bonauenturæ de eâ specie.

Secundò ait Bonauentura, dæmones alligari diuina virtute indissolubiliter igni tamquam carceri, & hinc oriri in dæmonibus timorem & horrorem ignis & caloris, quem refugiunt, Deo id in punitionem eorum ita disponente. Hæc sententia videtur relabi in eam de falsa apprehensione: nam cùm calor ignis nec noceat, nec nocere possit dæmoni, non potest de vero malo esse timor, sed ex falsa apprehẽsione. quod videtur ipse D. Bonauentura supponere, dum ait, *eos timere, vbi non est timor.* Ita deducunt aliqui sensum Bonauenturæ; ego tamen crediderim Bonauenturam parum abesse à sententia D. Thomæ; de qua infrà; & eum posse assignare ibi obiectum sufficiens eius timoris, non recurrendo ad solam falsam apprehensionem. Nam cùm supposuerit, dæmones alligari ei igni tamquam carceri, facilè de eâ alligatione eos angi & dolere dicere poterat; quid autem de eâ alligatione sentiendum sit, dicam infrà: est enim communis valdè sententia quæ eam alligationem ad-struit, & diuersa à sententia num. 7. reiecta.

9 *Explicatio Secunda eiusdem.*

Bonauentura videtur accedere ad sententiam D. Thomæ.

Secundò eam sententiam ità explicat Ægidius, vt dolorem omnem censeat esse actum potentiæ cognoscitiuæ; ait ergo ab igne diuinitus eleuato produci in dæmone speciem alicuius alterius obiecti læsiui, in cuius perceptione putat esse dolorem dæmonum: addit autem, ideò eam impressionem esse dæmoni disconuenientem, quia est vehemens, & fit à Deo qui dæmonem conseruat.

Explicatio Ægidij de illa specie.

In hanc sententiam inuehuntur nonnulli, eò quòd dolor non sit actus intellectus, sed voluntatis, vnde ruit suppositio Ægidij. Verùm in hac impugnatione aliquid admiscetur de nomine, vt notarunt ipsimet hæc obiicientes: dixi enim suprà (quidquid sit de voce illa *dolor*) hoc videri omnino certum, qualitatem, quæ formaliter torquet, non esse actum voluntatis, sed potentiæ cognoscitiuæ: licet enim anima per voluntatem non haberet displicentiam, ipsa tamen vehemens sensatio caloris aut scissionis manus, &c. torqueret ac vexaret hominem; dolor autem voluntatis habet eam molestiam pro obiecto: quæstio ergo est de nomine, an ea molestia an displicentia in illa dicenda sit dolor; ergo siue in modo loquendi errauerit Ægidius, siue non, certè meritò posuit in intellectu qualitatem torquentem formaliter dæmonem & hominem. Aliunde ergo fortè posset Ægidius impugnari, quia non assignauit obiectum eius cognitionis seu doloris. Verùm & huic impugnationi responderi posset, obiectum illud esse læsiuum, cuius speciem imprimit ignis: ita enim verbis citatis à Suario ait Ægidius, *Tamquam speciem alterius læsiui, & illa perceptio læsionis est dolor.* Hinc tamen ego eam sententiam efficaciter reiicio: rogo enim, an ea species læsiui sit, quâ tantùm cognoscatur vis aliqua læsiua in abstracto, & non vt in ipso Angelo existens, neque vt ipsum lædens; & tunc fateor posse tales species dæmoni infundi; at nego per illas eum posse torqueri; nam etiam Angeli de facto noscunt vim

Impugnatio quorundam eius explicationis refellitur.

10 *Impugnatio Secunda contra eandem sententiam refellitur.*

Reiicitur efficaciter Ægidius.

quam habet ignis ad torquendum hominem; non tamen propterea ipse torquetur, nec quia homines formaliter vident alium torqueri, eo ipso torquentur. Et id in Deo maiorem habet vim, qui clarius & euidentius noscit nostros dolores; ergo percipere vim alicuius læsiui vt extra se existentis, planè est impertinens ad torquendum Angelum. Quòd si ideò dicatur, illam speciem esse de læsiuo aliquo, seu læsione in ipso Angelo, iam oportet explicare quæ sit illa læsio, an vera, an ficta: si ficta, seu apprehensa purè, relabitur Ægidius in sententiam suprà impugnatam num. 7. si veram ponit læsionem, debebit illam explicare. Tota verò præsens difficultas in læsionis talis explicatione consistit.

Non potest explicari læsio à specie producta.

11 *Reiicitur alia eiusdem explicatio.*

Quod verò ait, ideò impressionem speciei esse nociuam, quia est à Deo, & vehemens, apertè est falsum: nam si Deus imprimat eidem Angelo speciem vehementem de mysterio Trinitatis, non propterea cruciabitur Angelus pœna ignis, aut vlla alia, sed potius erit felicior. Ratio est, quia cognitio ideò nocet, quia est de obiecto dissono cognoscenti, non quia à Deo proueniat, & vehemens sit, nisi vehementia in nobis per accidens ob spiritus vitales dolorem capitis caussset. quod in Angelo non habet locum.

Explicatio Tertia quorundam de eadem specie. Impugnatio Suarij refellitur.

Tertiò, alij ideò dicunt, ab ea specie vexari dæmonem, quia dolet se à tam ignobili corpore accipere speciem: in quo modo dicendi non inuenit Suarez obiectum, quod repræsentet eas species. Ego tamen dico illam posse esse speciem de ipso igne, & duo repræsentare, & ignem & se ab igne productam: nam species angelicæ in sententia etiam Suarij & se & sua obiecta repræsentant: qua ergo parte ea species repræsentat ignem, non vexat Angelum; qua verò dicit, se à tam ignobili caussa produci, vexat; ergo ex hoc capite non benè ea doctrina reiicitur.

Impugnatur melius.

Meliùs ergo argumentatur contra illam idem P. Suarez, quia ea imperfectio, quòd producatur à tali caussa, vel nulla est, vel exigua molestia.

Confirmatio.

Addo, hos auctores debuisse inferre contra Scotum aientem, Angelos à rebus speciem accipere, eos torquendos ab omnibus rebus materialibus, quia ab eis recipiunt species. quæ est impugnatio ridicula, licet fortè aliunde sententia Scoti falsa sit.

12 *Explicatio Quarta Richardi.*

Quartò, Richardus in 4. dist. 44. art. 2. quæst. 9. in vehementia cognitionis de ipso igne, & quòd non permittat Angelum alia cogitare, ponit eum dolorem, ad modum quo sensus noster vehementi visione torquetur.

Reiicitur.

Hæc etiam sententia, quæ partim cum Ægidio conuenit, iam videtur refutata paulò antè: nam vehementia cognitionis non torquet spiritum, licet in nobis ob physicam læsionem organi, ratione spirituum vitalium, vel aliu ex capite, fortè aliquam caussset molestiam. Quòd verò dicitur de attentione ad alia est improbabile; quia dæmones, vt dixi suprà, valdè multa efficacissimè & velocissimè considerant circa alias materias.

13 *Reiiciuntur etiam Scotus, Okam, & alij.*

Hinc reiiciuntur Scotus, Okam, & alij, qui non differunt à præcedenti sententiis, nisi in eo, quòd non speciem, sed actum ipsum vehementem cognitionis dicunt ab igne immediatè produci in intellectu dæmonis: reiiciuntur, inquam; nam ostendi eam vehementiam non torquere, & falsum esse Angelos non attendere ad alia.

Reiiciuntur Secundò.

Præterea, hi auctores se inuoluunt noua difficultate, quomodo scilicet ignis eum actum vitalem producat immediatè: si enim dicant, à solo igne eum produci, rem valdè duram docent, in opinione communissima negante etiam diuinitus id posse fieri; si verò ab igne simul cum intellectu eam cognitionem produci censent, id etiam est satis durum, & parum declarans pœnam dæmonum duram, quia ipse intellectus simul cum specie habet sufficientem vim ad eam cognitionem; vnde gratis recurritur ad concursum immediatum obiecti; ad quid ergo concursus ignis?

Reiicitur efficacius eorum sententia.

Quidquid verò de hoc sit, parum per eam sententiam declarari pœnam dæmonum, inde patet, quia si cognitio illa in se bona est, quid mihi nocet, quòd Deus assumat vt instrumentum ad eam producendam ignem? alioquin qui dicunt, gratiam physicè in nobis caussari ab aqua aut alia materia sacramenti, tenerentur dicere, nos torqueri pœna aquæ per talem productionem. quod nullus vmquam somniauit.

14 *Non sufficienter ergo explicantur pœnæ dæmonum per hoc, quod ignis in eis producat speciem.*

Ex dictis ergo constat, non sufficienter explicari pœnas dæmonum per hoc, quòd ignis in eis producat speciem aut cognitionem, seu per talem qualitatem intentionalem, sed debere aliud malum assignari ab igne proueniens, in cuius perceptione consistat vel dolor, vel (si nolis eum vocare dolorem) tortura & vexatio, de qua displicentiam voluntas habet; siue simul ignis concurrat ad actionem intentionalem eleuatus diuinitus, siue non.

Reiiciuntur à species manifestè.

Id quod ratione à priori contra omnes modos explicandi actionem solam intentionalem clarè suadeo: nam ignis in se tam non est magis malus spiritui quàm aqua, aër. Idem dico de calore ignis; ergo cognitio illius non potest esse mala Angelo magis quàm cognitio aquæ, aëris, solis, lunæ, &c. ergo immediatè ignis non potest torquere caussando vel cognitionem, vel speciem sui. Neque item potest torquere caussando species de alio obiecto dissono spiritui: tum quia iam debebit explicari illud obiectum; & tunc illud erit quod torquebit propriè, non ignis: tum quia malè assumeretur ignis ad producendam speciem de alio obiecto, & connaturalius foret, vt ipsummet obiectum ad id eleuaretur; ergo debet assignari aliqua vel actio physica ignis, qua producatur in dæmone aliquid illi disconueniens, quódque posteà ab Angelo per intellectum cognoscatur, in qua cognitione consistet tortura, ad eum modum, quo in nobis prior est productio caloris, qui est nobis contrarius quæ productio nec est actus vitalis, nec torquet hominem, posteà sequitur sensatio illius in qua est formalis tortura: ac tertiò & vltimò sequitur displicentia voluntatis, quæ vocatur communiter dolor.

Tortura dæmonis in quo consistit.

15 *Obiectio pro sententia refutata.*

Contra hanc illationem, & pro sententia refutata potest obiici Primò, quia repugnat, ignem etiam diuinitus eleuari ad producendam qualitatem aliam in Angelo: non enim datur in rebus potentia obedientialis ad quoscumque effectus.

Respondetur Primò.

Respondeo Primò, à me eam potentiam probatam satis in Physicis. de quo hîc nec verbum ampliùs.

Secundò.

Secundò respondeo, & magis ad rem præsentem, per hanc obiectionem etiam impugnari qualitatem intentionalem productam ab igne in Angelo, quia & illa est qualitas physica; & si datur virtus ad intentionales, cur non ad physicas alias?

Tertiò.

Tertiò respondeo, etiam ipso igne nihil producente fortè per incarcerationem, posse explicari eam pœnam. de quo statim.

Obiectio Secunda ex Augustino.

Secundò obiicitur Augustinus lib. 12. de Genesi ad litteram cap. 32. Verùm ibi magis videtur negare ignem verum, & locum sensibilem, quàm solam hanc actionem physicam: ideo D. Thomas in 4. dist. 44. artic. 2. quæstiuncula 1. ad 2. ait, Augustinum ibi procedere inquirendo, non asserendo.

Respondetur.

Obiectio Tertia ex Gregorio Magno.

Obiici etiam potest Gregorius Magnus lib. 4. Dialog. cap. 29. vbi ait de dæmone, *Ignem namque eo ipso patitur, quòd videt, & quia cremari se aspicit, crematur*: vbi non videtur Gregorius admittere aliquid ab igne productum præter cognitionem.

Soluitur.

Respondeo tamen, eo ipso quòd dicat, *cremari se aspicit*, supponere ante aspectum iam cremari; ideò sic Gregorium expono, *Quia aspicit se pati ab igne qualitatem contrariam, formaliter per ipsum aspectum torquetur.* quomodo autem id fiat, inferiùs dicetur.

Obiectio Quarta ab auctoritate Patrum explicatur.

Alij etiam Patres obiici possunt, qui videntur virtualiter negare verum ignem; de quibus iam egimus suprà. Fortasse enim solùm negant, ignem immediatè per se secundùm suum esse materiale esse spiritui diffusum, qualitatem autem spiritualem ab igne productam, qua torqueantur propriè, & quam nos infrà ponemus, non credo ab eis negari.

SECTIO TERTIA.

Examinatur sententia de alligatione spiritus ad ignem.

16

Sententia D. Thomæ, Capreoli, & aliorum, dæmones ita igni esse alligatos, vt non possint se liberare ab illo.

SEntentia inter recentiores valdè communis docet, dæmones esse alligatos igni, ita vt non possint se liberare ab illo, & ex hac alligatione cognita torqueri. Ita olim D. Thomas, Capreolus aliíque Thomistæ apud Patrem Suarium cap. 14. numero 4. aliíque multi Theologi: quorum fundamentum est, quia nihil aliud potest assignari quod ignis agat in spiritus; & hoc est sufficiens, ergo.

Explicatur ea sententia Primò.

Hæc sententia dupliciter potest intelligi. Primò ita, vt ignis nihil agat in Angelum, sed sola voluntas Dei eum teneat intra ignem; ex apprehensione autem huius detentionis Angelus torqueatur.

Reiicitur in quodam sensu.

In hoc sensu insufficiens omnino est hic modus dicendi ad explicanda Scripturæ & Patrum testimonia, quæ ignem ponunt vt pœnam dæmonum, & ab eo dicunt torqueri. Si enim à solo Deo ibi detinetur Angelus, vbi est ignis, nihil prorsus ab igne patitur; imò ignis ibi omnino se habet per accidens, & eodem modo torqueretur Angelus, etiamsi ibi in eo centro terræ nullum prorsus corpus esset, sed Angelus haberet fixam ibi suam vbicationem.

Reiicitur Secundò.

Imò fortè quis diceret, ex suppositione, quòd in eo centro terræ debeant detineri, melius illis esse, dari ibi ignem, quàm si nihil esset: possunt enim nobile illud corpus contemplari, & ea cognitione perfici.

Tertiò.

Adde, de facto ante diem iudicij non esse dæmones ligatos illi loco; ergo non torquentur de facto per solam actualem extrinsecam Dei alligationem.

17

Explicatur Secundò eadem sententia.

Ideò posset explicari Secundò ea sententia, si tribueretur igni ea eleuatione diuina influxus in vbicationem angelicam in eo loco qua impediretur dæmon aliam acquirere, & consequenter inde exire. Hic modus dicendi iam explicat, quomodo ignis ipse torqueat, quatenus scilicet detinet ibi positiuè Angelum.

Impugnatur à nonnullis.

Impugnatur tamen à nonnullis tamquam insufficiens. Primò, quia hoc sensu omnes dæmones & animæ damnatorum æqualiter torquerentur. quod videtur esse erroneum: nam qui grauiùs peccauerunt, grauiùs puniuntur: sequela verò probatur, quia ea alligatio æqualis est, præsertim post diem iudicij; ergo & pœna ea illa proueniens.

Refellitur ea impugnatio.

Hæc impugnatio non vrget, quia etsi alligatio in se non recipiat magis & minùs; tamen apprehensio seu cognitio de illa potest esse maior & minor, intensior vel remissior: & consequenter dolor, qui formaliter consistit in ipsa apprehensione vel cognitione, poterit esse maior vel minor; sicut de facto in nobis contingit, vt idem malum physicum, verbi gratia, amissio bonorum aut filij, grauissimè torqueat vnum, & alterum leuiter, quia vnus fortiùs apprehendit altero.

18

Replica diluitur.

Replicabis, Hæc inæqualitas non consistet in ipso igne. Fateor, sed quid inde? neque enim Scriptura aut Patres docent expresè aut virtualiter inæqualitatem pœnarum immediatè & formaliter prouenire ab ignis inæqualitate.

Confirmatio argumenti.

Confirmo ad hominem: ipse enim arguens dicit pœnam damni esse inæqualem iuxta grauitatem peccati; cùm tamen ea pœna, id est carentia visionis, æqualis sit ex se in omnibus; inæqualitatem autem solùm explicant hi per maiorem & vehementiorem apprehensionem. quod eodem modo locum habet in alligatione ad ignem.

Impugnatio eorumdem Secunda.

Secundò, iidem argumentantur, quia sequitur ex hac sententia, post diem iudicij quemlibet hominem damnatum grauiùs multò torquendum quàm ipsum etiam Luciferum: hic enim solùm torquebitur alligatione ad ignem; & hæc fortè erit maior in homine, quia plures partes physicas habet, quæ alligentur, anima scilicet & corpus. Vltra alligationem autem Lucifer nihil patietur; homo verò ratione corporis patietur grauissimos dolores & cruciatus à calore vehementi producto in corpore. hoc autem est absurdum, ergo.

Refellitur etiam hæc impugnatio.

Sed neque hoc vrget: respondetur enim sicut præcedenti obiectioni, posse Deum facilè in homine minuere vtramque apprehensionem & de alligatione, & de calore, & in Angelo intendere vnicam apprehensionem de ea alligatione; ita vt non solùm adæquet, sed & superexcedat omnes dolores cuiuslibet hominis.

Reiicitur efficaciùs ea sententia.

Omissis ergo his argumentis, prædictam sententiam sic reiicio Primò, quia difficulter in ea explicatur, quomodo dæmones, qui vsque ad diem iudicij non sunt alligati inferno, de facto tamen torqueantur.

19

Obiectio Prima.

Respondebis, eos semper secum ferre ignem.

Refutatur.

Hoc tamen videtur valdè difficile creditu, vt scilicet quandocumque illi sunt in hoc mundo, debeat fieri miraculum & occultationis ignis, & cessationis à calefactione, &c. sed quidquid de hoc sit, contrà efficaciter, quia, si illis licet quocumque velint pergere, nihil eis nocet ignis, quem secum ferunt, quia nihil dissonum & contrarium in eis producit (vt hæc sententia supponit) & absoluiè eos non alligat, quia possunt exire.

Obiectio Secunda.

Respondebis Secundò, eos torqueri, quia sciunt se deputatos ad perpetuum carcerem in inferno.

Refutatur.

Contrà, quia, licet hæc cogitatio eos torqueat æqualiter, longè tamen aliud est pœnam futuram apprehendere, longè aliud eam præsentem sentire. id quod ex terminis notum est: aliter enim torquetur reus timore rotæ, aliter dum actu franguntur ei crura.

Confirmatio argumenti.

Confirmatur, quia non torquetur propriè pœna inferni diabolus ille, qui in deserto ligatus est ab Angelo Raphaële, etsi non possit inde se mouere:

item

item diuitis illius Epulonis anima non egressum ab illo loco postulabat, sed aquam pro refrigerio contra ignis ardorem. quod esset purè impertinens, si nullam aliam ibi pœnam pateretur, quàm esse ligatam in eo loco. Secundò reiicitur ille modus, quia, si eius auctores semel concedunt, ab igne posse produci in Angelo vbicationem, vel impulsum spiritualem, iam videntur deserere suum fundamentum, & potuissent eodem modo ponere aliam qualitatem doloriferam magis ad rem ipsam. de qua nos infrà.

Refutatur Secundò.

20 Vrgeo, Omnes Patres videntur ibi distinguere duo, & cruciatum, & alligationem; vnde Epulo, vt dixi, non petiit pro solatio exire ab eo loco, sed mitigari eius ardorem. Hoc ipsum Suarez benè confirmat ex animabus Purgatorij, quæ vero igne cruciantur, & non potest in alligatione consistere, quia sciunt se breuî inde euasuras. quo ergo modo in eis conceditur ea tortura, possent hi auctores independenter ab alligatione de dæmonibus discurrere. Tertiò sic vrgeo, quia aliàs animæ puerorum decedentium sine baptismo non minùs pœnam sensus paterentur quàm damnatorum, quia etiam sunt alligatæ ad locum illum subterraneum, iuxta communem sententiam, etiamsi fortè in dolore de illa inæquales essent: ergo in eis etiam reperitur tota pœna sensus dæmonum. Hoc autem videtur prorsus erroneum, ergo.

Refutatur vlteriùs.

...itur Tertiò.

SECTIO QVARTA.

Quid de sententia asserente torqueri dæmones calore in ipsis producto.

TRibui solet Henrico apud Suarium num. 24. sententia asserens ignem producere in dæmonibus calorem, & per eum illos torqueri. Cui sententiæ fauet Scotus in 4. dist. 50. quæst. vnica, docens, animas eodem planè modo torqueri quo in corpore. Fundamentum huius sententiæ esse potest, quia talis modus torquendi est possibilis: non enim videtur in eo vlla repugnantia, & aliunde sufficiens, ergo.

21 Duo in hac sententia considerari possunt: vnum est, an diuinitus repugnet in Angelo recipi calorem; alterum, an per eum sufficienter declaretur dolor dæmonum. Circa primum nonnulli omnino videntur censere, nec diuinitus posse illum recipi in Angelo. Et quidem, non eleuari Angelum ad eam perceptionem per aliquid in se receptum, inde videtur suaderi, quia vel illud est materiale vel spirituale: si spirituale, tam illud incapax erit caloris materialis quàm ipse Angelus; & consequenter, si Angelus non potest immediatè calorem recipere, nec poterit ea potentia superaddita: si verò ea potentia dicatur materialis, tunc Angelus tam incapax erit ad eam recipiendam, quàm ad recipiendum ipsum calorem materialem. Quod verò nec diuinitus eleuari immediatè possit Angelus inde hi probant, quòd potentia receptiua proximè respicit actum: vnde si forma est incapax informationis subiecti, etiam subiectum eleuari non poterit ad eam recipiendam, neque in caussis formalibus habet locum potentia obedientialis.

Declaratur ea sententia.

Sententia quorumdam, nec diuinitus posse recipi calorem in Angelo.

22 Ego tamen circa hoc punctum non maiorem habeo difficultatem in eo, quòd qualitas aliqua diuinitus recipiatur in subiecto incapaci naturaliter illius, vt verbi gratia, diuinitus recipiatur in aqua gratia, & calor in anima, quàm in eo, quòd eleuetur aqua ad producendam ipsam gratiam. Nec puto in hac materia consequenter locutos hos auctores; non enim assignari vlla potest disparitas inter vnam & alteram eleuationem: duo enim vel tria insinuant capita repugnantiæ, quæ haud operosè soluuntur. Primum, quòd in subiecto spirituali & indiuisibili non potest res materialis esse, quia deberet esse ad modum rei indiuisibilis. Verùm hæc ratio statim retorquetur contra hos, qui alibi ponunt in Angelo vbi spirituale diuisibile: vnde quoad punctum diuisibilitatis eadem erit difficultas de ea vbicatione, ac si illa esset materialis. Secundò, de facto, iuxta probabiliorem sententiam, actus materialis sensationum & appetitionum, item vnio humana recipiuntur saltem inadæquatè in anima; nec ibi habet repugnantiam ille modus essendi rei diuisibilis in indiuisibili, &c. & in ordine ad potentiam absolutam clariùs apparet, non esse ibi vllam repugnantiam: nam diuinitus possent poni omnes illæ partes in eodem puncto loci penetratæ inter se, quo cessaret omnis difficultas; præterquam quòd, cùm Angelus possit occupare locum extensum, possunt illæ partes caloris cum extensione poni.

Refutatur ea sententia, asseritúrque contrarium.

Argumentum in contrarium.

Retorquetur.

Reiicitur Secundò.

Secundò insinuat quod iam tetigi, potentiam proximè respicere actum. Cui respondeo, potentiam non magis respicere actum, quàm caussa respiciat effectum; vnde non video cur caussa possit eleuari ad effectum improportionatum, & non etiam subiectum ad formam improportionatam. Quod addunt, si forma est incapax informationis subiecti, etiam ipsum subiectum esse incapax receptionis illius formæ, dupliciter potest intelligi, vt dicat, si forma etiam diuinitus est incapax informationis subiecti, tunc nec subiectum posse eleuari etiam diuinitus. Et in hoc sensu verum omnino dicunt, at petitur ibi principium: nam ego dico eam formam posse diuinitus recipi & informare, quia nulla est in hoc repugnantia; vel ergo ita intelligunt illud principium, vt eo ipso, quòd forma naturaliter sit incapax informationis subiecti, hoc etiam sit incapax diuinitus receptionis illius. Et tunc falsum dicitur: non enim benè infertur, *Naturaliter non potest, ergo nec diuinitus.* Et idem argumentum possem formare in caussa efficiente & effectu, si effectus est naturaliter incapax vt oriatur ab hac caussa, ergo & hæc erit incapax vt producat etiam diuinitus talem effectum; ergo eadem est ratio de effectu respectu caussæ, quæ de forma respectu subiecti.

Secundum argumentum soluitur.

23 *Confirmatio refellitur.*

24 Fortè diceres pro ea repugnantia, ideò subiectum respicere magis proximè formam, quàm caussa respiciat suum effectum: nam subiectum debet vniri intrinsecè formæ, caussa autem non petit eam vnionem cum effectu; potest ergo specialis esse aliqua repugnantia in vnione intrinseca, quæ non sit in extrinseca caussalitate; ergo ex hoc capite potest repugnare ea eleuatio, licet altera non.

Obiectio.

Respondeo verum esse, dari talem diuersitatem, item fortè aliquando ratione talis vnionis aliquam esse repugnantiam in vna eleuatione, quæ non sit in altera. Vnde in Physicis dixi, vnam formam rationalem posse diuinitus eleuari, vt producat alteram, non tamen vt sit subiectum alterius; sicut vna materia poterit per potentiam obedientialem producere alteram, non tamen esse forma aut subiectum alterius. Fateor hæc ita esse; at in præsenti non videtur sufficere: nam ideò vna anima non potest esse subiectum alterius, quia inter subiectum & formam

Soluitur.

formam debet esse aliqua diuersitas specifica, quæ non datur inter duas animas, vel propter alias rationes, de quibus suo loco: at vt dicatur nullum accidens materiale diuinitus posse recipi in subiecto spirituali, nulla penitus affertur repugnantia specialis magis quàm in eleuatione aquæ ad caussandam gratiam; ergo æqualiter debemus in præsenti de vtroque puncto discurrere.

Tertium argumentum explicatur & refutatur. Quomodo potentia obedientialis habeat locum in eleuatione intrinseca. Quod est idē cum alio non potest ab illo nec diuinitus separari.

Tertiò denique, quod hi dicunt potentiam obedientialem non habere locum in eleuatione intrinseca, duplicem etiam habere potest sensum. Vnus est, quòd Deus non possit in ordine ad constituendum totum supplere defectum partis, aut aliam diuersam partem ponendo, relinquere idem totum, & hoc libenter concedimus: nam totum est idem cum partibus, & id quod est idem cum alio non potest ab illo nec diuinitus separari, vt per se constat. Vnde non potest Deus hominem constituere, ponendo in materia prima aliam formam speciei diuersam à rationali: at in hoc sensu non agimus in præsenti, quia probare non volo, idem totum constandum ex calore & Angelo, quod ex calore & corpore: ex terminis enim oppositum est manifestum. Alius ergo sensus eius propositionis esse potest, quòd etiam ad recipiendum illam formam, siue constituat eumdem effectum formalem, seu idem totum cum illa, siue diuersum, non habeat locum potentia obedientialis. Et in hoc sensu supponit, quod probandum esset, & quod manifestè falsum est: nam saltem in multis formis, v.g. in speciebus intentionalibus, quæ sunt in vno Angelo, admittunt hi diuinitus posse recipi in alio Angelo specie diuerso, etiamsi illæ species natura sua alterum subiectum respicerent; in hac autem eleuatione infringuntur omnia argumenta aduersa. Constet ergo probabiliùs concedi, posse diuinitus calorem in Angelo recipi.

25 *Alius sensus propositionis etiam refutatur.*

Probabilius ergo est, calorem in Angelo recipi posse. Quæstio, vtrùm, concessa ea receptione, dæmon per illū calorem sufficienter torqueretur. Non videtur per talem calorem Angelus torquendus.

Secundò ergo circa eam sententiam in dubium vocatur, vtrùm data ea receptione, per illum calorem dæmon sufficienter torqueretur, siue dolor ille sit eiusdem rationis cum nostro, siue non, à quo iam abstraho. Et in hoc puncto assentior P. Suario, dicóque, non videri per talem calorem Angelum torquendum vllo modo (nisi fortè ratione alicuius displicentiæ, quòd in tam nobili substantia ponatur vnum ignobile accidens, quæ est valdè parua pœna, vt ampliùs ex dicendis constabit.) Ratio huius est, quia calor, quà calor non affligit aut torquet, sed quà est contrarius subiecto; vnde etiam in nobis, quando est temperatus, potiùs recreat: si autem in manibus esset tantus quantus in corde vexaret; in corde autem non vexat, quia ibi est debitus, in manibus aut oculis esset contrarius; ergo, cùm Angelus non habeat vllam contrarietatem cum calore, non poterit eo vexari.

26 *Probatur.*

Confirmatur. Vrgeo: non enim magis apparet dissonantia caloris cum Angelo, quàm albedinis aut lucis cum eodem Angelo; quis autem diceret Angelum tortum iri tam grauiter ac iam in inferno, si diuinitus reciperet albedinem aut lucem, aut quamcumque aliam qualitatem materialem? Dixi, *tam grauiter ac in inferno*, quia non curo, vtrùm habiturus esset aliquam displicentiam de eo, quòd ei poneretur aliquod accidens materiale: quæ sanè non esset tanta quanta pœna ignis.

Infertur, non posse pati dæmonem ab eo calore dolorē eiusdem speciei cum eo quem nos patimur.

Hinc infero à fortiori, non posse pati dæmonem ab eo calore dolorem eiusdem speciei cum eo quem nos patimur; quia, licet fortè sit aliqua repugnantia inter Angelum & calorem, improbabiliter tamen dicitur, illam esse vel tantam, quantam inter eumdem calorem & nos; multò autem improbabilius est dicere, eam esse eiusdem speciei.

SECTIO QVINTA.

An quoad difficultatem præcedentem eadem sit ratio de animabus separatis.

Sententia P. Suarij, nō posse animas separatas calore torqueri.

Pater Suarez suprà non solùm contendit, non posse dæmones torqueri calore, sed nec animas etiam separatas. Quòd enim in corpore possint, non probat, inquit, posse etiam extra. Fundamentum illius est, quia quamdiu sunt separatæ, non est illis contrarius calor; sine illo autem non potest esse actualis de illo vt disconueniente dolor, ergo.

27 *Potest anima separata pati dolorem à quauis qualitate diuinitus, à qua pati poterat in corpore. Probatur. Suppositio Prima.*

Iudico tamen dicendum, diuinitus non solùm eumdem specie, sed etiam eumdem numero dolorem posse animas separatas pati & à calore, & à frigore, & ab aliis qualitatibus, quem ab eisdem in corpore tolerant. Hanc defendit saltem quoad eumdem specie dolorem Scotus & Vasquez apud eumdem Suarium; ego autem illam sic probo, supponendo Primò, quod in libris de Anima fusè docui, actus omnes sensationis tam internos quàm externos, item & appetitus recipi inadæquatè in ipsa anima rationali, & illam solam, non verò corpus, esse, quæ verè & propriè percipit obiectum, & illud appetit, denominatiuè autem ab illa totum compositum.

Secunda.

Secundò suppono, etiamsi tunc illi actus, eò quòd materiales sint, dependeant inadæquatè à materia, eam tamen dependentiam in ordine ad hoc, vt anima percipiat obiecti delectabilitatem aut molestiam, esse omnino per accidens, quia ex eo quòd actus ille animam informat, ipsa recipit effectum formalem ab illis; non autem ex eo quòd simul illi sint in altero subiecto. Vnde fit manifestè, vt si iam Deus me inscio conseruaret inadæquatè sine subiecto, id est sine corpore, meam sensationem, eam tamen relinquendo in anima receptam, supplendo in genere caussæ efficientis corporis caussalitatem: sic, inquam, vt eodem planè modo ego obiectum illud cognoscerem, delectarer, aut tristarer de illo, ac si illi actus essent etiam recepti simul in meo corpore. Imò neque ego possem differentiam illam vllo prorsus modo percipere.

28 *Tertia.*

Tertiò suppono, diuinitus posse à Deo conseruari visionem de albedine, verbi gratia, ipsa albedine non existente; & tunc eodem modo videndum obiectum ac si ipsum in re existeret. quæ est expressa sententia P. Suarij lib. 3. de Anima cap. 12. num. 50.

Ex suppositionibus declaratur assertio.

Ex his tribus suppositionibus sic in præsenti discurro: Potest diuinitus, etiam absente calore disconueniente, conseruari cognitio sensitiua illius; sicut absente albedine seruari potest cognitio sensitiua visiua eius albedinis: at quia ea sensatio conseruata in anima etiam absente alio consubiecto redderet eumdem formalem effectum circa animam, quem iam reddit & tunc anima, eodem modo perciperet eam disconuenientiam, vt suppositum est; ergo eodem modo ea sensatio tunc torqueret animam quo nunc; ergo in anima separata exigua vel nulla potiùs est difficultas circa modum, quo possit diuinitus à calore torqueri. Hæc est vnica & sufficientissima

sufficientissima conclusionis nostræ probatio, quámque sic explicatam non debilitant vllæ aduersæ obiectiones.

29 *Obiectio.* Quarum prima sit: Impossibile est dari actum vitalem sine obiecto proportionato, quia impossibile est velle, nisi aliquod obiectum ametur, &c. nam habitudo ad obiectum est essentialis actui: atqui tunc nullum est obiectum, ergo.

Solutio Prima. Respondeo Primò, in visione, si diuinitus conseruetur species de albedine, esse eamdem difficultatem; cùm tamen eam admittant aduersarij, imò in aliis sensibus loco paulò antè citato idem admittunt. *Secunda.* Respondeo Secundò & absolutè, omnes necessariò debere concedere, posse nos cognoscere aliquod obiectum, ac intueri vt præsens, vbi verè non est præsens realiter, quod idem de aliis sensibus dico: sic video hominem in speculo, & tamen homo verè ibi non est; sic audio sonum vnde echo reflectitur, & tamen ibi non est sonus, sed species soni. Quo exemplo speculi ad explicandam hanc difficultatem vtitur, qui hæc obiicit in præsenti. Vnde miror, eum difficultatem inuenisse in ea sensatione animæ separatæ de obiecto absente; apparet autem in præsenti quoad visionem illius obiecti, vbi non est, per accidens esse, quòd alibi sit, dummodò species maneant in rerum natura. *Confirmatio solutionis.* Imò addo, si præcisè requiritur existentia obiecti alibi, posse nos facilè euadere, dicendo animas sentire calorem existentem de facto igne; sentire, inquam, in se perinde ac si ibi esset verè in illis; sicut homo faciem alibi existentem videt in speculo perinde ac si ibi esset. Vide quàm consequenter ad veritatem & clarè à nobis in hoc puncto disceptatur. Quòd item, absente, obiecto, sæpè fit in nobis sensatio, patet in auditione, quæ sæpè fit iam sono non existente, & in visione iridis, &c.

30 *Obiectio Secunda. Solutio.* Secunda obiectio sit, quia ille actus esset deceptiuus, ergo non potest Deus speciem pro illo animæ infundere. Respondeo ipsis in libris de Anima, Deum tunc non decipere, sed producere veram speciem, quæ simul cum potentia producit illam cognitionem, seu sensationem, vt in visione albedinis non existentis concedunt hi auctores.

Obiectio Tertia. Solutio Prima. Tertia obiectio sit: Anima non recipit tunc eas species materiales, ergo non potest per illas efficere sensationem. Respondeo Primò, species illas posse diuinitus in anima recipi, etiamsi sint materiales. *Secunda.* Secundò, etiamsi non recipiantur in ea, sed sint in eodem loco cum anima, posse cum illa concurrere ad sensationem: nam (vt ostendi in libris de Anima) species aut obiectum non requirunt per se vnionem physicam cum potentia cognoscitiua ad concurrendum cum ea: causæ enim, licet non vnitæ, si vicinæ sint, possunt simul in effectum influere. Per accidens autem de facto, quia species per se existere non potest, eò quòd sit accidens, solet poni in ipso subiecto cognoscente. quòd si æquè applicata aut indistans à cognoscente conseruetur, etiamsi vnita non sit, poterit eodem modo ad eam cognitionem concurrere. Et in hac obiectione id videtur supponi, cùm dicantur species materiales nostræ de facto non receptæ in anima, nec illi immediatè vnitæ, sed soli corpori; & tamen per illas sic in corpore existentes sufficienter videtur anima determinari ad cognitionem eliciendam. Tertiò respondeo, posse Deum diuinitus supplere speciei defectum per auxilium extrinsecum, vt & Pater Suarez & melior pars Theologorum & Philosophorum admittit: nam Deus caussas efficientes omnes, maximè non vitales, qualis est species, supplere potest; ergo non producta vlla specie, poterit tamen anima habere eamdem sensationem etiam numero quàm in corpore, & eodem modo torqueri: quia anima non torquetur per speciem, sed per sensationem productam. quòd si eadem sensatio sit producta à solo Deo, cum ea quæ à specie producitur naturaliter, eodem modo torquebitur anima in vno ac in altero casu. 31 *Tertia. Potest Deus diuinitus supplere defectum speciei per concursum extrinsecum.*

Obiectio Quarta. Quarta obiectio: Anima separata scit optimè nocere sibi non posse calorem, quia scit, non esse sibi in eo statu contrarium; ergo non potest decipi in ea sensatione. *Responsio Prima.* Respondeo Primò, Deum facilè in illa impedire posse eam reflexam cognitionem, quòd scilicet sibi calor non noceat, vt sic detur locus pœnæ. *Secunda.* Secundò, posse vtramque cognitionem simul cohærere diuinitus; nam vna est per modum apprehensionis externæ; optimè autem fieri potest, vt, licet mihi reueletur nullum esse colorem; si tamen in oculo fiet species, ego nihilominùs elicerem visionem, nec posse cohibere visum. *Intellectus non potest corrigere apprehensiones externas.* Ego sanè nec apparentem in hoc video difficultatem, & passim contingit, vt, quando quis, dum in gyrum se mouit, velocitet statim habeat apprehensionem, ac si tota terra tremeret; & licet intellectus tunc firmissimè sciat, nullum esse terræ motum, eam tamen elusionem aut oculorum aut phantasiæ cohibere non potest. 32 *Confirmatio.* quòd si illa apprehensio motus esset ex se dolorifera, non posset tunc intellectus, quantumuis veritatem agnoscens, impedire eum dolorem; ergo licet sciat anima, ibi non esse obiectum, habet tamen eam sensationem illius ac si esset præsens, & eodem modo torquetur: nam, vt dixi sæpè, formalis tortura non consistit in ipsa qualitate contraria, sed in illius perceptione per sensationem; ergo, hac sensatione manente, etiamsi qualitas non sit, adhuc erit formalis tortura, & eam necessariò sequetur actus appetitus, qui dicitur dolor, iuxta secundam acceptionem doloris. de quo supra.

33 *Infertur, animas damnatorum post vnionem ad corpus non torqueri duobus doloribus.* Iam ex dictis infero manifestè, quomodo animæ damnatorum post vnionem ad corpus non torqueantur duobus doloribus diuersis; vno qui antè erat, alio qui videbatur posteà consurrecturus ex contrarietate caloris cum corpore: &, licet non reputet absurdum P. Suarez duos eos dolores concedere, mihi tamen id durum videtur; *Suarius refutatur.* nam formaliter ponerentur duæ adæquatissimæ pœnæ in animabus separatis: vna, qualis, si homo iam in corpore torqueretur igne inferni; alia, quam de facto illis tribuit Suarez: quæ tanta est, quanta in eo homine simul cum corpore torto; quis autem diceret duplicandam pœnam ex integro post vnionem ad corpus? *Confirmatur.* Certè sicut visio beata, quæ est substantialis merces, tota datur animæ separatæ, etiam ante vnionem ad corpus; ita similiter videtur infligi de facto pœna adæquata quasi substantialis, licet fortè possimus dicere, in accidentalibus aliquod futurum augmentum. *Obiectio.* Video huic difficultati facilè posse à Suario responderi, si vtraque pœna non est infligenda, Deum destructurum primam, daturúmque locum, vt resultet naturalis sensatio caloris in anima iam vnita corpori. *Reiicitur.* Verùm sine ea mutatione nos faciliùs componimus totam difficultatem

tatem ex dictis, cùm maneat eadem numero sensatio post resurrectionem vnita etiam materialiter corpori ex calore eidem corpori vnito, quæ anteà erat in sola anima; per eam autem vnionem sensationis & caloris ad corpus non augetur dolor, quia corpus non percipit, sed anima in corpore.

Quæstio, an anima separata de dolore vt absente, vel præterito, vel futuro, possit habere afflictionẽ eamdem. Soluitur.

Hîc agit fusè P. Suarez, vtrùm anima separata de dolore vt absente, vel præterito, vel futuro, possit habere afflictionem eamdem quam de præsenti. Ego de hac quæstione non multum curo, quia iam ostendi manifestè, posse vt præsentem cognosci per sensus; tunc autem impertinens videtur omnis alia cogitatio de eodem vt præterito, aut futuro; nisi fortè vt ratione æternæ permanentiæ fortiùs vrgeatur animus: nam exterior sensatio non percipit eam futuritionem.

34 *Notandum circa explicationem Suarij.*

Addo breuissimè, benè in hoc puncto Suarium docere, dato quòd dolor ille non sit de præsenti, non posse intelligi quomodo sit eiusdem speciei: nam qui de præsenti desumitur formaliter, ex ipsa actuali, vt diximus, sensatione per se torquente prouenit; alter verò desumitur ex ipsa sensatione non in se, sed obiectiuè cognita: qui duo actus valdè sunt diuersi. quod ego ex visione beata declaro: nam maior & substantialiter diuersa est delectatio, quæ consistit in ipsa visione formaliter existente, ab ea quæ ex memoria visionis præteritæ aut futuræ oriri potest; & suprà idem dixi de tortura, quæ de futuro timetur, aut iam toleratur de facto: sicut in aliis actibus voluntatis aliud est meritum formale actus, contritionis, verbi gratia, aliud verò meritum actus imperantis seu gaudentis de eodem actu, seu volentis habere eum actum; quia actus & obiectum, quà tale, non conueniunt inter se specie, imò nec totam suam bonitatem tribuit actui obiectum. Vnde sicut est melior Deus quàm amor Dei, ita melior est amor ipse Dei quàm voluntas illum habendi, seu quàm amor reflexus illius; ergo præcisè per se longè melior est molestia ipsius torturæ quàm molestia memoriæ de tortura.

Confirmatur & declaratur.

SECTIO SEXTA.

Sententia Patris Coninck.

Sententia P. Coninck Quomodo dæmones & animæ separatæ torqueãtur per alligationem cum corpore.

PAter Coninck qu. de Purgatorio dub. 3. ait, non videri sibi vllam aliam superesse viam ad explicandum, quo modo dæmones & animæ separatæ torqueãtur, quàm, si quæ in nobis contingunt, diligenter consideremus: Cur enim, inquit, anima rationalis sentit calorem, eóque torquetur? Sanè, non quia ipsi animæ contrarius sit, sed quia est contrarius corpori, cui ea anima est vnita; vnde per sympathiam cum eo corpore ex vnione promanantem resultat ea sensatio. Cur ergo eodem modo non dicemus, Deum alligare miraculosè dæmones & animas aliquibus corporibus, & ex ea alligatione prouenire, vt qualitates in eis corporibus existentes sentiantur à dæmonibus & animabus, & eos vehementer torqueant? quam sententiam ait se cum doctissimis viris contulisse, & ab eis approbatam; nec se videre quid possit vllius momenti obiici contra illam, aut quo alio modo difficultas hæc expediri queat.

35 *Displicet ea sententia.*

Fateor in quæstione adeò ardua quamcumque euasionem apparentem esse probabilem; nihilominùs tamen mihi hæc sententia nullo modo placet; vnde in hac 6. sect. ostendemus aliquid esse quod efficaciter illam impugnet, in octaua verò cum P. Suario posse commodiùs & clariùs quæstionem explicari, impugnata priùs alia huic affini sententia P. Tanneri.

Refutatur.

Non potest esse per verã vnionem.

Argumentor ergo, quia vel illa alligatio est per veram vnionem, vel per solam Dei voluntatem extrinsecam. Si per vnionem veram, ergo ex alligatione animarum cum eis corporibus erit homo verus & realis, quia est anima rationalis vnita materiæ primæ; in quo consistit tota essentia hominis: nam organizatio, imò & formæ partiales si dentur, non sunt de conceptu essentiali hominis; sed naturaliter tantùm requisitæ ad vnionem animæ cum materia, iuxta communiorem sententiam. Ponere autem in Purgatorio, non solas animas, sed veros homines, est erroneum; quia resurrectio vniuersalis non fiet vsque ad diem iudicij.

36 *Replica.*

Dicere posset eam vnionem animæ cum corporibus non esse informatiuam; & consequenter non sufficere, vt ex anima & illis corporibus resultet homo. Sed contrà, quia non possumus concipere aliud genus vnionis formæ substantialis cum materia prima, nisi in genere informatiuo: nam forma non facit continuationem cum materia.

Reiicitur.

Nec per extrinsecã Dei voluntatem

Si verò dicatur ea alligatio esse per solam Dei voluntatem extrinsecam, tunc prorsus repugnat qualitates illas fieri contrarias animæ, aut illi dissonas: nam Deus sola sua voluntate extrinseca non potest contrarietatem & repugnantiam rebus tribuere: hæc enim formaliter consistit in ipsis entitatibus naturalibus, quæ non fiunt diuersæ per voluntatem Dei; ergo cùm contrarietas caloris in corpore recepti respectu animæ rationalis proueniat licet inadæquatè; formaliter tamen ab vnione animæ cum corpore tam non poterit Deus facere, vt sine hac vnione calor ille sit contrarius animæ, quàm non potest facere, vt sine eadem vnione fiat homo, aut vt anima rationalis actu informet corpus sine vnione, quæcumque illa sit. Confirmatur: Eò quòd anima rationalis sit in eodem loco cum illo corpore, non potest naturaliter accidentia eius corporis vt sibi contraria sentire; aliàs animæ omnium mortuorum naturaliter deberent experiri vt contrarias qualitates omnium corporum, per quæ transirent vel ad infernum, vel ad cælum; ergo nec post alligationem id possunt sentire, quia alligatio, quæ in voluntate Dei extrinseca præcisè consistit, non potest facere formaliter contrarias qualitates eas. Imò, licet esset extrinseca ea voluntas, adhuc non posset efficere, vt illæ qualitates à conformibus subiecto transirent in dissonas.

Confirmatur. Non ideò sũt animæ contraria accidentia, quia illa sit vicina corpori.

37 *Responsio.*

Fortasse respondebit, has qualitates, seu ignis acrimoniam, prout ille vocat; non sentiri ab anima, eò quòd illi sint contrariæ; sed quia sunt contrariæ corpori, cui anima est alligata. Sed contrà Primò, quia corpus cui alligatur est ignis; huic autem non sunt contrariæ, sed connaturales hæ qualitates, scilicet calor intensus. Contrà Secundò, quia, si anima non est vnita illi corpori, quid ad ipsam, quòd qualitates illæ sint contrariæ corpori, si ipsam non tangunt, vt iam supponitur?

Refutatur Primò.

Secundò.

Responsio quorumdam.

Adhuc posset ex mea doctrina responderi huic secundæ impugnationi, animam etiam in corpore non solùm sentire per tactum qualitates in ipso corpore productas, sed etiam existentes in corpore immediatè quod tangitur, & ab illius nimio calore animam torqueri: quando enim tango ferrum candens, ille vehemens

calor

calor, qui à me statim sentitur, & me torquet, non est totos productus in mea manu. Quod inde patet, quia separata manu in momento, etsi maneat aliquis dolor, non tamen illa vehemens sensatio caloris; potest ergo anima separata sentire dolorem ex qualitatibus in corpore non vnito ipsi animæ.

Reiicitur. Contrà tamen Primò, quia hoc iam non prouenit ea contrarietate illarum qualitatum cum corpore in quo sunt: nam igni à me tacto non est contrarius calor, sed mihi tangenti; anima autem separata non habet contrarium sibi calorem.

38 *Disparitas ostenditur.* Respondeo ergo, concesso eo casu, nego inde inferri aliquid pro præsenti quæstione. Disparitas est manifesta, quia tactus torquetur, vel propter nimium calorem in ipso subiecto existentem, qui tunc est ei contrarius: vel quia in corpore vicino excitat tam vehementem sensationem materialem, quæ per semetipsam caussat dolorem ea nimia intensione, sicut vehementissimus sonus caussat dolorem in audiente; non quia sonus per se sit in ipsis auribus, sed quia omnes potentiæ materiales, etiam circa obiecta aliàs sibi consona, ea vehementi operatione læduntur, vel propter spiritus vitales, vel propter animales, aut alios humores illuc concurrentes. Quæ omnia non habent locum in anima purè spirituali, & à corpore abstracta: nam in illa, cognitio quantumcumque intensa de aliquo obiecto in se bono, qualis est ignis, nia, &c non potest caussare dolorem; aliàs Christus Dominus habens intensissimam cognitionem de istis qualitatibus, deberet ab illis torqueri: sicut naturaliter torquebatur, quando in corpore earumdem qualitatum cognitionem experimentalem materialem per sensus habebat.

39 *Impugnatur efficaciùs ea sententia. Cognitio illa doloris in anima nec potest esse spiritualis:* Et hinc insurgit secunda & præcipua impugnatio huius sententiæ, quia ea cognitio in anima non potest esse materialis, nec spiritualis, ergo, &c. Non spiritualis, quia hæc, vt paulò antè dixi, etiamsi intensa sit, non caussat dolorem, imò potiùs voluptatem: cognoscere enim etiam intuitiuè ignem, & eius proprietates, est magna perfectio; alias etiam Angeli in cælo, Deúsque ipse torqueretur cognitione de igne; quandoquidem non requiritur ad istam torturam contrarietas ignis cum anima rationali, sed solùm corpore vicino, quam iam ostendimus esse impertinentem.

Nec potest esse materialis. Nec potest esse materialis, quia, licet diuinitus posset eadem sensatio dolorifera materialis de calore, quam anima habet dum est in corpore, haberi etiam extra illud, Deo diuinitus supplente defectum alterius consubiecti, id est corporis; & tunc procul dubio anima torqueretur (vt sect. 5. contra Suarium ostendi:) at hoc non habet locum in dæmone, qui prorsus non cognoscit sensitiuè materialiter; hic autem auctor eamdem esse dicit rationem de anima ac de Angelo; non ergo

Vrgetur argumentum. ponit cognitionem materialem in anima. Deinde, etsi eam ponat, non tamen hîc & nunc assignat illi obiectum, & impertinenter requirit alligationem: nam sine alligatione vlla, imò & sine præsentia ad corpus id fieri posse, ostensum est. Difficultas autem præsens tota non tam est in assignando ipso actu doloris, quàm in explicando obiecto contrario Angelo & animæ separatæ, in cuius cognitione consistat dolor. Ponit ergo dolorem sine obiecto hîc & nunc; quod multi alij ante dixêre, quos P. Suarez suprà refutatas.

SECTIO SEPTIMA.

Sententia P. Tanneri.

40 *Sententia Tanneri, dæmones & animas separatas eo modo torqueri, quo torquentur animæ in corpore: declaratur.* QVI disput. 5. quæst. 6 dub. 6. ait probabilissimum esse, dæmones & animas separatas eo planè modo torqueri, quo torquentur in corpore animæ. quod sic explicat, vt per potentiam obedientialem ignis in angelica voluntate dolorem producat, non ita vt solus ignis illum efficiat: id enim repugnat: nam actus vitalis debet oriri etiam à potentia vitali, sed vt inadæquatè simul cum voluntate: nam in tali productione non est vlla repugnantia, sola præcedente ex parte intellectus apprehensione ignis, vt mali & contrarij, nec obiectum aliud requiritur. Quòd si vrgeas,

Replica respondetur. Obiectum debet præcedere, sed ignis vt præcedens non est malus Angelo, ergo non est obiectum doloris; respondet sufficere, quòd ignis præcedat in actu primo, vt potens illum dolorem caussare: eo enim ipso concipitur vt malus, & consequenter vt valens terminare simplicem apprehensionem de se vt malo; ratione cuius posteà sequatur dolor.

Impugnatur Primò ea sententia. Hæc tamen sententia, meo iudicio, non potest probabiliter defendi. Et quidem male dicit eodem modo Angelos torqueri, quo animas in corpore: nam anima non torquetur, eò quòd dolor ipse producatur ab igne; sed quia calor, quæ est qualitas contraria, producitur; ea autem postea sentitur à potentia, in qua sensatione suprà dixi consistere torturam. Vltimò tandem à sola anima producitur alius ille dolor, seu actus fugæ; at in sententia Tanneri, nec aliqua qualitas contraria, nec perceptio illius producitur ab igne, sed solus ille dolor; ergo magna est diuersitas inter vnum & alterum modum.

41 *Impugnatur Secundò ex vitioso circulo.* Secundò displicet valdè, quia committit vitiosum circulum in explicatione eius doloris: ait enim, dolorem esse de igne vt malo, & ignem esse malum, quia caussatiuus est illius doloris. Per hoc autem non explicatur vllo modo, cur ignis apprehendatur vt malus, & cur ille actus debeat

Declaratur argumentum. esse doloriferus. Et, vt clariùs rem percipias, demus ab eodem igne produci diuinitus aliquam delectationem in alio Angelo, rogo, quid diuersum ex parte ignis vnus apprehendit quod non apprehendat alius? Non entitatem ipsam ignis, hanc enim noscit vterque; non vim productiuam alicuius rei in communi, nam respectu vtriusque est productiua vis: non quòd in vno casu producatur dolorifera qualitas, in alio non, quia talem qualitatem non admittis; non quia ipse dolor in vno producatur, in alio non; quia ego contendo hoc argumento non posse talem dolorem produci, quia non habet obiectum; & in prædicto casu etiam ille dolor esset reflexiuus supra se, & nihil aliud diceret quàm, *Doleo quod ille ignis sit productiuus mei.* Videtur autem id durum, quia per hoc non declaratur in quo sit materia illius doloris, & cur etiam altera qualitas, quam vocas delectationem, non debeat etiam dicere, *Doleo quòd ille ignis sit productiuus mei.* Et idem vrgeri posset in omnibus aliis actibus.

42 *Confirmatur Secunda impugnatio.* Secundò, id falsum esse ostendo euidenter, quia nullus actus potest dolere ex eo quòd existat caussa ipsius, aut quòd ipse producatur; esset enim idem dicere ac, *Volo vt non sit hæc nolitio*, seu, *displiceo quod displiceo*: id autem manifestè

nifestè repugnat: nam licet subiectum possit habere aliquam qualitatem, quam non liberet habeat; ipsa tamen qualitas non potest de se dolere quòd existat, quia in sui destructionem directè tenderet. Ergo necessariò debet assignari aliud obiectum eius doloris, quàm quòd ignis sit productiuus eius doloris; hoc autem non præstatur à Tannero, nec potest, si negetur qualitas dolorifera, vt ab ipso negatur: nam alioquin ignis per se non est malus Angelo.

43 *Obiectio.* Fortasse posset respondere, dolorem illum esse de carentia visionis beatæ, quæ sine dubio est mala Angelo; ignem autem in tantum apprehendi malum, in quantum cogit voluntatem habere eum dolorem de amissione beatitudinis, & intellectum ad cogitandum de illa: vellet enim diabolus de ea re non recordari, & non affligi; est namque etiam in humanis noua pœna obligari ad cogitandum de malo. *Improbatur.* Contra hanc solutionem illud videtur obstare, quòd ex ea sequitur confundi duas pœnas damnatorum, sensus, & damni: nam tristitia de carentia visionis est complementum pœnæ damni, præter quam debet assignari aliqua alia pœna sensus; ergo ignis non ideò præcisè torquet, quia cogit dolere & cogitare de eo damno. *Soluitur à P. Molina.* Verùm hæc obiectio facilè soluetur à nonnullis, maximè à P. Molina, qui existimant dolorem de amissione beatitudinis non pertinere vllo modo ad pœnam damni, sed ad pœnam sensus: nam qui cum solo originali mortui sunt, habent totam pœnam damni (inquiunt hi) & tamen non habent vllum de illa dolorem; ergo dolor non pertinet ad pœnam damni; ergo benè per caussalitatem eius doloris explicatur pœna sensus, quam ignis in dānatis caussat.

Non esse tenendam eam sententiam ostenditur auctoritate Patrum & Scriptura. Posset alicui hæc sententia sic explicata arridere; iudico tamen absolutè, non esse tenendam: nam Theologi & Patres semper videntur (quidquid sit de modo loquendi, an dolor de amissione beatitudinis sit pœna sensus, vel non) duos dolores agnoscere, & de carentia beatitudinis, & de igne. Chrysostomus hom. 13. in epist. ad Philippenses id pulchrè declarauit: *Tantum* (inquit) *mihi malum videtur de tanta gloria excidisse, vt gehennam pro nihilo habeant, præ hoc damno & ruina.* Vides, illum supponere, dæmones de duobus dolere, & gehennam esse dolorem à dolore de ruina diuersum.

44 *Confirmatur Primò.* Confirmatur Primò, quia si ignis non aliter torqueret, quàm cogendo ad cogitandum vel dolendum de beatitudine amissa, longè abesset ille dolor ab adustione, & modo, quo omnes concipiunt ignem torquere: concipiunt enim aliquam similitudinem, saltem analogicam, cum vstione hac nostra, quæ toto genere distat ab ea tristitia de beatitudine amissa. Vnde ad hanc pœnam declarandam non fuisset necessarius ignis, sed quòd ipse Deus eos cogeret de ea re semper cogitare per species illius; sicut in multorum opinione Angeli sunt necessitati ad se ipsos semper cognoscendos, &, iuxta alios, etiam ad cogitandum de Deo. *Secundò.* Confirmatur Secundò; quia alioquin homines haberent diuersam substantialiter pœnam à dæmonibus: si enim hi solùm de beatitudine amissa dolerent, cùm homines & eum dolorem habeant, & insuper post diem iudicij habituri sint alium proprium, ex sensatione materiali ignis haberent maiorem. Et licet posset responderi, in dæmonibus compensandum eum dolorem per vehementiorem de pœna damni apprehensionem; adhuc tamen est durum, tantùm vnam pœnam dæmonibus & duas hominibus tribuere: omnes enim non solùm æqualitatem quoad grauitatem, sed etiam quoad numerum earum pœnarum agnoscunt.

Dices, Etiam in dæmonibus erunt duæ; quia vna erit directa de beatitudine amissa, altera erit reflexa de igne, eò quòd cogat Angelum ad habendum eum secundum dolorem. 45 *Obiectio.* Sed contrà, quia tunc ab igne torquebuntur diuersa toto genere pœna homines & dæmones; homines ob calorem, dæmones ob amissam beatitudinem. *Reiicitur Primò.* Contrà Secundò, & meliùs, quia ille dolor reflexus de necessitate ad cogitandum etiam est in hominibus. *Secundò.* Contrà Tertiò, quia ille reflexus vnam pœnam constituit cum primo, & fortasse non est per actum reflexum; alioquin deberemus ibi infinitos dolores admittere, vnum reflexum supra alterum. quod est absurdum. *Tertiò.* Denique tota hæc sententia reiicitur, quia clariori & faciliori modo difficultas explicari potest: vt iam ostendo. *Reiicitur tota hæc sententia.*

SECTIO OCTAVA.

Solutio difficultatis.

PAter Suarez eo cap. 14. à num. 14. meo iudicio claram huius difficultatis tradidit solutionem. Docet ergo, esse possibilem diuinitus qualitatem aliquam spiritualem defœdantem Angelum, illúmve malè afficientem; ad hanc autem producendam in Angelo eleuari ignem, & in eius qualitatis dissonæ, vt in Angelo receptæ, cogitione consistere formalissimè pœnam, seu tormentum dæmonum, quam vltimò consequitur fuga ex parte voluntatis. *Sententia P. Suarez approbatur, & explicatur.* Sententia hæc ex se videtur valdè clara, nec relinquens ampliùs difficultatem: sicut enim homo torquetur à calore aut frigore, quia est qualitas sibi contraria, & quia hic calor producitur ab igne, & frigus à niue, dicitur meritò cruciari igne, aut niue; eodem modo Angelus torquebitur ea qualitate contraria seu dissona sibi; & quia eam producit ignis, dicetur meritò ab igne torqueri. *Confirmatur hæc sententia.*

Vt verò hoc meliùs intelligas, sic discurrendum erit: Sicut se habent qualitates materiales ad subiectum materiale, ita possunt se habere qualitates spirituales ad subiectum spirituale. 46 *Declaratur magis hæc sententia. Possunt esse qualitates spirituales contrariæ subiecto spirituali.* quod videtur ex se notum: atqui inter qualitates materiales aliquæ sunt conformes, & gratæ subiecto, verbi gratia, palato dulcedo, auditui concordans musica, temperatus calor manui, &c. aliæ verò sunt contrariæ, & dissonæ, verbi gratia, amaritudo fellis, calor vehemens, fœtor, &c. ergo eodem modo debebimus discurrere respectu subiecti spiritualis, non vt illi qualitates materiales sint dissonæ aut conformes, sed vt in genere etiam qualitatum spiritualium aliquæ sint benè afficientes spirituale subiectum; aliæ verò sint malè illud idem afficientes, aliquæ gratæ, ingratæ aliæ. Numquid, quia spiritus differt à corpore, vel in eo quòd possit penetrari cum alio indiuiduo eiusdem speciei, vel in eo quòd corpus habet partes, spiritus verò eis caret, ideò iam est incapax spiritus ad habendas qualitates dissonas? ego sanè non video istam consequentiam: sicut ergo potest habere qualitates spirituales carentes partibus sibi gratas, cur non & alias etiam carentes partibus sibi tamen ingratas & dissonas? Idem est, si differentiam corporis à spiritu non in carentia partium, sed in penetrabilitate cum alio eiusdem speciei constituamus (vt suo loco dixi); cur enim sicut res impenetrabilis habet

habet

bet qualitates dissonas & etiam conformes, non etiam res penetrabilis poterit habere qualitates dissonas? aut quid, quæso, facit ea penetrabilitas, vt propterea excludat à se omnem accidentalem formam contrariam? Certè, qui ex penetrabilitate in ordine ad eumdem locum id deduceret inferre, pnto haud parum laboraturum.

47 *Obiectio.* Primò tamen potest obiici, qualitates materiales non esse alio modo dissonas homini, nisi quatenus auferunt debitum temperamentum, verbi gratia, nimius calor, quia aufert frigus, & nimium frigus, quia aufert è contrario calorem; hoc autem non potest in spiritibus reperiri, ergo. Respondeo Primò, mihi esse certissimum, non fieri eum dolorem ob carentiam frigoris: nam manus positiuum percipit calorem, non verò negationes; & ille positiuus calor, quia talis, est doloriferus; vnde etiamsi relicto frigore in manu poneretur calor ille intensus, absque dubio torqueret eodem modo, nisi fortè frigus impediret, ne perciperetur ita illa calor. Nec tactus percipit in calore vim qua frigus expellit, sed ipsam entitatem caloris. Vnde si è contrario Deus auferret & frigus & calorem, certissimum est, nullum omnino sentiendum dolorem; ergo non ratione expulsionis, sed ratione sui immediatè sentitur vehemens illud frigus.

Solutur Primò. Qualitas non est præcisè contraria, eò quòd expellat conformē.

48 *Confirmatur solutio.* Confirmo Primò hoc euidenter: Qualitates illæ, quæ sunt conformes, non habent id ex eo quòd expellant dissonas, alioquin daretur ibi granis & vitiosus circulus, *Hæc qualitas est bona, quia expellit illam; & illa est mala, quia expellit hanc;* ergo debet explicari ea conformitas immediatè per se independenter ab expulsione alterius: ergo pari ratione poterit esse qualitas ex se dissona malè afficiens subiectum independenter ab expulsione alterius debitæ aut perficientis. Quam doctrinam tangemus, Deo dante, probantes, peccatum posse consistere in positiuo; id quod non benè nec consequenter videtur negatum à P. Suario: nam hic docet, per se eam qualitatem physicam independenter ab expulsione oppositæ esse malam subiecto; quod de peccato à fortiori dici poterat & debebat.

Conformitas qualitatis non desumitur ex expulsione aduersa.

Confirmatur Secundò. Confirmo Secundò euidenter idem intentum: nam amaritudo fellis non priuat palatum vllo bono sapore: quando enim gustatur fel, non erit ibi sapor dulcis, qui expelletur; & tamen est ingratissima palato, torquétque haud leuiter hominem. Idem est de fœtore: nam independenter ab omni priuatione boni odoris est per se molestissimus olfactui. Idem in dissoni sono; idem in visu aliquarum rerum horribilium. Et sanè in solo tactu potest habere apparentiam obiectio: nam in aliis sensibus apertè constat, independenter à contrariis expulsis dari obiecta dissona.

Soluitur Secundò. Secundò respondeo, Esto id ita sit, quòd dolor omnis in nobis solùm fit ob expulsionem contrariæ qualitatis conformis, cùm iam ostenderimus, & hoc omnes fateantur, posse esse qualitates spirituales conformes, & gratas subiectis spiritualibus; quare non possumus dicere, esse alias etiam spirituales eis contrarias, per quas illæ gratæ expellantur, sicut per calorem nimium expellitur debitum frigus? & tunc erunt hæ aliæ contrariæ, licet non ratione sui, saltem quatenus expellunt conformes, eodem omnino modo quo de materialibus discurrimus.

49 *Obiectio Secunda. Contrarietas non desumitur ex dissolutione partium.* Secundò obiicies, Non fit aliter dolor, nisi quia qualitates illæ productæ dissoluunt vnionem partium: calor enim separando partes corporis, & frigus constringendo dissoluit aliquam vnionem: atqui in Angelo nulla potest esse talis separatio, ergo nullus potest esse dolor. Respondeo maiorem esse falsam. Primò, quia est impossibile, vehementem dolorem, qui in momento fecerit à re calidissima, vllas actu dissoluisse partes, aut non, nisi eam dissolutionem perceptam fuisse. Idem dico à contrario de frigore; alioquin eumdem dolorem in specie sentiret quis, sine ea diuisio fieret ab alio agente, sine ab igne, quia eadem tunc esset separatio. quod planè est incredibile. Deinde cùm ab humore vel ab haustu dilatantur partes, deberet etiam sentire dolores ignis comburentis, quia maior fit ibi rarefactio, quàm tangendo ferrum candens. Tertiò in aliis sensibus constat euidenter id falsum esse, vt paulò antè ostendi: nam fel non magis disiungit aut coagregat partes quàm mel; & tamen illud torquet, hoc delectat. Idem dico de fœtore & aliis qualitatibus contrariis reliquis sensibus, musica, &c.

Respondetur ob varias rationes maiorem falsam esse. Prima ratio.

Secunda.

Tertia.

Obiicies Tertiò cum Tannero suprà, Per hanc sententiam inducitur nouum genus entis antè inauditum. quod est absurdum. Respondeo, Siue fuerit auditum, siue non anteà, solùm debere considerari, an benè inducatur, & an discurrendo, ex his, quæ de facto videmus, meritò inueniamus ea quæ non videmus; cùm autem hoc valdè benè præstetur in hac sententia Suarij, non est cur eius nouitas nos deterreat. 50 *Obiectio Tertia. Soluitur.*

Constet ergo, non posse negari qualitates aliquas per se independenter ab vllo alio effectu, quem causent, esse gratas animali, ingratas & molestas alias; vnde eodem modo de spiritualibus respectu subiectorum spiritualium discurrendo, facillimè explicata manet dæmonum pœna. Nam obiectiones, quæ possunt fieri ex eo quòd res materialis non potest afficere, nec quidem vt instrumentum, ad producendum aliquod spirituale in subiecto spirituali, suppono ex Physicis solutas.

Possunt esse aliqua qualitates independenter ab vllo effectu gratæ animali, aliqua ingratæ.

Rogabis, quomodo dæmones torqueantur ab igne, quando sunt extra infernum. Respondeo posse dici, Deum diuinitus supplere præsentiæ defectum, vel certè tunc temporis non causari actu eam qualitatem ab igne, sed à solo Deo miraculosè. quod & tradit Ægidius apud Suarium capite 16. in fine. In quo non video vllam difficultatem, licet id Patri Suario non placeat, & magis inclinet in actionem in distans. vtrumque mihi videtur probabile, nec indiget maiori explicatione.

Quæstio, quomodo dæmones torqueantur ab igne extra infernum. Soluitur.

SECTIO NONA.

Vtrùm dæmones habeant aliquam saltem leuem delectationem.

Ratio dubitandi esse potest, quòd vehementia doloris, & vtriusque pœnæ, sensus & damni, non videatur vllo modo relinquere locum vlli delectationi. Aristoteles enim 7. Ethicor. cap. vlt. docet, magnam & vehementem lætitiam non relinquere locum tristitiæ: quod eodem modo è contrario dici potest de vehementi tristitia respectu alicuius voluptatis; confirmarique potest, quia Beati nullam nec leuem habent tristitiam; ergo neque damnati è contrario vllam habent delectationem. 51 *Ob vehementiam doloris, & vtriusque pœnæ molestiam, non videtur posse esse delectatio aliqua in dæmone. Probatur auctoritate Aristotelis. Confirmatur.*

Ex altera verò parte videntur passim multa desiderare dæmones, quæ apprehendunt vt bona, sibique conuenientia; illa autem sæpè assequuntur; *Contraria pars etiam suadetur.*

tur; ergo tunc habebunt delectationem aliquam, quia ex consecutione boni optati naturaliter resultat aliqua delectatio, qualiscumque ea fit.

Sententia Okami, Gabrielis, & aliorum, dæmoni nullam superesse delectationem Probatur.

Duplex est in hoc puncto sententia: vna Okam, Gabriel, Zumel, Molinæ, Vasquez, & aliorum apud Suarium capite 15. negantium dæmoni vllam prorsus delectationem. Horum fundamenta iam sunt tacta; adducitur tamen ab aliquibus aliud, quòd scilicet Deus decreuerit in pœnam peccatorum non concurrere cum damnatis ad vllam lætitiam.

52 *Secunda sententia D.Thomæ & Suarij probabilior priori opposita. Probatur à Suario.*

Secunda sententia docet, aliquam leuem delectationem posse in illis esse; pro qua stare D. Thomam ostendit fusè Suarez ibi. Et sane hac 1.part.quæst.64.art.3. ad 2. ita clarè eam videtur supponere, vt desiderari nihil amplius possit; & in ipso argumento Augustinum pro ea citauerat.

Eamdem etiam puto probabiliorem cum Patre Suario, qui eam Primò probat: nam sæpè in Scripturis videtur insinuari, dæmones gaudere cùm inducunt homines in peccata: de diabolo enim frequenter intelligitur, quod sub nomine inimici repetit Dauid, *Ne quando supergaudeant mihi inimici mei*; Psalm. 33. item 40. & alibi: & ob eamdem caussam Patres solent dicere, homines, dum malè operantur, recreare dæmones.

Confirmatur.

Denique locum habere eam lætitiam partam cum pœna illa quantumuis magna, manifestum videtur: nam si, licet ea grauissima sit, possunt tamen aliquid optare sub ratione boni sibi conuenientis, quod desiderium non potest illis vllo modo negari, & manifestè in Scriptura passim repetitur, eos inhiare nostræ neci, *Circuit quærens quem deuoret*, & ita similia, &c.

53 *Ratio prima in contrarium breuiter soluitur.*

Certè negari etiam non potest, eos, adepto eo obiecto quod desiderabant, inde gaudium aliquod habere, placereque ipsis quod obtinuerint intentum, idque ex natura rei: non potest etiam maximo dolore impediri, si non impediunt attentio ad optanda talia bona. Et hinc respondetur rationi in contrarium factæ.

Rationi Secunda in contrarium respondetur. Aristoteles explicatur.

Quod verò secundò dicebatur à Deo impediri tale gaudium, non habet sufficiens fundamentum, ideò facilè negatur. Ad Aristotelem dico, fortè in nobis doctrinam ipsius habere aliquando locum, eò quòd, dum sumus in corpore, habemus exiguam vim attendendi; ac proptereà occupati magna aliqua tristitia, non solum lætari, sed nec attendere ad alia possimus; at si dolor relinquat nobis locum aliquid appetendi, videtur eo ipso necessariò sequi lætitiam, si rem optatam consequamur.

Ad instantiam de beatitudine respondet Suarez.

Ad instantiam è beatitudine respondet benè Suarez, non valere argumentum omnino è contrario: sicut enim non est bona consequentia, *Beatitudo nullum patitur errorem, ergo pœna inferni nullam patitur scientiam*; ita nec est bona, *Beatitudo nullum admittit dolorem, ergo infernus nullam delectationem.* Disparitas esse potest, quia miseria illa non tollit capacitatem aliquid appetendi, & consequenter nec tollit gaudendi aliquo modo; at in cælo propter confirmationem cum voluntate diuina non possunt habere aliquem dolorem, nec occasionem illius.

54 *Responsio secunda probabilis.*

Fortè aliquis hand improbabiliter secundò diceret, displicentias aliquas in peccatis aliorum, & quæ leuissimè tamen affligant, non repugnare etiam statui Beatorum, ideóque dicet Angelos contristari aliquo modo de nostris peccatis. de quo me vide infrà disputat.53.à. num.2. de beatitudine.

Aduertendum tamen est, post diem iudicij, quando nihil erit quod optent dæmones, quodque succedat illis iuxta suum desiderium, cessaturam etiam eam leuem lætitiam, quam de facto habent ex victoria contra homines; nisi quis dicat, recordatione victoriarum obtentarum eos etiam tunc suo modo lætaturos.

Notandum post diem iudicij nullam in eis delectationem reperiendam.

SECTIO DECIMA.

De loco pœnarum, & quomodo illi sint alligati dæmones.

HAc de re fusissimè agit Suarez cap. 16. per totum, quia tamen inter Catholicos, imò omnes ferè hæreticos, de illa conuenit, breuissimè eam expedio.

Assertio. Datur locus qui vocatur infernus. Replica refellitur.

Igitur Primò dicendum est, dari locum aliquem qui vocetur *infernus*, vbi dæmones & damnati puniantur, quia tam vetus quàm nouum Testamentum plenum est locis id asserentibus: & licet (sicut suprà dicebamus agentes de igne) vnus aut alter locus possit explicari allegoricè, & nomine *inferni* intelligi sepulchrum; in tot tamen locis, vbi specialis damnatorum pœna declaratur, non habet locum talis expositio: nam etiam in eo sensu de Iustis & sanctis deberet idem dici; nam etiam illi ad sepulchrum veniunt.

55 *Obiectio ex Genesi 37. cap. Soluitur.*

Dices etiam, Iacob Patriarcha Genesis 37. de se dixit, *Descendam ad filium meum* Ioseph *lugens in infernum*. Respondeo ibi non posse intelligi sepulchrum: non enim ad idem sepulchrum cum filio, quem à fere deuoratum eredebat, se descensurum putabat; intelligitur ergo ibi limbus Patrum, qui etiam potest quodam modo dici infernus: est enim (vt statim dicam) in loco subterraneo; licet hoc nomen iam pro damnatorum tantùm domicilio seu carcere vsurpetur.

Quatuor loca circa centrū terræ dici possunt inferni.

Sunt igitur circa centrum terræ quatuor inferiora; quæ omnia, cùm respectu nostri sint inferiora, dici etiam possunt *inferni*; ea autem sunt, Limbus Patrum, vbi expectarunt aduentum Christi, & propter hunc dicitur in Symbolo de Christo, *Descendit ad inferos*; Purgatorium; Limbus in solo originali decedentium; locus damnatorum, qui iam per excellentiam dicitur infernus. Vide Suarium suprà, & apud illum Patrum & Conciliorum & Scripturæ loca pro ea veritate de eo loco pro damnatis omnibus designato.

Assertio. Infernus est in extrema terra concauitate. Probatur.

Quòd verò ille sit in infima concauitate terræ, iuxta centrum mundi, non est quidem in Scriptura & Conciliis definitum; ipsum tamen verbum *infernus*, quasi infra nos, & verba Scripturæ, *Descendunt in infernum*, satis apertè id demonstrant: non enim, vt aliqui somniarunt, infernus est ex altera parte huius hemisphærij; nam ibi sunt Antipodes, & locus ille non est inferior nostro potiùs, quàm noster respectu illorum. Neque etiam audiendi sunt alij, qui vel vallem Iosaphat, vel aliam iuxta Ierusalem dictam *gehennam* putant esse infernum: illæ enim sunt nunc omnibus habitabiles, deliciosæ, &c.

56 *Probat Suarez. Secundò ratione.*

Ratione probatur à Suario: quia conueniens fuit primò, vt Angeli & dæmones, qui intra hoc vniuersum peccauere, etiam intra illud punirentur; ergo infernus debuit esse intra mundum: alioquin verò pro maiori pœna debuit esse carcer ille in sordidissimo loco, magis à cælis, sole, stellis, distanti, vt obscurior & tristior esset; ergo debuit esse in imo terræ; vnde inter ea quatuor loca, quæ ibi diximus esse, infernus est profundissimus.

Ego

Si infernus est in mundo, debet esse in profundissimo loco.

Ego quoad vltimum hoc, quòd, si infernus intra mundum sit, debeat esse in eo profundissimo loco, non dubito bonam esse rationem. Dices, Ergo damnati, dum eò descendunt, debent transire per Purgatorium, & alios Limbos. quod videtur absurdum.

Obiectio. Soluitur. Primò.

Respondeo Primò, non esse inconueniens in consequenti, imò vt aspectu eorum qui benè vsi sunt gratia Dei liberóque arbitrio torqueantur damnati, commodus videtur illis transitus.

Secundò.

Secundò respondeò negando consequentiam: nam potest esse via aliqua ad illum, quæ non sit intra Purgatorium, sed inter illud & Limbos duos.

Quòd infernus debuerit esse intra hoc vniuersum, non benè probat Suarez.

Quoad secundum verò, quòd infernus debuerit esse intra hoc vniuersum, congruentia allata est sufficiens, vt probetur fuisse iustissimè intra illud collocatum; at vt debuerit, non mihi placet: nam potiùs quis diceret magis videri expediens, sicut delinquentes mulctantur exilio, ita extra vniuersum esse aliquem locum, vbi velut in exilio simul cum aliis pœnis torquerentur damnati, vt qui hoc mundo abusi sunt, extra illum eiicerentur, sicut Angeli in cælo peccantes, extra illud pulsi sunt. Verùm hæ sunt congruentiæ, & in illis facile est statim pro vtraque parte aliquid inuenire, vt sæpè in similibus materiis monui.

57 *Obiectio.*

Obiicies aliquas apparitiones, in quibus damnati nonnulli videntur habere locum pœnæ, vbi cruciemur extra infernum, ibi scilicet vbi peccarunt.

Respondetur ei.

Respondeo, fortè ad tempus breuissimum, vt aliis apparerent, ac commonefacerent id illis à Deo mandatum; nec crediderim animas, non solùm post diem iudicij, sed nec vsque ad illum, permitti extra infernum, etiamsi foris dicantur retinere suos omnes dolores.

Quæstio, an omnes dæmones in inferno detineantur, & an possint inde exire.

Quoad dæmones attinet, vtrùm omnes ibi detineantur, & an liceat illis inde exire, &c. maior est difficultas.

Torquentur semper vbicumque sint. Probatur.

Primò certum est, eos semper torqueri, vbicumque sint. De animabus enim definitum est, eas statim post mortem in mortali cruciari in inferno: non sunt autem peioris conditionis illæ quàm dæmones; ergo & hi cruciantur semper. Idem constat ex communi Ecclesiæ sensu. Vtrùm autem, quando sunt foris, ille cruciatus sit ab igne, dixi suprà.

Ante diem iudicij non omnes dæmones sunt intra infernũ. Probatur auctoritate Pauli, Petri, Iobi.

Secundò certum, ante diem iudicij non omnes dæmones esse intra infernum, sed multos foris apud nos ad tentandos homines, vt Paulus ad Ephes. 6. apertè supponit, & Petrus Epistola 1. cap. 5. & ante Christum in libro Iob sæpè diabolus dicitur perambulasse terram; estque res extra controuersiam: cur verò in Apocal. dicatur draco ligatus, dicam statim. Aliqua verò dubia nunc occurrunt explicanda.

58 *An post commissum peccatũ statim omnes sint detrusi ad inferos.*

Primum, an statim post peccatum in cælo commissum omnes ad vnum detrusi sint ad inferos. Respondeo, probabilius esse fuisse, vt & pœnam & locum sibi deputatum experirentur omnes.

An aliqui semper sint in inferno.

Secundum dubium est, an aliqui semper sint in inferno, siue hi, siue illi. Respondeo, probabile multos ibi semper manere; non, vt aliqui putant, ad accendendum ignem, aut torquendos homines, quia ignis à Deo ibi conseruatur, & eleuatur ad eam pœnam, sed ad torquendos saltem aspectu, blasphemiis, &c. possunt enim & signa aliqua formare, quæ ab animabus percipiantur. Deinde, quia, cùm infernus sit proprius eorum locus, non est credendum, omnibus licere egredi inde, & quando volunt redire sed solùm ex dispositione diuina cum aliqua subordinatione, etiam inter se, prout necessum est ad tentandos homines.

An aliqui dæmones exiuerint vel exituri sint ex inferno.

Tertium dubium est, an aliqui numquam inde exiuerint, nec exituri sint, nisi in die iudicij. Hoc planè est incertum. Fortasse Lucifer & alij ex his qui peccarunt grauiùs, priuantur ea quali quali libertate.

Sententia Dominici Cani. Reiicitur à Suario.

Ita Dominicus Canus apud Suarez cap. 17. qui tamen eam reiicit, eò quòd satan, qui censetur esse Lucifer, iuxta probabiliorem sententiam, in Apocalypsi cap. 12. describitur in hoc mundo spiritualiter pugnaturus: & Paulus Ephes. 6. docet aduersus principes nobis esse luctamen, &c.

59 *Suarij ratio non conuincit.*

Verùm ego puto, Paulum ibi non intellexisse Luciferum; quia Paulus omnes nos supponit pugnare aduersus eos principes; Lucifer autem in persona non potest omnes tentare: sufficienter ergo respondetur, si dicant vel ipsum per suos tentare. quo pacto ad locum Apocalypseos responderi potest, vel omnes etiam inferiores diabolos vocari *principes tenebrarum*, quia omnes dominantur in peccatores.

probabilior tamen est eius sententia.

Ideò non tam falsam crederem Cani doctrinam; probabilius tamen videtur quod ipse Suarius docet, iam hunc, iam illum exire, & nullum esse incapacem exitus, nisi fortè Lucifer ipse ad tempus; quia ita videtur innui Apocal. 20. dum draco dicitur ad tempus ligatus; nisi iam dicatur ligatus, quia tempore legis gratiæ nocere minùs potest.

An qui post hominẽ creatum ex inferno exiuerunt, numquam redierint. Probabile est, quòd aliquoties illuc descendant.

Quartùm, an è contrario aliqui, à quo post hominem creatum exierunt inde, numquam illuc redierint, nec ante diem iudicij redituri sint. Respondeo, & hoc valdè esse incertum. Videtur tamen quemlibet debere aliquoties illuc descendere: nam cùm ob tentandos homines ab ipso Lucifero supremo eorum capite huc mittantur, necessarium est, vt aliquando ad ipsum, sui muneris rationem reddituri, redeant.

An dæmones & animæ possint in inferno locum mutare. Responsio quoad animas. Quoad dæmones.

Quintum dubium, an dæmonibus & animabus liceat intra ipsum infernum mutare loca; an verò in vno semper debeant manere. De animabus incertum; quia verò etiam ea alligatio pertinet ad augendam pœnam, non videntur in ea omnes futuræ æquales, sed magis vel minùs esse alligandæ pro maiori vel minori culpa; quoad dæmones verò, ante diem iudicij, cùm possint inde exire, probabile etiam est posse eos ibi discurrere huc illúcve. Post diem verò iudicij, quia omnes recludentur in inferno, eadem est de illis ac de hominibus difficultas; cui respondendum, vt in puncto de animabus dixi.

60 *An dæmon à iusto victus ad infernum se recipere debeat. Affirmat Origenes. Contrarium tamen suadetur. Suarij ratio non conuincit.*

Sextum dubium, an dæmon, qui à iusto in tentatione semel victus est, eo ipso quasi in pœnam detrudatur in infernum, non ampliùs inde exiturus. Ita affirmat Origenes homil. 15. ad capite 12. Iosue. Verùm contrarium videtur esse certum; quod ex diabolo Christum tentante manifestè suadetur: semel enim & bis victus adhuc mansit, tertiò tentaturus. Ratio est, quia dæmon facit quantum potest in ea tentatione; ergo non est cur Lucifer ei succenseat, & in pœnam ipsum statim recludat. Non vtor argumento Suarij, quia scilicet minuerentur eorum numerus ad tentandum, essétque in damnum Luciferi: potest enim responderi, quia iusti homines pauci sunt, paucos esse qui eam pœnam mererentur, & habere Luciferum innumeros alios, quos substituere posset. Sufficiat prima ratio, cur à Lucifero non detineatur. Cui adde aliam, si vis, quòd non videatur in hoc Lucifer omni modo habere auctoritatem, vt pro libitu queat detinere omnes, aut emittere. sed de hoc paulò pòst. Quòd verò Deus eos dæmones in tentatione

Certum est, quòd Dæmones in tentatione victos non recludat. tentatione victos non recludat, est certo certius, quia quòd vincantur, non est culpa; ea enim in tentatione consistit; at quia tentant, non puniř reclusione, ergo multò minùs, quia vincuntur.



DISPVTATIO VIGESIMASEPTIMA.

De his quæ dæmones circa homines efficiunt, & de eorum republica.

SECTIO PRIMA.

Quid dæmonibus circa homines in hac vita liceat.

1 *Damnati non indigent dæmone tentatore.*



ON loquor de damnatis: nam illi, quia iam sunt in malo obstinati, non indigent dæmone tentatore. Pro igne verò non est necessarius dæmon: qui ignis à solo Deo conseruatur, vt paulò antè dixi. Sermo ergo est circa homines in hac vita. In quo etiam puncto non loquimur de naturali dæmonum vi: constat enim eum natura sua habere vires, vt possit homines non solùm tentare, sed occidere, torquere, &c. sicut potest vnus homo alterum: & incomparabiliter meliùs, tum quia multò fortior est, tum quia spiritus non potest quidquam ab homine repati: vnde liberiùs, physicè loquendo, actionem exercet. est ergo punctum difficultatis quid à Deo ei permittatur.

Quid possit dæmon suis viribus naturalibus.

Quid ei à Deo permittatur.

Nomine permissionis potest intelligi facultas positiua ad aliquid faciendum licitè. In hoc sensu dubium non est, Deum hoc modo non permittere dæmoni tentationes: nam cùm in eis grauissimè peccet optando semper malum hominis, seu peccatum, & ad illud directè inducendo; non potest Deus dare illi positiuam licentiam, vt tentatio illa licita ipsi sit. Potest tamen Deus, tamquam Dominus vitæ & necis, dare licentiam dæmoni circa aliquam actionem exteriorem, læsionem, verbi gratia, morbum aut quid simile, sicut fortasse circa Iobum, vt eum lepra inficeret: in qua effectione secundùm se considerata, & supposita Dei licentia, diabolus non peccauit, nisi ex nequitia sua adiungendo malum finem, ob quem eam procurauit lepram: sicut si Deus homini daret licentiam vt alterum percuteret; ipse autem percutiens apponeret malum finem illi actioni, quam alioquin licitè ex se poterat exercere.

2 *Non dat ei Deus facultatem positiuam ad aliquid faciendum licitè. Potest ei dare licentiam circa aliquid actionem exteriorem.*

Ad tentationes ergo dæmonum redeuntes, dicimus, Deum solùm permissiuè ad eas concurrere, sicut dicimus eum concurrere ad omnia alia peccata, non impediendo illa, cùm possit: ita dicimus, Deum, cùm possit impedire dæmones ne hominem tentent, non tamen impedire, sed præbendo illis concursum generalem, vt, si velint tentare, possint; si autem nolint, non tentent. Porrò homines tentari à dæmone, est certò certius, nec oportet in eo puncto hærere. satis id S. Petrus declarauit, *Circuit quærens quem deuoret*, &c. & apud Iobum de se ipse ait, *Circuiui terram, & perambulaui eam*, &c.

Deus solùm permissiuè concurrit ad tentationes.

Homines à dæmone tentari certum est ex Scriptura.

3 *Obijcitur Anselmus, & Cyprianus.*

Obijci potest Anselmus ad cap. 15. Matthæi vbi ait, eos qui dicunt, tentationes immitti à diabolo, & non à concupiscentia, arguendos Christi verbis, *De corde exeunt*, &c. & Cyprianus apud Suarium num. 23. qui videtur sentire, in lege gratiæ diabolum non posse iam baptizatum tentare. Facilè tamen respondeo, Anselmũ solùm velle volitiones & cogitationes malas, vt tales, à voluntate fieri, quæ dat consensum, quo non negat suggestionem dæmonis. Ad Cyprianum fusè ibi Suarez, & concludit, eum non negasse dæmoni omnimodam potestatem in iustos, sed tantam quantam in alios, eumque maximè egisse de potestate ad corpora obsidenda.

Respondetur Anselmo, & Cypriano.

Verùm dubitari posset, cur Deus sciens hominem debilem esse, permittat illum à tam potenti hoste tentari. Respondetur, Deum habere iustissimas caussas, cur id faciat. Prima, vt in multis occasionibus appareat efficacia gratiæ, dum homines fragiles ex robotati fortissimos dæmonum superant incursus. Secunda, vt misericordia Dei in hos potiùs quàm in illos elucescat, illos tenendo ne cadant, hos permittendo cadere. Tertia, vt homines ex tentationibus maiorem habeant occasionem meriti. Quarta, vt sint magis semper solliciti. Quinta, vt ad Deum frequentiùs recurrant. Similes multæ inueniri possunt rationes; quæ tamen solùm probant, Deum iustè potuisse id permittere: nam, si voluisset contrarium, habuisset fortè aut fortè plura motiua.

Cur Deus hominem tã debilem permittit tentari à tam potente hoste. Caussa prima cur id faciat. Secunda. Tertia. Quarta. Quinta.

Aduertendum tamen est, post originale iam esse nouam caussam, ob quam Deus permittat nos tentari, ipsum scilicet peccatum; quomodo etiam quodlibet actuale peccatum potest esse caussa, vt Deus in pœnam illius permittat nos secundò & tertiò, &c. tentari.

Post originale est noua caussa, cur nos tentemur.

4 *Cur Deus dicatur tentare.*

Rogabis Primò, quomodo Deus dicatur etiam tentare, cùm dixerimus tentationes esse malas. Respondeo, tentationes duplices posse esse: vel ordinatas ad malum, & cum animo vt illud fiat, apponendo etiam actiones ex se malas; qualis est exhortatio ad malum exemplum, & similes. Has dicimus non posse à Deo nec quidem amari, sed solùm permitti. Alias verò esse ex se bonas; quales sunt labores & afflictiones, quas Deus potest positiuè permittere, non animo vt fiat peccatum, sed vt magis meteamur, magis probemur, &c. hoc modo tentauit Deus Abrahamum, præcipiendo illi sacrificium filij, quod, Deo dante ius in vitam filij, licitum erat. Iuxta hanc item explicationem intelligenda sunt Scripturæ loca, quæ dicunt, Deum tentare: iuxta primum verò modum tentationis intelligenda alia quæ è contrario dicunt, Deum neminem tentare.

Rogabis Secundò, an omnes tentationes, quæ in nobis sunt, veniant proximè à dæmone. Dico *proximè*; nam remotè, quatenus primò dæmon tentauit Heuam, & inde quasi omnes secutæ sunt, etiam quæ sunt à concupiscentia, non est dubium, esse à dæmone. Quæro ergo, an, quandocumque quis peccat, illa tentatio seu cogitatio ad peccandum inclinans sit aut excitata à dæmone, aut saltem, si ex carne ipsa excitata est, verùm sit à dæmone aucta, ita vt semper sit caussa consensus. In hac difficultate

An omnes tentationes, quæ in nobis sunt, veniant à dæmone.

5 *Independenter ab vlla tentatione dæmonis potest quis peccare.*

Dico Primò, Independenter ab vlla tentatione dæmonis potest quis peccare: nam etiam si omnes essent in inferno, possem ego irasci in illum qui me vexat, possem comedere carnes die Veneris,

Veneris,& sic de aliis peccatis. Ratio est manifesta,quia voluntas est ex se libera,&, proposito obiecto indifferenti, potest se ad hanc vel illam partem determinare pro libitu, in quâ resolutione nulla est difficultas.

Nō possumus ex tentationibus deprehendere diabolum ibi aliquid efficere.

Dico Secundò, Vix nos possumus, per se loquendo, ex tentationibus dependere ibi diabolum aliquid efficere : quod enim homo fameat die Veneris, naturale est; & quòd viso cibo exciteтur illi appetitus, etiam naturale est: neque inde potest de diabolo quidquam inferri. Idem dico in ordine ad alias tentationes iræ,luxuriæ, &c.

Dubium est, an omnes tentationes à dæmone veniant.

Sic sentit D.Thomas, Chrysost.

Dico Tertiò, Ob rationem præcedentem valdè dubium est, an omnes tentationes a diabolo veniant : &, absolutè loquendo, puto probabilius, multas de facto non venire, sed sæpè voluntatem consensisse, antequam diabolus possit quidquam aduertere. Ita D.Thomas 1.part.quæst.114.art.3. éstque Chrysostomi, & aliorum apud Suarium num.18. Et fortè ex his, quæ nos diximus suprà de secretis cordium, putaret quis certam omnino esse hanc secundam conclusionis partem: nam nos sæ-

6 *Sæpè aliunde quàm à diabolo oritur tentatio.*

pè multa mente voluimus, quæ diabolus non cognoscit. Iam ego v. g. volo cogitare de tali obiecto, ad quod nullo modo determinor ab aliqua propositione externâ, è quâ diabolus dignoscat actum; sed quia species sunt aliquo modo connexæ, & ex duabus excitatis, ego per voluntatem liberam diabolo ignotam applico intellectum ad vnum potiùs quam ad aliud; tunc autem si in eo obiecto cogitato appareat aliqua ratio boni, ratione cuius voluntas hîc & nunc vel habet complacentiam in eo obiecto, etiamsi moraliter malum sit; vel indignatur alteri cuius recordatur, vel variè reflectendo supra se superbit. Vix potest explicari in talibus peccatis, quomodo potuerit diabolus agnoscere, me de eo obiecto cogitare; multò autem est difficilius, quomodo ab ipso hîc & nunc sint excitatæ tales species; ergo non omnes tentationes ab eo proueniunt. Idem est, quando quis audiens concionem v. g. ad quam diabolus non impulit, sed potiùs fortè auertere conabatur, ex vno verbo ex se bono audito aliud cogitat, vnde ad peccatum mouetur: non enim potest dici, vel quòd diabolus præuiderit eam cogitationem in hoc surrecturam, multò minùs quòd instigauerit concionatorem, vt tale verbum diceret. Et similes possunt multi casus excogitari, vbi præter expectationem dæmonis, tales insurgunt tentationes, aut (ne faciamus quæstionem de nomine) committuntur peccata sine vlla tentatione ab extrinseco.

Confirmatur exemplo de concione.

7 *Ratio vniuersalis conclusionis.*

Ratio vniuersalis est, quia diabolus, etsi valdè sit attentus, & optet vt nos in omnibus delinquamus; non tamen potest omnia in futurum præuidere, nec ita infallibiliter de cogitationibus diuinare, vt statim sit paratus omnes cogitationes insurgentes fouere, aut omnes excitare de nouo. Fateor, quando res diu est præcocta & præmediata, tunc semper dæmonem ex indiciis multis deuenire in cognitionem eius rei quam homo animo voluit, & tunc posse vrgere fortiter illum vt consentiat, in aliis etiam multis occasionibus ipsum per se mouere, aut excitare tentationem.

Quo pacto fiant tentationes internæ.

Si verò modum quæras quo id faciat; respondeo, Si tentatio sit interior, fit excitando species materiales per humorum commotionem, vt producatur in phantasia cognitio de eo obiecto, & hinc in intellectu, ac per eam cognitionem voluntas quasi trahatur ad amandum aliud; immediatè enim non potest ipse caussare cognitionem, multò minùs potest ipsum actum peccati efficere, pro vt somniarunt aliqui hæretici: nam si ipse in nobis peccatum produceret, non nos peccaremus, vtpote libertate carentes, sed solus ipse, ideóque solus ille deberet puniri. Si verò tentatio sit externa, potest in primis imitari iam hoc iam illud obiectum, ex cuius visione in nobis insurgit tentatio, potest item formare voces, quibus ad peccatum inducat. Hic tamen modus tentandi valdè rarus est. Potest item per alium hominem illum commouendo, vt mihi det occasionem iræ, vt mihi persuadeat malum, vt suo exemplo me prouocet: quo casu duos tentat dæmon, vnum immediatè, illum qui dat occasionem; & mediante illo alterum: vtrumque enim finem potest simul intendere, quia in vtroque inuenit peccatum quod ipse auidissimè quærit. Potest item solùm tentare alterum, qui commouetur ad peccatum: nam aliquando agnoscit alium ex bona actione mea sumpturum peccati occasionem; tunc me ad eam actionem inclinat, non vt me tentet, quia in eâ ego non pecco, sed vt alius cadat. hoc ipsum idem in vnico homine respectu diuersarum actionum contingit: inducit enim illum ad aliquod opus ex se bonum, è quo suspicatur hîc & nunc malum aliud graue occasionem sumpturum; inducit ergo ad bonum, vt eliciat malum: non enim multum curat, si fiat vnum aut alterum bonum opus, dummodò tandem peccatum graue eliciat. Dico *graue*, quia vix ille vel indirectè inducet ad opus aliquod bonum, vt solùm posteà vnum veniale consequatur, nisi speret ex illo veniali secuturum posteà aliquod mortale: plus enim putat se amittere in vno opere bono, quàm in veniali lucretur: nam gratia per illud non minuitur, multò autem minùs amittitur tota. Probabiliter autem reputat maius malum suum, dati illi homini occasionem augendi coronam gloriæ pro tota æternitate, quàm vt leuem culpam facilè condonabilem committat.

Quomodo externa.

Alius modus dæmonis tentandi homines.

Tertius modus.

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm ad dæmones pertineat infligere hominibus pœnas.

Circa primum duo possunt quæri. Primum, an pœnæ inferni infligantur à dæmonibus. Sed huic respondimus suprà negatiuè, & dæmones solùm vel exprobrando hominibus sua peccata, vel alio modo accidentariam tantùm eorum pœnam posse augere: deferunt etiam animas damnatorum ad infernum, & fortè eas detinent ibi ne moueantur.

8 *An pœna inferni infligātur à dæmonibus.*

Secundò quæri potest de pœnis huius vitæ, vtrùm infligantur hominibus à dæmone. Pro quo aduerte, dæmonem dupliciter posse dolores infligere, vel vt inducat ad peccatum iræ, blasphemiæ, impatientiæ, &c. vel vt peccata præcedentia puniat etiam in hac vita. Hoc posito, dico, Deum posse non solùm dæmoni permittere, vt eos dolores infligat, etiamsi homo non peccauerit, sed etiam positiuè id mandare, non quidem vt id faciat animo inducendi in peccatum (hoc enim esset illi mandare peccatum) sed vt simpliciter hominem affligat, Deo ipso bonum in eâ afflictione finem intendente. Potest enim Deus illum eumdem dolorem positiuè immittere in hominē, etiamsi hic nō peccauerit: nam, vt supremus Dominus habet ius taliter hominē torquendi, potéstque

An pœna huius vitæ infligantur à dæmonibus,

9 *Potest Deus immittere afflictionem in hominem, etsi is non peccauerit.*

multa habere iustissima motiua, vt sæpè diximus: si ergo potest per se eos dolores immittere, à fortiori poterit etiam positiuè vti instrumento dæmonis: nam licet fortè dæmon ei executioni apponat malum finem, vt paulò antè diximus, hoc tamen est præter intentionem Dei; & fortasse hoc modo Deus non solùm permisit: sed etiam licentiam positiuam concessit satanæ ad caussandam lepram in Iobo, cæcitatem in Tobia.

Et mandare dæmoni vt affligat homines ob peccata. Hinc constat, maiori iure Deum posse mandare dæmoni, vt affligat homines in pœnam peccati: nam & tunc eodem iure gaudet Deus in illum, quo in non peccatorem, vt diximus, & adhuc nouo & speciali titulo ratione peccati; imò præcipere etiam potest dæmoni motiuum infligendi: est enim in se licitum, velle pœnas illas infligere in executionem iustitiæ vindicatiuæ. Hæc quoad potentiam Dei vtendi dæmone tamquam ministro.

Sæpè Deus vtitur ministerio dæmonum in pœnis infligendis. Dicendum nunc quid de facto fiat. In quo certum est, sæpè dæmonum ministerio Deum vti in infligendis eis pœnis. quod ex libro Iob & Tobiæ manifestè constat. Nam illum diabolus spoliauit bonis, oppressit filios & filias, &c. & occidit septem primos Saræ maritos, &c. Quod facile etiam in multis aliis locis probari potest; sed in re omnino certa hæc sufficiant.

10 *An omnes pœnæ huius vitæ fiant ministerio dæmonum.* Potest autem in dubium verti, an omnes pœnæ, quæ in hac vita infliguntur, semper fiant ministerio dæmonum, an interdum bonorum Angelorum. Quæstio est problematica; probabile tamen; sæpè Deum vti bonis Angelis, vt in subuersione Sodomæ & Gomorrhæ communiter docetur: & multi ita sentiunt de Angelo qui occidit primogenita Ægypti. Ratio est, quia vtrumque est licitum: & licet punitio committi soleat infimis personis, sæpè tamen etiam honestissimis. Sic Salomon per Banaian supremum militiæ caput curauit Ioabum puniri, seu occidi; & alibi passim quid simile contingit; cur ergo Deus id non aliquando faciet, etiam per Angelos, quod & ipse per se, si vellet, sine vlla indecentia facere potest?

Sæpè dæmon non per se immediatè pœnas exequitur. Circa pœnas verò aduerte, dæmonem non sæpè per se immediatè illas exequi, sed id vel per bestias; vt creditur adduxisse leonem ad occidendum inobedientem Prophetam; & vrsos contra pueros, qui illuserunt Eliseo; vel per homines eos incitando ad occidendum alium, aliamve inferendam vim. Quo casu, licet Deus positiuè dedisset licentiam vt occideret, non tamen vt id faceret instigando alium, quia ille instigatus tunc peccauit; ergo quòd eo medio vsus sit diabolus, fecit ex permissione diuina, non ex positiua licentia.

An diabolus ex peccato habeat ius in peccatorem. Vltimò dubitari potest, an diabolus ex peccato habeat ius in peccatorem. Respondeo, ex natura rei non habere, quia nec dæmon offenditur per peccatum, nec homo est ex se illi subiectus; ergo illud ius solum est ex permissione diuina ad eam punitionem, iuxta paulò antè dicta.

SECTIO TERTIA.

De republica & ministeriis dæmonum.

11 *Quomodo quæstio præsens intelligi debeat.* Restat, vt de republica dæmonum nonnihil dicamus, & quidem non ago de inæqualitate naturali & ordine in perfectione propria: si enim qui cecidere, fuere inter se diuersi, eamdem diuersitatem semper retinebunt. Sermo ergo est de morali coordinatione, ac vnam rempublicam constituant, habeántque vnum supremum caput, & vnde id proueniat.

Assertio Prima. Dæmones habent vnum supremum caput. Probatur ex Scriptura. Primò Dicendum est, ex communi omnium ferè Theologorum, eos habere vnum supremum caput. qui videtur fuisse sensus omnium Iudæorum; ideò Matth. 12. dixerunt, *In Beelzebub principe dæmoniorum eiicit dæmonia*: vbi & principatum & virtutem ad eliciendos dæmones inferiores illi tribuerunt; & Christus ipse insinuauit supponendo regni ius in Beelzebub, *Quomodo stabit regnum eius?*

Assertio Secunda. Principatum non conuenit Lucifero ex sola maiori perfectione naturali. Probatio Suarij non vrget D. Thomam. Secundò Dicendum est, hunc principatum non conuenire Belzebub, seu Lucifero, ex sola maiori perfectione naturali, vt fusè Suarius cap. 21. contra S. Thomam ostendit. Primò, quia, si Angeli creati fuissent in pura natura, sequeretur, tunc etiam Luciferum futurum eorum principem. quod videtur absurdum. Huic tamen argumento respondebit diuus Thomas concedendo sequelam, negandóque fore tunc maius absurdum in ea prælatione Luciferi quàm iam sit. Quod P. Suarius non probat, licet alias adducat rationes, probantes in vtroque casu non futuram eam prælationem, quod aliud longè argumentum est.

Probatur Secundò, meliùs. Meliùs ergo Secundò argumentatur, quia in aliis speciebus & rebus perfectioribus non datur talis superioritas ex sola maiori perfectione; alioquin etiam nunc Angelus esset hominis caput, quia est illo perfectior. Nec obest quòd D. Thomas dicit, cælos, quia perfectiores, influere in inferiora: non, inquam, obest, quia (vt benè Suarius notat) dubius valdè est ille influxus omnium cælorum; & licet concedatur, ex sola actione physica prouenit, quæ est disparata in ordine ad prælationem. Addo ego, cælos non esse perfectiores homine, leone, &c. sed incomparabiliter imperfectiores; ergo non benè inde trahitur instantia, cùm potiùs possimus nos contra D. Thomam argumentari, Homo est perfectior cælo, & non habet ius dominij in illud, ergo maior perfectio non dat tale ius. 12

Probatur Tertiò. Tertiò, nam ea prælatio ex natura rei non potest prouenire, nec quia vnus Angelus ab alio pendeat: nec secundò, quia vnus sequatur alterum vt regulam motis; nam omnes sequuntur naturale dictamen: nec tertiò, quia obedire ei teneatur inferior; hoc enim negatur à me, nisi aliunde probetur. Nec Quartò potest ea potestas poni in eo, quòd physicè diabolus tamquam perfectior in natura possit eos cogere siue iure, siue iniuria, hoc, inquam, dici non potest: nam, vt benè Guilielmus Parisiensis apud P. Suarium, possent tunc omnes simul conuenire, & vi ipsum Luciferum cohibere, aut includere.

Esto Lucifer esset nobilior cæteris, posset ab illis simul detineri.

13 *Hanc rationem proximam non benè reiicit Suarius.* Hæc ratio non placuit P. Suario: putat enim, eo ipso quòd Lucifer sit diuersæ speciei, non posse omnes inferiores Angelos etiam simul sumptos illi resistere, aut detinere corpus, quod ab ipso mouetur: nam licet multitudo agentium iuuet ad perfectiorem effectum intra eamdem speciem; non tamen vt resistatur alteri agenti ex se essentialiter perfectiori, & in superiore specie constituto.

Confirmatur ratio Guilielmi. Mihi tamen optima videtur ea Guilielmi ratio; & arbitror à P. Suario non reiici, consequenter ad principia propria etiam in hac materia de Angelis: ipse enim expressè ait, virtutem Angeli etiam superioris esse limitatam in ordine ad mouenda corpora, ideóque tam magnum posse esse corpus, vt non possit sursum ab Angelo eleuari

Refellitur Suarez ex ſuis principiis.

eleuari. Vnde euidenter argumentor, Illa multiplicatio reſiſtentiæ & grauitatis licet tota ſit eiuſdem ſpeciei, efficit vt virtus ſuperior Angeli non poſſit totum corpus illud eleuare, licet poſſit mediam partem illius: ergo à fortiori multiplicatio reſiſtentiæ ex parte ipſorum Angelorum efficiet, vt ab altero Angelo etiam ſpecie perfectiore non poſſit ſuperari. Patet conſequentia à fortiori, quia, vt diximus, plus excedit Angelus inferior grauitatem vnius indiuiſibilis materialis aut arenulæ, quàm Angelus ſuperior excedat inferiorem; ergo, ſi arenæ multiplicatæ reſiſtent Angelo, à fortiori Angeli multiplicati reſiſtent Alteri Angelo perfectiori. Ergo tot Angeli poterunt detinere vnum corpus, vt ſuperior non poſſit illud naturaliter mouere.

Ratio pro argumento.

14 Et ratio videtur eſſe manifeſta, quia ſine dubio, quò maior eſt reſiſtentia, etiamſi ſit inferioris ordinis, maiorem per ſe requirit virtutem vt vincatur. Quod ex terminis patet: vnde licet homo ſit ſuperioris ordinis quàm canis, non propterea poterit quoſcumque ſimul ſumptos ſuperare; nec leo poterit omnes etiam mures ſimul ſumptos vincere; ergo nec Lucifer poſſet detinere vnum Angelum in loco; ſi ceteri eum traherent: imò nec ipſe poſſet ſe mouere, ſi omnes ei impetus diuerſos imprimerent, quia ad eos omnes ſimul expellendos, aut contra eos operandum, maior virtus requiritur, quàm vt contra vnum. Poteſt

Replica Suarij refellitur.

fortaſſe P. Suarius ex ſola ſuperioritate ſpecifica probare, vnum contra vnum fortiorem eſſe ſuperiorem; at tantæ eſſe perfectionis, vt ſimul omnes poſſit (licet fortè id alicui creaturæ non repugnet;) de facto tamen conuenire Lucifero non dicitur, niſi purè diuinando. Conſtet ergo bonam eſſe eam rationem Guilielmi.

Confirmatur conclusio.

Vrgeri autem poteſt eadem pars, quòd ſcilicet ea poteſtas non conſurgat ex maiori vi phyſica. Nam Lucifer alias qualitates, ſiue contrarias, ſiue conformes, non poteſt in Angelis producere; per motum autem localem parum declaratur eius imperium, quia non poſſet, niſi manendo iuxta alium, eum tenere in loco; tunc autem ceteri poſſent ire quò vellent, præterquam quòd ea ligatio eſt valdè exigua materia dominij aut iuriſdictionis.

Probatur vlterius conclusio, ex maiori perfectione nō venire dominium.

15 Quartò abſolutè probatur, ex maiori perfectione non prouenire dominium, quia alioquin quilibet Angelus eſſet ſubditus ſuperiori; vnde infimus tot haberet ſuperiores, quot habet Angelos perfectiores ſe, quod ſine dubio eſt abſurdum.

Probatur Quintò.

Quintò, poſt diem iudicij ceſſabit omnis poteſtas Luciferi, vt Gloſſa ait ad locum 1. Cor. 15. & videtur indicari ab Auguſtino lib. 83. Quæſtionum, q. 69. ſuffragaturque ratio: nam tunc ceſſabunt omnes tentationes, miniſteria, &c. at tunc retinebit perfectionem naturalem maiorem, ergo in hac ſola non conſiſtit ſuperioritas.

Aſſertio Tertia. Ea prælatio habet inadæquatum fundamentum in maiori excellentia.

Dicendum ergo Tertiò, eam prælationem habere inadæquatum fundamentum in maiori excellentia; vt ſicut quando rationales perſonæ in vnam conuenturæ ſunt rempublicam, connaturalius eſt illum præeſſe, qui eſt omnibus aliis aptior, quod conſtare videtur ex ipſis terminis, ita ex hoc capite bona congruentia deſumitur, vt data eâ forma

Quæſtio, cur dæmones debuerint coaleſcere in vnam rempublicam.

16 reipublicæ, ita fiat: quòd verò dæmones debuerint in rempublicam coaleſcere, potuit ex diuina ordinatione id præcipiente; vel quia per ſe eſt rationi conforme, vt etiam mali vnum habeant caput, licet fortè ipſi abutantur eâ iuriſdictione; vel quia ad probandos homines ita expediebat, non quòd Deus intenderet homines peccare, ſed probare, eo modo quo diximus ſuprà à Deo eſſe poſſe tentationes; vt ergo id ſine tanta turbatione fieret, potuit Deus velle eos in vnam rempublicam conuenire; vel denique ad vitanda grauia peccata, quæ, ſi cuilibet dæmoni liceret alteri contraire, ſequi poſſent; vel denique habere potuit alios multos fines; mihi enim ſufficit oſtendere obiectum quaſi materiale volitum, ſcilicet conſtituere rempublicam, eſſe ex ſe bonum: tunc enim Deo id licebit facere, fines autem benè ſciet, quos debeat apponere; in eâ autem republica probabile eſt Deum præfeciſſe illis Luciferum. Addi poteſt congruentia, quia, ſicut in peccato ſeducti ſunt ab illo, ita Deus meritò ipſos in pœnam eidem ſubiecit.

Congruentia pro aſſertione.

Replica reiicitur.

Neque obeſt, quòd Lucifer grauiùs peccauit, vnde potiùs debebat fieri ſubditus aliis: hoc, inquam, non obeſt, quia in aliis pœnis ipſi compenſatur abunde, in hoc autem puncto omnium aliorum punitur ſtultitia, quòd Deum præ Lucifero ſecuti ſint. Et in hac ſententia videtur fuiſſe D. Thomas, qui quæſt. 109. art. 2. in corp. in diuinam ſapientiam id etiam refundit. Ex quo capite intulimus ſuprà, eum ceteros ſeduxiſſe.

Aſſertio Quarta. Facilè cōſenſerunt dæmones in Luciferi principatum. Probatur Primò Secundò.

Dicendum Quartò cum eodem D. Thoma, conſenſiſſe facilè ipſos dæmones in eum Luciferi principatum; quia cùm omnes conueniant in odio erga Deum & homines, facilè conſenſerunt in ſubiectionem erga illum, quem ad eum finem conſequendum iudicant & potentiorem & aptiorem. 17 Præterea, cùm experti eſſent ſe à Lucifero ſeductos, facilè poterant ſuſpicari, ipſum poſſe multa ſibi ſuggerere ad decipiendos homines, quæ ſoli non aſſequerentur. Hæc tamen ratio in noſtris principiis, quod ſeducti non ſint, ſed exemplo ſolo moti, non videtur ſubſiſtere. Tertiò, vt de Deo ſe quodammodò vindicarent, Luciferum quaſi ſuum Deum, vero Deo ſpreto, colere voluerunt, ei obediendo, non Deo. Vnde ex hoc capite fit mihi ſatis probabile, etiam Deo nihil præcipiente, ſed ſolùm permittente, ipſos illum in ſuum principem elegiſſe.

Tertiò.

Aſſertio Quinta. Præter Luciferum ſunt alij ſuperiores ſubordinati.

Hinc dicendum Quintò, præter ipſum Luciferum eſſe alios ſubordinatos ſuperiores particulares, ab ipſomet Lucifero deſignatos: ſi enim ſemel ipſe fuit caput illorum, habuit eam poteſtatem delegandi alios loco ſui. Neque in hac deſignatione, conceſſa ſemel ſuperioritate in Lucifero, vlla eſt difficultas, aut neceſſarium eſt aliam cauſſam deſignantem quærere.

An ita ſint diſtributi dæmones, vt vnus ſit ad tentandum in vno vitio, alter in altero.

Illud poſſet in dubium reuocari Primò, an ita diſtributi ſunt dæmones, vt vnus ſit ad tentandum in vno vitio, alter in altero. Sic videntur ſenſiſſe Origenes & Hieronymus apud Suarium num. 27. Verùm res eſt incerta, & oppoſitum videtur probabilius, ſcilicet quemlibet dæmonem vbi eſt tentare ad omnia vitia; ſicut è contrario vnus Angelus cuſtos excitat ad omnia opera virtutis.

An cuilibet homini adſit vnus dæmon. Obiectio.

Secundò dubitatur, an cuilibet homini adſit vnus dæmon? Reſpondetur ex communi conſenſo affirmatiuè. Vide Suarium num. 30. Dices, Non ſunt tot dæmones ex inferiori ordine, quot ſunt homines; ergo non poteſt habere quilibet ſuum tentatorem. 18

Reſpondetur Primò.

Reſpondeo Primò negando conſequentiam: nam etiam ex ordine ſupremò facilè ſe applicabunt ad tentandum ex odio in Deum & homines. Secundò dico antecedens eſſe dubium; maximè ſi loquamur de hominibus vnâ vice exiſtentibus:

Secundò.

fortasse enim plures cecidere Angeli ex infimo choro. Dico *de hominibus vna vice seu simul existentibus*: nam, mortuo homine, dæmon illius tentator potest alium qui nascitur tentare.

Quando incipiunt assistere, & quando cessent.

Tertiò dubitatur, quando incipiant resistere, & quando cessent. Communiter dicitur à puncto conceptionis, quod mihi dubium est, an non sufficiat à natiuitate: si enim contra prolem aliquid etiam est moliendum, nónne sufficit dæmon tentans matrem? Cur autem Angeli boni ab eo puncto incipiant, dixi suo loco: quoad cessationem verò dicendum, si homo in gratia decedat, à puncto mortis diabolum recedere, quia iam homo ille est in statu incapaci peccati: quòd si ad Purgatorium anima ferenda sit, probabilius est id fieri ministerio bonorum Angelorum; si verò in peccato moritur, tunc non eam deserunt, quousque in inferno eam collocant.

19 *An in vita aliquamdiu abscedãt dæmones. Duplex sensus quæstionis explicatur.*

Quartò dubitatur, an in vita aliquandiu abscedant dæmones. Duplex est ibi sensus; vnus, an aliquando cessent tentare: & in hoc nulla est difficultas, quia experientia ostendit, nos non tentari actu semper. Alius sensus est, an physicè, seu localiter, inde descendant. Res est incerta: quod enim aliqui dicunt eos abscedere, quando vincuntur; iam est suprà refutatum; quòd verò Deus misertus hominis id mandet, non videtur esse ad rem; sufficit enim, si eum impediat, ne nos tentet. Probabile tamen est abesse, quando vident nullam occasionem esse tentandi proximam: possunt enim pro libitu huc illúcve excurrere; nec constat eos esse tunc specialiter impeditos. Fortasse etiam ex voluntate Luciferi, aut alterius sibi prælati, aliquando recedunt ob aliud maius commodum, quod inde expectant.

Probabile est, dæmones à nobis abesse, dum nullam vident occasionem tentandi.

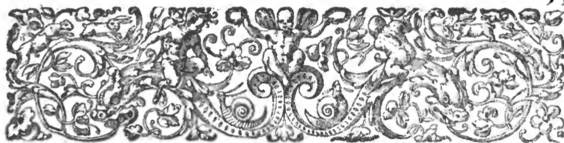
20 *An sint dæmones speciales pro tota Religione, prouincia, republica, &c. Soluitur quæstio.*

Vltimò dubitatur, an, præter priuatos dæmones assignatos cuilibet personæ, sit etiam vnus aliquis specialiter deputatus pro tota vna Religione, vel prouincia, republica, monasterio, &c. cui ceteri ibi teneantur obedire. Respondetur, probabilissimum esse ita contingere: sic enim magis Lucifer imitatur regimen Dei, quod ipse maximè affectat. Conducit etiam id, vt meliùs inter se conueniant omnes dæmones, qui diuersas eas personas tentant. Tunc autem etiam illi, qui præsunt immediatè, solent vel hunc vel illum tentare, aliquando dirigendo alios, prout credunt magis expedire ad inducendos homines in peccata: cui fini tam sunt ipsi toti intenti, quàm deberemus nos ad illis resistendum esse parati.

Deus nos ab eorum laqueis expeditos sanctorum Angelorum societate æternùm iubeat gaudere. Et hæc tam de bonis quàm de malis Angelis dixisse sufficiat.



TRACTATVS



TRACTATVS DE OPERE SEX DIERVM.

Vbi ſtatus innocentiæ exactè declaratur.

1 *LICET D. Thomas hunc tractatum inter quæſtiones de Angelis poſuerit, communiter tamen ab omnibus ſeorſim, & poſt diſputationem de illis, traditur; quem ordinem nos etiam ſequemur. Aduerto tamen, à me in Philoſophia multa eſſe tractata quæ huc videntur ſpectare; nihil ex ibi dictis repetam hîc, ſi nouum aliquid occurrerit, inſinuabo breuiter. De cetero, non eſt animus varia teſtimonia & explicationes ac ſenſus locorum Scripturæ coaceruare, ſed ſuccinctè & ſcholaſticè rem expedire.*



DISPVTATIO VIGESIMAOCTAVA.

De his quæ communia ſunt toti operi ſex dierum.

QVIA multa omnibus diebus communia occurrunt tractanda, ſingularem de illis diſputationem inſtituo; de ſingulis diebus in particulari poſteà acturus.

SECTIO PRIMA.

Quædam ſuppono.

QVia de creatione cæli & terræ agendum nobis eſt, breuiter aliqua de creatione in communi præmittenda erunt.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid denotet τὸ ex nihilo *in definitione creationis.*

Creatio non requirit præuiam rei carentiam.

CReatio definitur communiter, productio rei ex nihilo. Circa quam vltimam particulam obſeruo, per eam non denotari debere præcedere carentiam ipſius rei ante eius productionem non ſolùm realiter, ſed nec natura; imò hoc vltimum repugnare in terminis, ſcilicet vt in eodem inſtanti reali, in quo eſt aliqua res priùs natura detur negatio illius, in Phyſicis & alibi probaui.

2 *Ex eo quòd creatio debeat ſupponere nihilum ſui, mundum non potuiſſe ab æterno eſſe malè quidā probat.*

Nunc aduerto, haud ita benè ab aliquo probari, mundum, vllámve aliam creaturam, non potuiſſe eſſe ab æterno, eò quòd creatio debet ſupponere priùs nihilum ſui, quia creatura fit de non creatura; non poteſt autem priùs natura illud nihilum præcedere, ob rationem immediatè à nobis traditam; ergo tempore, ergo realiter: atqui, ſi realiter præceſſit carentia creaturæ, non potuit hæc eſſe ab æterno. Aduerto, inquam, haud ita benè hæc dici; fit enim vna quæſtio de nomine circa illam vocem *ex nihilo*, & datur illi ſignificatio ſingularis, vt inde probetur poſteà intentum. Vt ergo quæſtioni de voce omne filum præcidamus, ſi in eo ſenſu accipit hic auctor τὸ *ex nihilo*, tunc dicam, non eſſe de ratione creationis rigoroſæ vt fiat ex nihilo, ſed ſolùm, vt non fiat ex præſuppoſito ſubiecto, & contingenter exiſtat.

Reiicitur Secunda illa probatio.

Secundò, contra eam rationem, quòd creatura fiat ex non creatura, vrgeo obiectionem quam ipſe auctor ſibi opponit, ſequi ſcilicet inde, etiam Filium & Spiritum ſanctum præſuppoſuiſſe ante ſe realem carentiam ſui, & conſequenter non eſſe ab æterno, quod eſt hæreticum. Sequela verò probatur, quia etiam filius producitur de non filio, ergo præceſſit *non Filius*: atqui ſolùm natura non potuit præcedere carentia Filij, quia, vt paulò antè 3
dixi, in eodem inſtanti reali quo datur forma, non poteſt eſſe pro vllo priori vera carentia illius; quæ ratio etiam in diuinis locum habet; ergo realiter præceſſit negatio Filij quod eſt hæreticum.

Responſio auctoris illius ad obiectam rationem.

Huic obiectioni reſpondet auctor negando ſequelam; quia cùm de eſſentia filij ſit exiſtentia, non poteſt in ipſo nuda eſſentia ſecundùm ordinem naturæ prior eſſe exiſtentia; ac proinde nec eius productio habere poteſt pro termino *à quo* non eſſe Filium.

Filium, sed potiùs est nuda & simplex emanatio sine termino *à quo*, vnde dicuor Patres, Filium non
Refutatur responsio. esse ex non entibus, sed ex essentia Patris. Hæc tamen solutio oon videtur sufficiens: nam licet Filius non sit purè de nihilo, quia est de esseotia Patris; sine dubio tamen est suo modo de non Filio: nam essentia eo modo quo concipitur vt prior, vel vt principium *quo*, respectu Filij, non est propriè Filius. & quo ad hoc eadem planè ratio est in creaturis: nam quando in instanti, quo anima rationa-
4 lis v.g. creatur, & producitur intellectus distinctus (suppono nunc distingui) vel ponamus exemplum certum in omni sententia, quando Angelus in primo instanti fuit productus, producta est etiam gratia: de huius autem productione non potest tunc dici, *Gratia est producta de nihilo*, & tamen certum est, priùs natura non conceptam ibi gratiam, & suo modo debere dici; *Producta est de non gratia, seu de non grato*, hoc est de subiecto. quod consideratum secundùm eam rationem, quæ in eo præsupponitur vt caussa ad gratiam, non concipitur habere gratiam. Et idem dico de creatura ab æterno, non posse dici nisi secundùm quid, & quasi ratione nostra præcessisse nihilum illius, etiamsi realiter non sit producta è præsupposito subiecto; ergo adhuc retinet suam vim obiectio suprà posita contra eam doctrinam.

Responsio ad nostram obiectionem: ea reiicitur. Dices Primò, si est bona, tunc nimium probat, scilicet Verbum esse creaturam, quia fit ex præsupposito subiecto. Respondeo, Verbum non fieri ex subiecto, produci tamen ex essentia diuina, quæ magis est iotrinseca Verbo, cùm identificetur illi, quàm subiectum sit intrinsecum formæ ex illo eductæ; ideò Verbum generatur, non creatur; quia
5 semper priùs natura præsupponit aliquid sui, quod non habet Angelus, materia prima, ceteráque quæ rigorosè creantur.

Responsio alia reiicitur. Dices Secundò, Ergo saltem Filius erit creatura, eo sensu quo forma quæ generatur ex materia dicitur creatura; quia etiam eo modo, sicut forma producitur de non forma, ita Filius producitur de non Filio. Respondeo negaodo consequentiam; nam formæ essentia est vere producta, & subiectum verè creatum; at natura, seu essentia Filij, de quà quasi è subiecto ratione nostra generatur, non est quid productum, nec creatum, sed ens à se; vnde & Filius nec dicitur, nec est creatura: at hoc totum independens est à puncto præsenti, in quo versamur: nam etiamsi ab æterno fuisset productus equus, licet conuenisset cum Verbo in eo quòd non præcessisset nihilum illius, sicut nec Verbi; at materia prima equi, quæ est subiectum & forma ipsa, verè fuissent productæ, & consequenter essent veræ creaturæ, vna in sensu rigoroso & philosophico, altera in communi & Theologico.

SVBSECTIO SECVNDA.

Solæ res independentes à subiecto sustentationis creantur.

CVm dixerimus *τὸ ex nihilo* solùm significare negationem concursus subiectiui, non verò prioritatem aliquam carentiæ ipsius rei creatæ, manifestè inde sequitur, solas eas res, quæ sunt
Quanā propriè creentur. independeotes à subiecto vt à caussa materiali, propriè creari; ideóque formas omnes materiales initio mundi non creatas propriè, sed eductas
6 fuisse, quia etiam tunc productæ sunt dependenter à subiecto, vt à caussa materiali; ita enim earum natura exigit. In quo puncto Pater Suarez in Metaphysica disput. 15. sect. 3. concedens formam cæli dependere verè & realiter, vt à caussa, à sua materia prima; nihilominùs tamen addit, materiam cæli eadem actione quà producitur informari, quatenus eadem actione formá cæli producta est, non verò præcedere neque natura, non solùm sub vera priuatione, sed oeque quasi sub priuatione; vnde non admittit formam cæli educi, assignat autem differentiam inter formam corporum incorruptibilium & formam elementorum, licet hæc etiam in eodem instanti reali cum sua materia creata sit initio muodi. Differentia verò ea est, quòd formæ illæ sint debitæ materiæ, id quod non habet forma elemeoti. *P. Suarez sententia de influxu cæli in suam formam.*

Hæc doctrina non omnino placet. Primò, qoia si materia cæli influit materialiter in formam suam; ergo repugnat, vt per eamdem actionem & forma & materia producatur: nam eius actionis, quæ est productio formæ, debet etiam materia esse principium: actio enim & passio in sententia P. Suarez sunt idem realiter, & materia est caussa passionis, ergo & actionis; ergo, si simul ipsa materia per eam actionem producitur, materia erit principium actionis, quà ipsa primò producitur. quod omnioo repugnat; esset enim caussa sui quoad primum esse. Secundò, si materia est caussa formæ, non potest non esse prior oatura quàm forma, quia omnis caussa est prior suo effectu; pro eo autem priori non consideratur cum effectu, sed quasi cum priuatione seu carentia illius, seu præscindens ab effectu. *Non placet Primò.* 7 *Non placet Secundò.*

Assignata verò differentia, quòd scilicet materia cæli pendeat naturaliter ab eâ formâ, ideóque non posset concipi vt existens sine illa, quod non habet forma corruptibilis; hæc, inquam, differentia non soluit obiectionem à me factam. Primò, quia fortè est probabilius, eam materiam esse eiusdem rationis cum nostra, & tunc non pendebit naturaliter ab eâ forma in particulari. Secundò, quia, data eâ dependentia, adhuc non sequitur, in priori naturæ debere concipi formam, sed vt summùm connexionem cum illa & exigentiam vt sit: oam ea dependentia materiæ à forma non est à priori, sed à posteriori. *Rationes P. Suarez non subsistunt.* *Primò.* *Secundò.*

8 Et quoad hoc, euidenter est eadem ratio de formis elementorum & in omnibus aliis generationibus: sicut enim dicitur ea materia dependere determinatè à forma cæli; ita ego dico, nostram materiam dependere ab aliqua forma sublunari hac vel illa; & tamen, oon obstante ea dependentia, materia nostra est, seu concipitur in priori naturæ, non solùm sine hac forma in particulari, sed sine vlla, cùm tamen pendeat ab aliqua, vt dictum est; ergo etiam materia cæli poterit esse in eo priori sine hac determinata forma, licet ab eâ pendeat. Sicut enim se habet præcisio ab hac respectu dependentiæ ab hac; ita se habet præcisio ab omni forma respectu dependentiæ ab aliqua disiunctiuè. *Eadem ratio de formis elementorum quæ de aliis.*

Tertiò, quia eo ipso quòd P. Suarez, non obstante eâ dependentia facit illam materiam caussam ipsius formæ, debet necessariò eam constituere priorem; sicut anima est prior suis potentiis, etiamsi ab illis naturaliter & determinatè dependeat. Constet ergo, eamdem planè quo ad hoc rationem esse de forma incorruptibili, quæ est de corruptibili; & consequenter, non fuisse etiam initio mondi verè & propriè creatam vllam formam, etiam incorruptibilem materialem, quæ verè & realiter à materia dependeat, nisi recurrere velimus ad extraordinariom miraculum, dicamusque oon fuisse tuoc eas formas productas *Tertiò.* *Omnis caussa est prior natura suo effectu, etiamsi ab ea pendeat à posteriori.*

depeodeoter

dependentei à materia prima, vt à subiecto: quod
9 licet diuinitus non repugnet, non est tamen sine caussa vrgenti dicendum de facto contigisse. Hinc dico, si semel concedatur, vt concedendum dixi, formas omnes materiales verè ex subiecto etiam initio mundi productas; item vnionem earum cum materia generatam fuisse, ad quæstionem de voce purè spectare, verùm ea productio totius cæli dicenda sit creatio rigorosa, ratione solius materiæ, quæ est primum in ea productione, & à quo cetera pendent. P. Vasquez disputat. 171. cap. 1. bene ait, compositum vt compositum non creari, quia forma & vnio non creantur: quem modum loquendi & Suarez hîc lib. 1. cap. 1. & supra in Metaphysica seruat, & recentiores communiter; Tannerus verò dubio. 1. illum respuit, quia totum compositum simul tempore productum est. Verùm hic est nouus abusus vocis *alioquin*; quia gratia simul tempore cum Angelis fuit producta, etsi educta ex Angelis ipsis, dicenda esset rigorosè creata. quod est contra communem modum loquendi. Ex potentiis quoque animæ, quæ simul cum ipsa anima producuntur, non tamen propterea verè creantur, sed educuntur, potest desumi efficax pro nobis instantia, item ex quantitate simul cum materia producta. Con-
10 stet ergo, compositum dici creatum solùm denominatiuè ab vna parte; sic homo dicitur mortalis, non quia anima sit mortalis, sed quia vnio perire potest, sic dicitur corporeus ab vna etiam parte: in rigore autem Philosophico totum vt totum non creari, naturaliter loquendo; nam diuinitus illud creari posse ostendi in Physica; id tamen non sufficere, vt sine alio fundamento dicamus, Deum de facto fecisse tale miraculum, paulò antè insinuaui.

Compositum vt compositum non creatur.

Tannerus abutitur voce creationis.

SVBSECTIO TERTIA.

Vltimæ suppositiones.

INter quas prima sit, actionem creatiuam esse modum realem distinctum, per quem materia creatur; præter illam autem dari etiam actionem aliam quâ forma educitur; tertiam item, quâ vnio ipsa producitur. de quibus suis locis.

Actio creatiua est modus.

Secunda, in caussis efficientibus non dari processum in infinitum, sed necessariò deueniendum esse ad aliquam omnium primam, à quâ ceteræ promanent: ex quo principio in primo tomo Dei existentiam cum communi sententia probaui. Nunc obseruo Primò, à D. Thoma quæst. 46. art. 2. ad 7. ex parte negari illud principium: ait enim saltem per accidens, in caussis efficientibus posse abiri in infinitum, vt si ab æterno fuissent infiniti homines. quâ doctrina valdè debilitatur ar-
11 gumentum, quo ipse D. Thomas probat Dei existentiam: nam si per accidens non repugnat ille processus in infinitum; quare repugnabit per se: Certè in præsenti non video vllam quo ad hoc differentiam. sed de hac difficultate alibi.

Non datur processus in infinitum in caussis efficientibus. Quid circa hoc D. Thomas.

Secundò, circa idem principium obseruo quod eo loco Physicæ fusiùs notaui, principium hoc, quòd repugnet processus infinitus, in caussis eadem vi applicari, ad repugnantiam infiniti processus in excessu in perfectione; ideoque necessariò deueniendũ ad primam omnium perfectissimam; quod tamen communiter negatur ab omnibus; quâ verò consequentiâ id fiat, haud facilè posse ostendi.

Repugnat processus in infinitum in excessu in perfectione.

Tertiò suppono, etsi diuinitus non repugnet aliqua creatura, quæ etiam vt caussa principalis creare possit, de quo in Physica; de facto tamen Deum solum creasse omnia non solùm mediatè, sed etiam immediatè: quod mediatè omnia produxerit, colligitur ex præcedentibus: nam illa creatura debuit à Deo creari; non enim potuit se ipsam creare; ergo saltem mediatè ad Deum in eo sensu omnia reducenda sunt. id quod nec Hæretici vlli negarunt: nam licet aliqui duos posuerint Deos, vnum bonum, alterum malum, & ab hoc dixerint prouenisse omnes creaturas; hunc tamen ipsum à Deo bono produci dixerunt. Nostra au- 12
tem suppositio plus adhuc dicit, scilicet, ipsum immediatè produxisse non solùm vnam creaturam, sed omnes Angelos, cælum, terram, elementa; & quidem, quoad ea quæ creantur, ita immediatè, vt nullius habuerit consortium: sic enim videtur ex eo loco Genesis 1. deduci: *In principio creauit Deus cælum & terram.* & definitum est in Concil. Lateranensi cap. Firmiter. *Vtramque spiritualem & corporalem creaturam de nihilo condidit.* quod sine dubio denotat immediatè ab ipso solo ea esse producta. Idem etiam communis sententia Patrum docet contrà diuersos errores antiquorum Philosophorum & hæreticorum; quos videre poteris apud Suarez num. 17. & Tannerum suprà. Dixi *quoad res quæ creantur:* nam concursus materialis ipsius subiecti in formas substantiales, quæ eductæ sunt, non negatur ibi; imò debemus illum concedere, vt paulò antè docui.

Deus immediatè produxit omnia.

Quarta & vltima suppositio sit, mundum hunc ex se bonum esse, & à Deo non in pœnam creaturarum, quæ ante illum peccauerint, productum, vt Origenes somniauit, sed ex prima intentione ipsius Dei, & directè. quod vel inde suadetur, quòd ipsi omnia placuerint. *Vidit Deus cuncta quæ* 13
fecerat, & erant valdè bona. Si enim ea vt mala, & ad puniendos alios creasset, non ita illa laudasset. Hic Origenis error impugnatus fuit statim ab initio sui ab omnibus aliis Ecclesiæ Patribus. Vide Suarium à num. 8.

Mundus est ex se bonus.

SECTIO SECVNDA.

An mundus fuerit, aut potuerit esse ab æterno.

HAc de re fusè ad octauum librum Physicorum disputaui, hîc addam nonnulla breuissimè quæ ibi desiderantur.

SVBSECTIO PRIMA.

Mundus non fuit ab æterno.

ARistoteles lib. 8. & 2. de Cælo, alibique, falso nixus principio, *Ex nihilo nihil fieri*, putauit hunc mundum non fuisse in tempore productum, sed ab æterno exstitisse. quod principium si rigidè teneatur, etiam respectu Dei vim habet, vt scilicet nec Deus ex nihilo quidquam faciat; coget etiam dicere, mundum non solùm esse ab æterno, sed à se ipso, & improductum; quia ea quæ creantur, producuntur ex nihilo sui: etiamsi ab æterno existant, vt sect. 1. dictum est, vt vel hinc appareat eius principij falsitas.

Porrò mundum initium sui habuisse, constat Genes. 1. *In principio creauit Deus*, &c. nam licet ea verba habeant alias explicationes, quas Suarez refert cap. 2. à num. 23. naturalis tamen & genuina est, mundum hunc verè incepisse in

Mundus habuit initium.

tempore, seu ante illum Deum realiter extitisse. Hoc ipsum denotant ea loca, quæ supponunt Deum ante mundum fuisse: vt Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.* Ioan. 17. *Clarifica me Pater claritate quam habui priusquam mundus esset.* estque hæc veritas definita in Concilio Lateranensi sub Innocentio Tertio, & in Sexta Synodo, actione 11. & res est inter omnes certissima, vno excepto Aristotele, & Auerroë: qui

Auerroës malè probat mūdum fuisse ab æterno.

vltimus 8. Physic. Commentat. 15. conatur suum errorē fulcire Primò, quia à voluntate antiqua non potest prodire actio noua, ergo neque à Deo, qui ab æterno fuit, prodite mundus in tempore potuit.

Refutatur benè à Suario.

Respondet Primò benè Suarius, voluntatem Dei, etsi antiquam, durasse semper; & ideò rectè potuisse creare; quia æquiualenter semper fuit noua. Secundò addit etiam, à voluntate, quæ Physicè iam non est, posse adhuc actionem prodire, si in virtute maneat.

Secunda responsio P. Suarez non subsistit,

Quæ doctrina vera vniuersaliter est, at applicata puncto præsenti non subsistit: nam ante omnem creaturam, si voluntas Dei iam periisset, nihil potuisset relinquere, quod virtualiter Deum determinaret ad creandum.

15

Meliùs reiicitur Auerroës.

Meliùs ergo potest dici, stultum esse hoc Auerrois argumentum, quo non solùm probat Deum non potuisse creare mundum in tempore, sed nec quidquam iam de nouo in mundo velle in tempore, v.g. vnum hominem creare aut punire, &c. quod tamen contra ipsummet Auerroëm & experientiam est: videmus enim multa noua passim fieri, quæ haud dubiè non fiunt sine Dei voluntate. Sequela probatur, quia etiamsi mundus antà extitisset, illa voluntas Dei circa has res nouas esset antiqua; ergo non posset de nouo facere illum hominem. Quòd si Auerroës dicat, Deum in tempore habere voluntatem de eo homine creando; cur non dicet idem de voluntate creandi mundum?

Secundum Auerrois argumentum soluitur.

Secundò argumentatur: Repugnat Deum esse priùs tempore quàm mundum, cùm ante mundum non fuerit tempus. Respondeo facilè, nos non dicere fuisse tempus reale, id est motus cæli, ante mundum, sed Deum realiter extitisse antequam mundus existeret, ita vt Deus nosceret se solùm existentem in rerum natura; ad quod sufficit existentia realis ipsius Dei, & carentia creaturæ.

16

Tertiū Auerrois argumētum soluitur.

Tertiò, Si non fuit mundus, aliquando ergo præcessit vacuum in hoc loco, vbi iam est mundus. hoc est autem absurdum, ergo. Respondeo Primò, vacuum non repugnare diuinitus, imò nec naturaliter, nisi per accidens, ex eo quòd locus non sit pro corpore, ex cuius absentia resultaturum erat vacuum, vt dixi fusè suo loco. Vnde si Deus voluisset hos cælos solùm creare, naturalissimè sine vlla violentia fuisset vacuum in hoc

Vacuum quid propriè.

spatio, vbi nos sumus Respondeo Secundò, solùm eum locum, seu id spatium, dici vacuum; quod cùm claudatur corpore aliquo reali, intus non habet corpus quo repleatur: at ante mundum cùm non fuissent tales termini reales, intra quos esset corporis carentia, non fuisset etiam vacuitas; non est ergo aliquid, quo vel leuiter probetur, mundum debuisse esse ab æterno. quo posito,

SVBSECTIO SECVNDA.

Duo dubia expediuntur.

17

An ratione naturali probari possit mundum non necessariò fuisse ab æterno.

PRimum esse potest, an naturaliter probari possit, mundum non necessariò fuisse ab æterno, vel clariùs, an possit ratio naturalis ostendere, mundum non petere esse necessariò ab æterno. Communiter respondetur id omnino posse probari, quia mundus est creatura, ergo non petit esse ab æterno. Ego tamen iudico duas ibi esse quæstiones diuersas valdè, & non posse vtrique eodem modo responderi:

Duplex quæstionis sensus. Primus.

vna est vtrùm simpliciter mundus debuerit esse ab æterno, & huic meritò respondetur; non fuisse id necessarium: nam creatura non potest habere necessitatem ad existendum; subiacet enim dominio Dei, vt, si velit, illam producat, sin verò non, sed relinquat eam in esse possibili.

Secundus.

Alter quæstionis sensus est, an, casu quo existere deberet mundus in aliqua differentia temporis, probari possit illi fuisse contingens, quod in hac potiùs quàm in illa produceretur: & huic quæstioni ergo responderem, nos non posse id probare ratione naturali;

Potuit creatura aliqua esse ab æterno,

dixi enim in Physicis, non esse vllam repugnantiam in aliqua creatura natura sua tali, vt, si existat, debeat necessariò esse ab æterno. Sicut enim vbicatio, quam habeo in hoc loco, est talis, vt simpliciter potuerit non existere; at si existit, non potest nisi in hoc loco; & duratio hodierna casu quo esset producenda, non posset nisi ab æterno produci, siue in tempore annihilari possit, siue non. de quo iam non disputo. Et sanè omnes qui & durationes distinguunt, & docent, potuisse ab æterno existere creaturam aliquam saltem permanentem, tenentur id dicere: nam duratio illius 18
creaturæ esset etiam creatura, & esset alligata ad eam æternitatem: cùm enim per illam formaliter determinetur subiectum ad durandum ab æterno, debet esse ex se determinata ad æternitatem; nisi enim id haberet, frustrà poneretur distincta ab ipsa substantia, imò deberet habere aliam supra se durationem quà alligaretur. De illa autem ego idem argumentum formabo: data autem possibilitate, non possumus nos ratione naturali ostendere, talem non esse hunc mundum; licet Angeli, qui intuitiuè illum cognoscunt, possint etiam perfectè noscere, non esse in eo eiusmodi exigentiam durationis ab æterno potiùs quàm in tempore, seu non esse eam alligationem magis ad æternitatem quam ad tempus præsens.

Secunda difficultas, an mundus potuerit esse ab æterno.

Secunda difficultas; an possit etiam probari à nobis ratione naturali mundum non fuisse ab æterno. Quæstio hæc clarioribus terminis illa est, *an potuerit mundus esse ab æterno*: nam si potuit, ergo ratio naturalis non probat non fuisse, quia ab experientia hîc non habemus argumentum; si verò ratio naturalis dictat non potuisse; ergo rectè concluditur non fuisse de facto: nam à negatione potentiæ rectè infertur negatio actus; vnde miror P. Suarium cap. 2. num. 1. dicere, se nolle agere, an mundus potuerit esse ab æterno, eò quòd id ad Philosophos præcisè spectet; posteà verò à num. 9. incipere ex proposito probare: mundum quoad generationes successiuas repugnare ab æterno, non autem quoad permanentia; de quo ibi fusè agit: est autem eadem quæstio, quam sub aliis terminis dicebat se nolle tangere. quidquid autem de hoc sit, ego eam decidi in Philosophia; & quoad permanentia, omnino dixi esse probabilius potuisse, secùs quoad ea successiua, quæ requirunt tempus intermedium inter existentiam vnius & successionem alterius. Iam examinabo tria vel quatuor argumenta, quæ nonnulli afferunt, vt contrarium persuadeant de permanentibus; & vnum, quo Suarius de omnibus successiuis idem credit efficaciter probari.

SVBSECTIO TERTIA.

Argumenta de permanentibus

Argumentū primum contra possibilitatem creaturæ ab æterno.

PRimum desumitur ex eo, quòd creaturam debet præcedere nihilum; at huic argumento, vt tantum ex sola vocis mala acceptione desumpto, sect. 1. satisfeci. Secundum desumitur, quia productio creaturæ siue ab æterno, siue in tempore, debuit necessariò tota absolui intra indiuisibile, seu intra vnicum instans temporis, non solùm formaliter, sed æquiualenter, seu intra instans omnino indiuisibile; ergo habuit primum instans durationis, illud scilicet, in quâ eius productio absoluta est, ergo non fuit ab æterno. Antecedens autem patet qua si non fuisset ea res absoluta intra vnicum instans, ergò non fuit ab æterno; quia antequam absolueretur eius productio, nondum illa res erat.

Argumentum secundum.
Quomodo productio alicuius rei debeat tota absolui intra indiuisibile.

Respondetur.

Verùm hoc argumentum, meo iudicio, est valdè lubricum; quia eodem planè moodo pro-

10 bat Filij & Spiritus sancti productionem non esse ab æterno; quod & sibi obiecit eius auctor, haud tamen sufficienter soluit. Addo ego etiam probare, nec Deum habuisse ab æterno actus liberos, & scientiam liberam; imò, quod magis est, nec Deum ipsum, non solùm ratione personæ productæ, sed nec ratione paternitatis & Deitatis, fuisse ab æterno. Quæ omnia sic probo: nam vel productio Filij est tota absoluta & perfecta in vno vnicóque indiuisibili instanti temporis etiam ratione nostra; vel non. (& idem est de productione Spiritus sancti.) Si est terminata, seu absoluta in instanti; ergo fuit ab æterno vnicum instans, primum eius productionis. Si non est finita in instanti, ergo Verbum non fuit ab æterno, quia Verbum non fuit, donec extitit integra & perfecta eius productio; sed non fuit ab æterno absoluta eius productio, ergo nec Verbum fuit ab æterno. Respondebis cum his auctoribus esse diuersissimam rationem inter productionem creaturæ & Verbi. Primò, quia creatura est mutabilis, & natura sua defectibilis. Secunda, quia creatura non potuit durare per ipsam increatam, æternam & immutabilem durationem. Tertiò, quia productio creaturæ est finita, productio verò Filij

Replica contra responsionem.

Secunda.

Tertia.

11 cùm sit immanens, ac ipsa entitas Dei, ex se ac natura sua penitus immutabilis est; nec potest vmquam ita esse perfecta, vt sit finita & terminata. Ego video benè has disparitates, in ordine tamen ad præsentem difficultatem arbitror nullas omnino esse, & reuerà non tres, sed vnam tribus vocibus esse, vt ostendam. Prima de mutabilitate non sufficit: nam argumentum secundum si vim aliquam habet, eam habet independenter à mutabilitate vel immutabilitate productionis: desumitur enim ex illa interrogatione inter duo contradictoria, inter quæ in omni materia non est medium. v. Omnis productio ab æterno, siue mutabilis, siue non, *vel est perfecta vno instanti, vel non est perfecta.* Certè inter hæc duo non est medium, siue dicatur ea productio mutabilis, siue immutabilis. Posteà autem, in cuiuslibet partis disiunctiuæ impugnatione impertinens est mutabilitas: nam si dicatur vno instanti indiuisibili perfecta, siue ea sit mutabilis, siue non, iam habuit primum instans sui; si verò dicatur vno instanti non fuisse perfecta, tunc, etsi sit immutabilis, erit verum inferre, *Ergo Verbum non fuit ab æterno*, quia ab æterno non fuit perfecta eius productio; nihil autem esse potest, antequam perfecta sit productio per quam existit; siue illud mutabile sit, siue immutabile, quia mutabilitas hîc nihil penitus efficit. Et hinc reiiciontur duæ aliæ solutiones. Secunda, quòd nimirum creatura non existat per immutabilem durationem Dei. Hæc enim disparitas non est distincta à prima, sed eadem; fundatur enim in eadem immutabilitate Dei & mutabilitate creaturæ. Tertia item, quod productio creaturæ est finita, eodem modo reiicitur quo prima.

Solumtur ea replica.

Productio tā diuina quàm creata tota debet esse in instanti.

22

Reiiciuntur alia duæ solutiones.

Pro quo aduerte, τὸ *finita* posse habere in præsenti æquiuocum sensum, quem distinguere valdè necessarium est. *Finita* enim potest sumi pro re limitatæ perfectionis: in quo sensu creatura omnis est finita, Deus autem infinitus. At in hoc sensu ea diuersitas nihil iuuat quæstionem præsentem; nam eodem modo vrgeo ibi argumentum, *Productio summa, seu infinita, vel est perfecta in vno instanti, vel non*, &c. non repeto reliqua, quia facilè quis applicare potest eos terminos. Et in hoc sensu disparitas hæc tertia non est diuersa à prima; nam esse limitatum, & esse finitum, idem sunt; sicut è contrario, esse illimitatum, & esse infinitum: primi termini fuere in prima solutione, secundi in tertia; vnde intelligitur quod dixi suprà, has tres vnam tantùm esse solutionem.

Infinitas ad punctum præsens est impertinens.

Idem ampliùs ostenditur.

23

Sed iam ad alterum sensum vocis *finita* à verbo finio, id est, *iam est perfecta hæc res*, iam domus est finita; nihil illi deest amplius. In quo sensu dico, Deum ab æterno & semper esse finitum, imò illum solum inter omnes res esse finitum; quia nihil illi vmquam amplius deest, & semper habet totam suam perfectionem. Vnde in hoc sensu, Deus ab æterno in vno instanti indiuisibili finitus seu perfectus est; non enim accipit aliquid in vno, & aliquid aliud in alio; id enim creaturæ soli potest conuenire, non Deo. Hinc, ablata ea æquiuocatione vocis, clarè apparebit, vel solutionem eorum auctorum petere manifestè principium, vel mutare terminos, seu significationem terminorum, ideóque non subsistere: nam quando dicunt, productionem Dei non esse finitam, vel accipiunt eam vocem in significatione prima, quòd scilicet non sit perfectionis limitatæ, & in hoc sensu iam ostendi non esse ad rem; quia argumentum ipsorum habet vim independenter ab ea limitatione, vt clarè ostendi: vel accipiunt in secundo sensu; quòd productioni Dei aliquid desit ab æterno; seu quòd in vno instanti indiuisibili non habeat totam suam perfectionem, sed quòd debeat aliquid nunc, aliquid posteà accipere; & in hoc sensu apertè falsum supponitur, vti iam ostendi. In quo etiam sensu (vt dixi) specialiori titulo dicere possumus, creaturæ productionem non esse finitam in vno instanti; quia semper potest illi aliquid addi, quàm in Deo: ob eamdem autem rationem illa altera propositio ab his auctoribus subsumpta: *Nihil potest existere, antequam sit finita seu perfecta eius productio*, potest in creaturis dici falsa, & in diuinis præcisè habere locum: nam creatura potest existere cum imperfectione, ergo etiam antequam eius productio sit perfecta seu finita in hoc sensu: Deus verò qui non potest non in omni etiam indiuisibili instanti perfectionem suam omnem & summam habere, non potest existere, antequam in eo sensu perfecta sit & finita eius productio.

24

Tandem, si dicunt, in Deo non esse finitam productionem, id est limitatam, sumunt vocem in sensu communi & vero Theologorum, postea

tamen

tamen inde inferunt in consequenti, *non esse in vno instanti finitam, id est absolutam.* in quo manifestè mutant terminos, quia accipiunt io vna significatione io antecedenti, io alia verò io consequenti.

Immanentia productionis Filij aeterni etiam est impertinens in praesenti.

Vnde colligitur vlteriùs, non esse ad rem quod addunt, productionem Filij esse immanentem, ac necessariò duraturam, &c. qoia totum hoc non impedit, quo minùs semper io instanti summè indiuisibili habere debeat totam suam perfectionem, & consequenter debeat esse finita eo sensu in quo nunc sumus. Ex quo inferebant hi (vt di-
25 xi suprà) debere esse vnicum instans primum; ergo argumentum illorum nimium probat; quomodo autem absolutè sit respondendum, dicam statim.

Reiicitur eadem solutio ex [illegible] capite.

Breuiter tamen priùs ostendo, idem argumentum habere vim eodem modo in actibus liberis & Patre aeterno, seu Deo quà vno, & quà improducto: nam actus Dei ab aeterno fuit habiti perfecti in vno instanti, alioquin Deus ab aeterno non voluisset; ergo habuere initium. Idem est de Patre aeterno, seu Deo vt improducto: nam Deus ab aeterno vnico iostaoti fuit totus & perfectus, alioquin fuisset ab aeterno imperfectus; ergo illud vnicum iostans erit primum; ergo habuit initium. Vides eamdem esse difficultatem, cui ideò omnes tenemur respondere. Respondeo ergo,

Absolutè respondetur difficultati. Deus ab aeterno in omnibus instantibus est perfectus. Idem de productione creaturae, si fuisset ab aeterno.

Deum ab aeterno in omnibus instantibus indiuisibilibus fuisse perfectum, & idem dico de creatura, si ab aeterno extitit: at oullum fuisse instans, ante quod non fuerit Deus in alio perfectus; vnde io hoc sensu, numquam fuit primò perfectus; & idem de creatura debet dici, de quà est eadem difficultas: quia, vt dixi in Physica, cùm Deus sit agens liberum ab aeterno, non est vlla ratio, cur non possit liberè ab aeterno dare, liberè esse Angelo, sicut dat necessariò filiationem Filio: nam caussa non petit necessariò antecessionem realem temporis respectu effectus. Nec potest vlla difficultas contra eum Angelum sic existentem fieri, quae non etiam fiat contra durationem aeternam
26 Dei. Addo denique, quoad hoc eamdem esse rationem de aeternitate à parte pòst: quia sicut Angelus io quocumque instanti ex futuris erit perfectus, non tamen habebit finem, quia nullum erit instans vltimum; ita in quocumque iostanti ex praecedentibus fuit perfectus, quia tamen nullum fuit primum, non habuit etiam initium: neque video, cur magis repugnet, concipere successionem instantium sine primo quàm sine vltimo. Fateor, à nobis haec omnia difficulter concipi, tam quoad durationem à parte antè sine initio, quàm à parte pòst sine fine: at communis est difficultas, & omnibus soperanda. vt dixi in Physica.

Tertium argumentum contra res permanentes. Soluitur, & retorquetur pro vera sententia.

Tertium horum argumentum desumitur ex eo quòd res creata ab aeterno non potuisset nisi elapsa aeternitate annihilari; quod videtur esse absurdum. Verùm hoc positum est & solutum à me eo loco Physicae, vbi primo retorquendo argumentum ostendi, possibilitatem creaturae ab aeterno. Ponamus enim Deum, dum ab aeterno habuit voluntatem producendi Angelos, habuisse simul producendi eos quàm citissimè posset; in quo obiecto volito ostendi non esse repugnantiam vllam; certum est autem tunc debuisse eos ab aeterno producere; nam alioquin citiùs & citiùs potuisset; vnde non fecisset quod voluisset efficaciter; id est eos producere quàm [illegible] gnat autem Dei voluntatem [illegible]
27 re effectum. Qu[illegible]

probate, potuisse Deum entia successiua producere ab aeterno, quia potuit velle mouere caelum quàm citissimè posset, ergo ab aeterno. Respondeo, aliqua entia successiua potuisse etiam esse ab aeterno, ea scilicet omnia quae noo requirunt intermedium tempus ioter se & primam suae caussae existentiam, vt illud requirunt generationes animalium; non enim parens io primò instanti quo existit generare potest. In his antem est manifesta repugnantia, quia ob tempus illud interpositum non potest esse continuus ordo generationum earum ab aeterno; at in rebus aliis cessat ea ratio, & consequenter poterunt esse ab aeterno. Fateor totam hanc quaestionem esse difficillimam, vt insinuaui paulò antè ex sectione vltima Physicae. At ea difficultas etiam videtur esse contra ipsius Dei durationem; vnde noo possumus propter illam negare possibilitatem creaturae permanentis ab aeterno.

Quaenam entia successiua possint esse ab aeterno.

Argumentum quartum contra res permanentes ex Patribus.

Quartum & vltimum desumitur ex Patribus, qoi negant creaturam vllam potuisse esse ab aeterno. ita Basilius lib. 1. contra Eunomium, vbi dementiam dicit esse, concedere aeternitatem creaturae, ergo supponit ratione naturali & manifesta posse eam repugnantiam suaderi; alioquin non esset dementia illam negare. Ambrosius lib. Hexaëm. cap. 3. Augustinus lib. 12. de Ciuitate Dei, & lib. contra Felicianum, ante medium; & Damascenus 1. de Fide cap. 8. Respondeo, aliquos ex his Patribus solùm negare, de facto fuisse creaturam vllam aeternam; ita Ambrosius; alios verò fortè loqui de aeternitate cum necessitate essendi. Quòd si vnus aut alter in contraria fuit sententia, vt magis errori Philosophorum aientium de facto mundum ab aeterno extitisse opponeretur, rationes certè non suot sufficientes: qualis est illa Damasceni, qui, ex eo quòd creatura à voluntate Dei procedat, probat non esse coaeternam Deo. quis autem dubitet, voluntatem posse in eodem primo instanti qoo durat habere aliquem effectum, v. g. in Angelis amorem Dei aut sui, alios item diuersos actus aut effectus? Cur ergo non potoit in Deo habere effectum, productionem v.g. Angeli aut homiois? Vnde inducor vt omnino credam, Damascenum solùm voluisse, non fuisse eam creaturam necessariò ab aeterno; id quod benè probatur argumento illios: cùm enim pendeat à volitione libera Dei, non potuit necessariò esse ab aeteroo. 28

Soluitur.

SVBSECTIO QVARTA.

Quid de argumento Patris Suarez.

QVI noo solùm generationes illas, quae incipiunt longo tempore post primum esse caussae, vt in animalibus & viuentibus contingit, negat esse aeternas; in quo illi libenter acquiesco, vt & in Physicis dixi, & paulò ante insinoaui; sed & omnes alias successiuas, v. g. motum localem caeli, censet repugnare; vnde infertur in nostra sententia distinguente durationem à re durante, non potuisse creaturam durare ab aeterno per durationes distinctas successiuas; quia de eis durationibus videtur esse eadem planè difficultas, quae de motu caeli. Argumentum autem quod io prae[illegible] id persuadendum adducit cap. 3. num. 15. [illegible] Si caelum creatum fuisset ab aeterno, de[illegible] necessariò in aliquo situ certo & determi[illegible]ari; ergo in illo debuit manere per aeter[illegible] si enim immediatè pòst amisit illum situm 29

Argumentum Patris Suarez contra res successiuas ab aeterno.

An caelum ab aeterno creatum debuisset primò fuisset in aliquo certo loco.

tum, & alium accepit, quæri debet, an in secun-
do loco fuerit ab æterno, an non: ab æterno esse
non potuit, quia priùs fuit in alio; si autem non
ab æterno, ergo cùm ab initio, seu à creatione,
vsque ad secundi loci acquisitionem non fuerit ni-
si vnicum instans, non potuit illud initium esse
ab æterno; nam æternum à temporali debet in-
finito tempore distare. Quòd si dicas, iam in hoc
argumento supponi aliquam primam cæli produ-
ctionem, quæ negatur ab aduersariis; nam cæ-
30 lum ab æterno non fuit vnquam primò produ-
ctum, sed continuatè; & sic haud benè quæritur,
in quo puncto loci sit primò productum.

Replica contra solutionẽ.
Si hoc, inquam, respondeas; contrà obiicit
Pater Suarez; ait enim, à se non supponi fuisse
cælum ab æterno primò productum, sed præcisè
fuisse productum per æternam productionem in-
diuisibilem, & quæ sit tota simul, quæ debuit ne-
cessariò in ipsa æternitate terminari ad cælum in
aliquo situ certo, & ad definitum vbi; quia om-
nis actio physica ad extrà terminatur ad rem par-
Confirmatio.
ticularem certam & determinatam. Confirmat
Primò, quia conseruatio substantiæ cæli, quæ est
continuata creatio distincta actio est à motu loca-
li cæli, vt est per se notum; atqui per actionem
quâ res creatur, accipit aliquam certam vbicatio-
nem diuersam ab ea quam accipit per motum,
quæritur ergo, an in ea vbicatione permanserit
per æternitatem, an verò solùm per instans: si per
æternitatem, ergo non fuit ab æterno continuus
motus; si per instans, ergo cùm secundum non
sit æternum, quia supponit primum ante se, nec
etiam primum erit æternum, quia non distat à
Altera.
temporali, nisi finito tempore. Ad quam confir-
mationem reducitur altera; quam vt tertium ar-
gumentum ponit num.18. quòd scilicet non po-
test aliquid moueri, nisi priùs habuerit vbicatio-
nem in aliquo loco. Confirmat Secundò, quia
31 *An motus localis rectus potuerit esse ab æterno.*
motus localis rectus in omnium sententia non
potuit esse ab æterno; ea autem impossibilitas de-
bet in defectum spatij reduci; spatia enim infini-
ta sunt, per quæ possint moueri; & saltem, repe-
tendo eamdem viam, esset motus localis; rectus
ergo debet reduci ad hoc, quòd necessariò sup-
ponitur ante omnem motum aliquis terminus
qui deserendus est; si autem hic terminus fuit ab
æterno acquisitus, deseri non potest per æternita-
tem, & consequenter non potest esse motus æter-
nus. quæ difficultas re ipsa eodem modo vrget in
motu circulari ac in recto, licet clarius in recto
cognoscatur. Eamdem rationem applicat motus
intensionis: si enim homo ab æterno fuisset pro-
ductus cum gratia debuisset habere primò deter-
minatam intensionem & certam, quam successu
temporis augeret; non poterat autem illud au-
gmentum, cùm aliquid ante se habuisset, esse ab
æterno, sed necessariò debuit subiectum in ea in-
Respondetur ad Patris Suarez argumentum.
tensione, in quâ est creatum, manere per æter-
nitatem. Hæc ibi Suarez.

Qui motus successiui non potuerint esse ab æterno.
Quibus tamen argumentis facilè responderi
potest ex distinctione a me data in Physicis: vel
enim successiui hi motus sunt tales, vt omnes ab
eadem caussa procedant, vt dixi ibi de durationi-
bus quibus subiectũ durat: tam enim prima quàm
secunda, quàm tertia duratio à solo Deo proce-
dunt; aut, si vis, quoad hoc demus omnes à crea-
tura ipsa procedere. Vel hi motus successiui tales
32 sunt, vt vnus eorum primus scilicet à Deo, secun-
dus, tertius & reliqui à caussa alia creata proce-
dant, sicut de vbi angelico dixi, primum scilicet
vbi dari Angelo à solo Deo, at secundum & reli-
qua ab ipso Angelo naturaliter produci. Hac sup-
posita distinctione, dixi eo loco, secunda entia
eo modo successiua non posse esse ab æterno: nam
solum illud, quod à solo Deo productum fuisset,
esset æternum; & quia erat vnum determinatum,
debuit necessariò per æternitatem durare; vnde
cetera in tempore, ac post æternam à parte antè
quietem subiecti incipere potuerunt. quod con-
uincunt manifestè argumenta Patris Suarez. Ideò
dico, si cælum taliter concipiatur à Deo produ-
ctum, vt Deus solus vnam ei vbicationem dede-
rit, posteà verò Angeli dederint sequentes, sine
dubio repugnat manifestè, illud successiuè & con-
tinuè accepisse vbicationes distinctas ab æterno;
nam illa, quam Deus illi dedit, debuit necessariò
manere per æternitatem. Vnde addo, si Aristote-
les ita posuit mundum ab æterno, vt à Deo pri-
mùm acceperit vnum situm, posteà ab intelligen-
tiis fuerit motus, sine dubio euidenter reiicitur
eius sententia, tamquam manifestam inuoluens
repugnantiam. Quid autem absolutè ille senserit
non examino iam, nec multum de eius mente in 33
Aliqua successiua potuerunt esse ab æterno. Satisfit argumentis in contrarium.
hoc errore sum solicitus. Quoad prima verò entia
successiua omnia immediate ab eadem caussa pro-
ducta, arbitror argumenta P. Suarez non probare
sufficienter illa repugnare ab æterno. Igitur pro
responsione aduerto, semper supponi in illis à
Patre Suario datum cælo à Deo vnum primum
situm, quod tamen nos negamus; nec benè se
in replica liberat ab hac nota; nam quando dicit
se solùm supponere fuisse ab æterno vnam indi-
uisibilem productionem totam simul, iam eo ip-
so dicit ipsam esse primam: quia, si est indiuisibi-
lis, & non habuit aliam ante se, ergo est instan-
tanea & prima; eo autem ipso relabitur in argu-
mentum recentiorum, de quo subsectione tertia,
quod fortè ex hac propositione P. Suarij desum-
ptum fuit; illud autem æquè militat contra res
permanentes, quas tamen Suarius admittit vt pos-
sibiles ab æterno, quàm contra successiuas, de
Eadem difficultas est de permanentibus.
quibus iam agimus. Probo autem euidenter esse
eamdem difficultatem: nam, siue moueatur cæ-
lum post eam productionem, siue non, ea produ-
ctio est prima, vt ostendi, & est instantanea; ergo
est vnum instans primum existentiæ cæli, siue mo-
ueatur posteà, siue non; quia ratione nostra, quoad
instantia imaginaria continuationis eius actionis
productiuæ possumus formare eamdem difficulta- 34
tem quæ est in motu locali; cuius etiam præcessio
& antecessio à nobis solùm concipitur in ordine
ad eam imaginariam successionem temporis.

In neque æterno, siue successiua, siue permanente, nihil datur primum.
Igitur absolutè respondendum est, non dari
vllum primum terminum, nec locum, vbi fue-
rit cælum creatum, quia nunquam fuit primò
creatum, vt dixi ad argumentum recentiorum,
sed ideò illum motum esse ab æterno, quia nul-
lus est assignabilis determinatus motus, ante quem
non fuerit alius, sicut à parte pòst durationes
meæ distinctæ erant æternæ; non quia omnes non
sint determinatæ, & vna non sit post aliam, sed
quia nulla erit, quæ non habeat aliam post se: &
quoad hoc idem erit de eisdem è contrario à parte
ante, seu quoad antecessionem. Nec video maio-
rem difficultatem in eo, quòd non cognoscat Deus
in tota serie à parte pòst vnam, postquam non sit
alia, quàm quod à parte antè non cognoscat vl-
lam, antequam non sit alia: nam semper actio-
nes Dei iam à parte pòst quàm antè sunt determi-
natæ; possibilitatem autem æternitatis, etiam
motus à parte pòst, non possumus negare ob hoc
argumentum, ergo neque à parte antè.

Hinc

Respondetur ad primam Patris Suarez confirmationem.

Vbicatio non accipitur per actionem quâ substantia producitur.

Hinc ad confirmationes respondeo. Ad primam dico, nullam vbicationem accipi per actionem quâ ipsa substantia creata est; vnde nego vnam determinatam esse primam omnium: quòd si eo modo crearetur cælum, vt per productionem substantialem produceretur à Deo vna vbicatio, alia verò post illam actionem substantialem, iam dixi, tunc temporis non futurum motum ab æterno. Quod verò in ea confirmatione
35 additur, semper ante motum debere corpus præsupponi in aliquo loco, vnde infertur, motum non esse ab æterno, facilè soluitur: dico enim, omnem acquisitionem vbicationis, postquam immediatè sequitur acquisitio, alterius esse partem motus; vnde nego esse necessarium, vt ante omnes partes motus supponatur quies. quod maximè habet locum, quando non datur vnum instans determinatum, in quo inceperit ille motus; vt in præsenti negamus dari.

Respondetur ad Secundam confirmationem.

Secundæ confirmationi de locali motu recto, dico Primò, eodem modo non repugnare illum esse ab æterno: quòd si vrgeat, tunc debere deseri aliquem terminum; dico nullum esse qui primò fuerit desertus, sed debere tunc responderi eodem planè modo, sicut ipsemet Suares dicit: Si produceretur à Deo vna linea infinitè longa, quòd in ea non videretur terminus à parte pòst; ita ego dico in eo spatio imaginario, quòd pertransisset linea recta per æternitatem corpus illud, non videndum à Deo finem, seu terminum, ante quem non fuisset illud corpus: sicut etiam ipsemet Soarez ait de creatura permanente durante ab æterno, non videri à Deo instans, ante quod ea non
36 extiterit. Eodem modo argumentum retorqueri potest contra motum à parte pòst, quem tamen nemo Catholicus negat posse esse in æternum; probo autem subsumptum, nam vel Deus videt spatium locale, ad quod non sit venturum illud corpus continuè se mouendo, vel non videt: si non videt, dicatur idem de motu à parte antè; si verò videt, ergo agnoscit finiendum motum antequam illuc veniatur, sicut inferebatur de spatio à parte antè.

An sit difficultas eadem de motu recto ab æterno.

Secundò eidem argumento respondeo ob dicenda paulò pòst, fortè esse specialem difficultatem in eo motu recto, maximè si non fiat repetendo idem spatium; ideóque consequentiam non valere, ex illo ad motum circularem intra circulum finitum, quia ibi non potest assignari locus in quo non fuerit res ab æterno, sicut posset in motu recto. de quo paulò pòst.

Non potuit fieri augmentum intensiuum ab æterno.

Denique ad instantiam de intensione gratiæ admittendo ibi esse manifestam repugnantiam; quia, cùm ibi sint gradus aliqui primi, iam datur aliquid determinatum, quod fuit primò productum ante gradus alios immediatos altiores; & consequenter debuit per æternitatem illud tantùm retinere, quia cum illo primo creatus est homo: at in nostro casu nihil datur determinatum, nec potest assignari quod fuerit primum in eo motu.

Magis declaratur nostra sententia.

Vt verò magis declarem rem hanc, dico, Sicut ab æterno totum spatium imaginarium fuit successiuum, & nostro modo concipiendi constans instantibus & partibus proportionalibus imaginariis; & tamen inde non sequitur datum vnum principium instãs imaginarium, nec quidem
37 ratione nostra; alioquin iam rueret æternitas. Ita idem dico, si loco illorum instantium imaginariorum fluxissent partes reales motus: nam difficultas non desumitur ex eo, quòd ille motus sit realis, vel non, sed ex eo, quòd videatur necessariò danda prima pars illius. hæc autem difficultas eadem planè est in imaginariis instantibus, in quibus quoad destructionem æternitatis tantùm inconueniens est dari vnum primum instans imaginarium, quàm si detur inter instantia realia quæ ratio mihi videtur in hoc puncto esse demonstratio. Fateor grauissimam obiectionem posse fieri ad probandum, repugnare ab æterno motum. id quod in motu recto sic clarius ostendo: Non est necessarium, vt omnia spatia imaginaria possibilia percurrerit illa res, etiamsi mota fuerit linea recta ab æterno; ergo sunt aliqua à parte antè, in quibus non fuit; ergo scit Deus, vbi distinguantur spatia illa, in quibus non fuit, ab his in quibus fuit; ergo, cùm necessariò debeant distingui in vno puncto, quia duo non sunt immediata ei spatio, vbi non fuit illud corpus, debet assignari punctum aliquod, vbi primò fuit, & consequenter debuit in eo manere per æternitatem, & motus non potuit esse continuus ab æterno. Confirmatur: Deus videns spatia, in quibus ea res fuit, cùm omnia noscat vno intuitu, necessariò
debet noscere, *Huc vsque fuit peragratum ab hac creatura, & nihil amplius:* nam præter illud spatium, quod Deus vno tractu cognoscit, nihil amplius restat cognoscendum ex spatio in quo ea res fuit; quia Deus omnia simul noscit nec ei restat ampliùs noscendum, præter ea quæ nunc & ab æterno cognoscit; ergo nouit totum spatium quod ea res peragrauit, & simul noscit in eo spatio, quæ partes sint ante alias, & hoc de omnibus nouit; alioquin simul non nosceret omnia quæ potest; ergo tandem noscit eam quæ non habet aliam ante se, & consequenter quæ sit prima, & in quâ corpus illud productum est; ergo in ea debuit manere ab æterno. 38

Grauis obiectio, sed omnibus communis.

Idem ampliùs ostenditur.

Obiectio hæc & confirmatio difficillima est; at ea videtur probari repugnare creaturam etiam permanentem ab æterno, imò & contra ipsius Dei æternitatem à parte antè, quam à parte pòst, vt suprà insinuaui; & in Physica ex proposito ostendi, simile ferè argumentum vrgens paululùm fusiùs, addidíque, cùm illud sit contra veritatem certam fidei, debere nos fateri aliquam in eo esse fallaciam, etiamsi eam nos detegere nõ possimus. In præsenti autem dico, negandum esse, à Deo videri vllum spatium, in quo non fuerit ea res, ideóque nullum videri initium. Sed de hac re ferè nobis inexplicabili hactenus satis; veniamus ad propria.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm fuerint dies naturales sex illi quibus Deus totum mundum produxisse dicitur.

LIcet hæc difficultas communis sit omnibus 39
sex diebus; oportet tamen eam ad intelligentiam eorum quæ primo die facta sunt semel pro omnibus diebus discutere. De ea P. Suarez fusè & eruditè agit eo lib. 1. c. 10. 11. & 12. Tannerus disp. 6. quæst. 2. dub. 4. quia verò iam res est inter omnes Catholicos certissima, breuissimè me ab illa expediam.

***

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia D. Augustini.

OCcasionem huic quæstioni dedit Philo Iudæus lib. de Allegoriis legis Mosaicæ, docens, sex illos dies non fuisse naturales, sed omnia creata esse simul eodem temporis momento; ideò autem dici sex diebus creata, quia numerus senarius perfectionem significat. Hanc sententiam ex parte secutus est Augustinus lib.1. de Genesi ad litteram cap.15. & alibi sæpè: cùm enim propter aliqua loca Scripturæ compulsus fuisset ad censendum, omnia facta esse in vno momento, difficillimum ei visum est sex illos dies explicare, ideò recurrit ad cognitiones angelicas earum rerum, vnam matutinam, seu creaturarum in Deo, quam vocat manè, alteram earumdem creaturarum in se, quam vocat vesperum, vt ex vtraque dicatur vnus dies allegoricus; diuidit autem has cognitiones in sex genera creaturarum, quæ eis sex diebus facta sunt, & sic sex dies crea-

40 tionis distinguit; cognitionem verbi gratia, cæli & terræ ad primam diem, cognitionem diuisionis aquarum & firmamenti ad secundam, & sic de reliquis prout in Genesi continentur. Explicatio hæc, salua sanctissimi Doctoris reuerentia, censetur communiter ab omnibus improbabilis; nec ego dubito, quin si Augustinum non haberet patronum, manifestè damnata fuisset vt hæretica. Ergo Primò argumentor, quia in historica narratione reducere verba omnia ad sensus allegoricos & impropriissimos, planè est contra omnem bonam explicationem; & dat occasionem, vt quis dicat à serpente non verè tentatam Heuam, nec hanc verè comedisse è ligno vetito, sed ea allegoricè dicta, ad significandum interiorem omnium hominum luctam cum dæmone: similes enim allegorias facillimè est inuenire in quacumque historia quod valdè durum est, & in speciali id hîc apparet: nam quis vmquam cognitionem rei in se vocauit noctem seu tenebras, visionem autem eiusdem rei in Deo vocauit matutinum tempus, vt sic diem integram conficeret ex cognitione rei in Deo, & ex cognitione illius in se ipsa?

Improbatur sententia S. Augustini Primò, à Scriptura.

Secundò, omnia penè verba Scripturæ in duobus aut tribus capitibus primis Genesis repugnant ei explicationi: nam statim primo additur, *Terra autem erat inanis & vacua, & tenebræ erant super faciem abyssi*; ergo non in eodem momento lux & terra producta sunt. Respondet Augustinus, fuisse tenebras solùm pro priori naturæ. Ve-

Reiicitur Secundò.

41 rùm hæc solutio dura admodum est. quod sic ostendo: nam etiam in summa meridiana diei luce dici posset, tenebras esse super faciem abyssi; quia etiam in eâ hora meridiana priùs natura supponitur aër ad lucem, non aliter quàm in primo instanti. quis autem non videat eum modum loquendi absolutè & simpliciter falsum reputari? similiter etiam posset dici nunc, *Beatos esse in tenebris gratiæ*; nam pro priori naturæ semper concipitur substantia eorum; in quo priori adhuc non concipitur gratia: nam eorum substantia præcedit vt caussa materialis gratiam sustentans; caussa autem est prior natura quàm effectus. quis autem non videat hæc omnia valdè aliena à sensu communi propositionum?

Secundò additur eodem capite, *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas*: quod absque dubio denotat motum realem Spiritus, aut saltem realem aliquam assistentiam; nec potest per cognitionem id explicari: nam vel ea cognitio fuit vera, & tunc debuit esse talis assistentia ante generationem piscium, lucis, &c. vel fuit falsa ea cognitio, & tunc præterquam quòd Scripturæ non potest tribui cognitio falsa, nec Angelis in Verbo, certè non posset ex cognitione erronea dici existens obiectum illius; sicut malè quis diceret, *Petrus cucurrit heri*, quia ego id falsè cogitaui.

Tertiò statim additur eo capite, *Fiat firmamentum, & diuidat aquas ab aquis*; ergo aquæ fuere aliquando indiuisæ, alioquin non fuisset necessarium eas diuidere. Idem vrgent sequentia verba, *Congregentur aquæ in locum vnum, & appareat arida.*

Tertius locus vnde tenetur.

42 Tertiò principaliter reiicitur ea sententia: quia si argumentum Augustini quidquam probat, etiam probat, Heuam simul in eodem momento temporis creatam, quia etiam per modum simultaneæ creationis dicitur eo primo capite, *Masculum & feminam creauit eos.* ex quo & simili modo loquendi Augustinus inductus est in eam sententiam; atqui hoc est apertè falsum: nam Adam dormiuit, & ex illo extraxit Deus costam. quæ omnia in eodem instanti repugnant cum vtriusque creatione.

Reiicitur Tertiò principaliter.

Quartò, ea sententia videtur esse contra cap.2. Genesis, vbi Deus die septimo requieuisse dicitur ab vniuerso opere; diem autem illum esse verum & Sabbatum, constat manifestè ex cap.20. Exod. *Memento vt diem Sabbati sanctifices Sex diebus operaberis. Septimo autem die Sabbatum Domini Dei tui est: non facies*, &c. *Sex enim diebus fecit Dominus cælum & terram, & mare*, &c. *& requieuit in die septimo, idcirco benedixit Dominus diei Sabbati.* In sententia autem Augustini, vel ipsa Dominica dies fuit dies Sabbati, quia in vno momento omnia fecit, statimque quieuit; vel certè dies Lunæ. Hæ sunt optimæ & præcipuæ impugnationes ex ipso textu Scripturæ desumptæ contra eam allegoricam explicationem.

Reiicitur Quartò.

Ex parte verò visionis, ad quam recurrit Augustinus, etiam impugnatur ea doctrina. Primò, quia licet probabilior sit sententia asserens, creaturas in Deo videri, non est tamen omnino certa; vnde non debet ab eâ fieri dependens veritas Catholica.

Reiicitur vlterius ratione Primò.

43 Secundò, quia si terra creata est cum toto suo ornatu, & separata ab aquâ, seu non recta, quomodo potuit Angelus per cognitionem eius terræ in seipsa eam noscere opertam aquis, nisi planè habendo iudicium erroneum? quod est absurdum; ergo non potuit esse talis cognitio; ergo nec per eam potuit constitui vesper vnius diei. Idem est de cognitionibus aliarum rerum: si enim in se habuere suam perfectionem, certè cognitio intuitiua illarum debuit etiam eas cognoscere cum sui perfectionibus? & tunc cessat tota distinctio dierum.

Secundò reiicitur ex ratione.

Tertiò; quia rogo, quo fundamento ponitur pro prima die visio terræ & cæli, pro secunda verò diuisio aquarum? aut, cur primò visio animantium quàm hominis? vel, cur non fierent innumeri alij dies ex multitudine obiectorum quæ videri poterant? vnus pro sole, alter pro luna, tertius pro volatilibus, quartus pro bestiis, quintus pro diuisione aquarum, sextus pro stellis, septimus pro arboribus, octauus pro homine, & sic de aliis multis diuisionibus; vnde euidens fit, sine vllo probabili fundamento dici sex tantùm fuisse illos dies; & adhuc clariùs, sine fundamento disponi illum ordinem rerum, si dies ex cognitionibus,

Tertiò.

tionibus, non verò ex ipsis computandi sint. Si plura contra eam opinionem videre velis, lege Suarium suprà, & Molinam de Opere sex dierum disp.1. Hæc sufficiant; obiectiones autem aliquas pro eâ sententia paulò pòst soluemus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Sententia Caietani & Cani.

44 Secunda sententia, à præcedente sola voce diuersa, docet, à Moyse quidem ibi fieri mentionem sex dierum naturalium, non tamen ideò significari opera, quæ ibi dicuntur facta, verè & reipsa sex diebus naturalibus producta fuisse; sed quia sex sunt gradus rerum productarum. Canus verò, qui hanc sententiam tuetur, putat successiuè ea omnia opera facta, intra vnum tamen diem; ideò verò sex dies enumerari, quia si diebus diuersis facienda essent, debuissent sex impendi, & quidem etiam debuissent produci eo ordine, quo in Scriptura dicuntur de facto producta. Ita P. Molina suprà tribuit Cano in manuscriptis. Primus verò modus dicendi videtur fuisse sententia Caietani in explicatione cap.1. Geneseos.

An hæc opinio differat à præcedente.

Dixi, istam opinionem vix re ipsa differre à præcedente: nam si dicat, omnia quæ in Genesi continentur facta esse vnico momento, prout Caietanus ait, côueniet iam cum Augustino in præcipuo puncto; quod autem dicat ibi significari naturales dies, est in terminis repugnans: nam si ea sunt facta in vno momento, ergo non est productus sol die quarto; ergo dies quartus ibi re ipsa, iuxta hanc sententiam, non significat diem naturalem. Imò, vt benè notat Suarez, si significatur dies naturalis,

Reiiciuntur sententia hæ.

45 quartus verbi gratia, & quintus, &c. cùm dicat Scriptura, in quarto fuisse productum solem, & reuera in eo productus non sit, erit sine dubio propositio illa omnino falsa; & ex hoc capite peior erit ea Caietani sententia quàm Augustini. Neque sufficit apponere fines aliquos extrinsecos ei locutioni: nam locutio non fit vera ex bonitate finis appositi, sed ex significatione naturali & conformitate cum obiecto; quam conformitatem in præsenti non haberet; Canus verò, licet ex alia parte, quatenus docet non omnia facta eodem momento temporis, possit respondere multis obiectionibus, illis scilicet quæ desumuntur ex eo quòd dicantur præcessisse tenebræ, quòd *Spiritus Dei ferebatur super aquas, terra erat inanis & vacua*, &c. Fateor enim hæc vna die contingere potuisse, ideóque Canum non vrgeri eis argumentis: & licet, quod docet, si ea opera facienda essent successiuè, potuisse per sex dies fieri, verum sit, nec negetur ab Augustino; qui certè concedit, potuisse sex diebus naturalibus ea fieri, sed tantùm dicit non fuisse facta; nihilominùs tamen improbabiliter omnino discurrit. Primò, quia si ex possibilitate desumit de facto distinctionem sex dierum, potuissent etiam de facto mille dies pro creatione assignari: nam possibile fuit vna die leonem produci, altera equum, tertia vrsum, & sic per omnes species animalium, arborum, &c. Secundò malè discurrit: quia eius sen-

Reiicitur Canus Primò.

46 tentia & Caietani reiicitur omnibus ferè argumentis contra Augustinum suprà positis; quæ non est necessarium repetere. Dico *ferè*, non propter Caietanum; nam hunc iam ostendi re ipsa omnia incurrere, & adhuc vnum grauius, quòd videatur reddere sensum Scripturæ falsum, sed propter Canum; qui licet intra vnam diem, verè tamen admittit præcessisse tenebras & terram inanem, ac propterea argumenta inde desumpta non eum vrgent, vt dixi paulò antè; manent tamen omnia alia de proprietate significationis, & quòd alioquin Scriptura falsum dixisset, &c. Ea verò quæ specialiter ab his dicuntur, facilè refutantur. Nam quòd Caietanus recurrat ad sex ordines rerum pro enumerandis sex diebus, est ridiculum: nam si loquimur in generali de ordinibus, tres tantùm, aut summùm quatuor inuenimus, purè spirituale, purè materiale mixtum; si verò magis in particulari computandi sunt, multò plures inueniemus. Nam in primis sunt substantiæ intellectuales spirituales putæ pro vno

Reiicitur Secundò.

Refutantur Caietani sex Ordines rerum.

die, cælum incorruptibile pro altero, elementa 47
pro tertio, luminaria cæli pro quarto, mixta inanimata sublunaria pro quinto, plantæ & herbæ pro sexto, volatilia pro septimo, pisces maris pro octauo, bruta, seu terræ animantia pro nono, homo pro decimo. Et fortè alius inuenire facilè posset multò plures ordines, maximè si ad accidentia recurratur, & ad ordinem gratiæ. Vides ergo, supputationem istam planè esse arbitrariam, & confundentem rem alioquin in se claram. Id ipsum benè vrget Suarius suprà, quia secundo die nullum genus rerum aut ordo productus est, sed præcisè per motum localem separatæ aquæ inter se; motus autem localis non constituit diuersum ordinem; & licet dicamus firmamentum tunc productum, adhuc argumentum vrget: nam firmamentum creditur eiusdem rationis cum aliis cælis, qui facti sunt primo die, ergo secundo nullus ordo nouus rerum productus est; & tamen dicitur nouus dies; ergo non propter ordines, sed quia reuerà nouo die naturali separatæ sunt aquæ, & productum firmamentum.

Suarij argumentum contra Caietani benè vrget.

Explicatio verò Cani facilè etiam refutatur: nam in eâ conditionali multum diuinatur; nam ita explicat eos dies, vt ideò sex dicantur, quia si facienda essent ea opera sex diebus, ita facienda essent, est explicatio identica, omnino ridicula & nihil explicans: nam sine dubio, si facienda essent sex diebus, sex diebus essent facienda; quo pacto etiam dicam, si facienda essent decem, facienda essent decem, si mille, mille, & sic de quolibet alio numero. cur ergo iam magis est positus sextus quàm duodecimus, quàm millesimus,
cùm eadem sit ratio de omnibus? si verò ita ex- 48
plicet eam conditionalem, Si facienda essent successiuè, necessariò facienda essent sex diebus, in primis sibi apertè contradicit: nam dicit esse facta successiuè, & tamen intra vnam diem sunt facta, non verò sex diebus; ergo ea conditionalis, *Si facienda sunt successiuè, facienda sunt sex diebus*, ab ipso redditur hic & nunc falsa: si verò tertiò eam sic explicet, Quòd si diebus distinctis facienda essent, facienda essent sex diebus, adhuc eodem modo reiicitur, quia possent fieri duobus aut tribus, aut centum, vt superiùs dixi: si denique quartò (vt videtur Molina suprà insinuare à Cano doceri) ideò dicantur sex diebus facta, quia si vnus alius ea fecisset, sex diebus laborare debuisset, benè insurgit Molina; quia vnus alius, id est creatura, non solùm sex, sed sexcentis, imò tota æternitate, nihil tale fecisset. Non enim puto Canum ibi nomine *alius* intellexisse alium Deum; nam esset stulta planè conditionalis, imò destructiua casus: nam si alter esset Deus, tunc sine dubio esset omnipotens sicut hic, & tam facilè vno die potuisset mundum creare
quàm hic Deus. Adde, licet concederemus, eas 49
propositiones

Conditionalis explicatio Cani sex dierum reiicitur.

Vlteriùs reiicitur.

propositiones iuxta omnes sensus conditionatos esse verissimas, adhuc in ordine ad quæstionem præsentem non possent sustineri: non enim, nisi valdè impropriè, & abusiuè, de re, quam ego expediui de facto vna die, dici potest, *vno anno me eam expediuisse*; eò quòd si per partes eam accepissem, debuissem habere vnum annum; certè talem modum loquendi, vt planè inusitatum, & alienum ab hominum sensu, nullus negare potest, esse etiam à Spiritus sancti in Scripturis modo loquendi alienissimum: per illum enim nulla vnquam veritas certò posset ex Scriptura concludi. Denique, non ostendit vllo modo, cur talis ordo debuisset in eâ creatione seruari.

SVBSECTIO TERTIA.

Vera sententia proponitur, & argumentis contra illam respondetur.

Creationis fuerunt dies sex naturales.

CErta ergo & communis omnium ferè Patrum, Scholasticorum & Catholicorum doctrina est, dies illos fuisse veros & naturales, & in quolibet illorum tantùm ea facta, de quibus in Scriptura fit mentio: & quidem conclusio hæc non exigit aliud pro se argumentum, quàm ipsa clara & facilia verba Scripturæ: in re enim pendente à sola voluntate Dei, & in quâ nec leuis apparet in contrarium difficultas, non oportet, imò nec potest, aliud quæri fundamentum, quàm ipsius Scripturæ sensus apertus & clarus; Patrum verò & Scholasticorum loca vide apud Suarium, Molinam & Tanoetum suprà.

50 *Obiectio Prima soluitur.* Iam videamus quid pro se obiiciant aduersarij. Primò, quòd nulla sit iusta caussa, cur Deus successu temporis id fecerit. Respondetur Primò non requiri aliam, quàm quòd sic ei placuerit. Secundò ait Ambrosius lib. 1. de Caio & Abel cap. 6. *Vtique simul omnia fieri iubere potuit Deus, sed distinctionem seruare maluit, quam nos in omnibus negotiis imitaremur*; idem docet ferè 2. ad Horontianum, & lib. 1. Hexaëmeron. cap. 7. scilicet vt non velimus omnia vno momento comprehendere, sed paulatim, & vnum post aliud. Secunda ratio, vt ostenderet, quid esset proprium cuique rei, & quid haberet ex priuilegio, ideò eas sine ornatu creauit, deinde perfecit.

Obiectio Secunda. Secundò obiicies illud Eccli. 18. *Qui viuit in æternum, creauit omnia simul*, ergo in vnico momento fuere creata; sic etiam in Concilio Lateranensi cap. *Firmiter* dicitur Deum ab initio simul vtramque de nihilo condidisse creaturam, angelicam & mundanam, ergo simul omnia animantia, plantas, &c. *Solutio.* Respondetur communiter ad primum locum, *τὸ omnia* ibi intelligi de his quæ per veram creationem facta sunt, quæ tantùm fuere primo die producta. Secundò, potest dici simul moraliter: ea enim quæ expediuntur breui mora dicuntur simul expedita: sic enim solemus dicere, *Ego ibo illuc, & simul cum meo negotio tuum expediam.* quæ propositio verissima est, etiamsi vno aut altero die citiùs meum quàm alienum, vel è contrario, expediam. Ad secundum de Concilio respondetur, non tam fuisse intentum illius decidere ea fuisse simul, quàm non fuisse ab æterno. Secundò, eodem modo posse explicari *τὸ simul* in Concilio quo apud Ecclesiasticum, vel de rebus, quæ per veram creationem, vel de morali simultaneitate. 51

Tertiò obiicies ex Genes. cap. 2. *Ista sunt generationes cæli & terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cælum & terram, & omne virgultum agri*; ergo vna die omnia sunt producta, etiam virgulta; quæ tamen tertiæ diei fuerant attributa. *Tertia obiectio.* Respondet D. Thomas quæst. 74. art. 2. ad 1. in ipsis verbis Genes. esse solutionem: *Solutio D. Thomæ.* nam additur statim, *Omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnémque herbam regionis priusquam germinaret*; ergo solùm loquitur Scriptura (ait S. Thomas) de virgultis & herbis in caussa, seu in terra, in quâ continebantur; ergo non loquitur de productione formali eorum in se, quæ tribuitur tertio diei. P. Suario non videtur litteralis expositio. 52 *Hæc non probatur Suario.* Primò, quia non dicitur res produci, quando producitur eius caussa. Secundò, quia cùm dicat ibi Moyses, *Ista sunt generationes*, videtur per recapitulationem omnes omnino generationes sex dierum comprehendisse; vnde ipse aliam communem expositionem amplectitur, quòd scilicet *τὸ in die* non sumatur pro vno solo determinato die, *Sed magis probatur alia communis.* sed pro omni die quo Deus creauit & produxit omnia quæ ad mundum pertinent: sæpè enim in singulari ponitur *dies* pro *diebus*. In Deuteronom. 32. *Iuxta est dies perditionis*, simul additur, *& adesse festinant tempora*, in plurali; eodem modo Ioan. 8. dicitur, *Abraham exultauit, vt videret diem meum*; quod non de vnico die intelligendum est, sed de tota vita Christi. Nec potest obiici, iam fieri æquiuocationem in voce *dies*. Respondetur enim, eam non esse æquiuocationem, sed acceptionem in plurali aut singulari; quod frequenter apud Latinos in aliis etiam vocibus fit, dicetur etiam in Scriptura; *Homo non redimet*. quod non solùm significat vnum hominem non redempturum, sed nec multos simul. quod in innumeris aliis vocibus posset ostendi. Mihi hæc expositio communis videtur longè clarior & magis litteralis. Aliæ obiectiones quæ tangunt opera dierum sequentium suis locis expedientur.

DISPVTATIO VIGESIMANONA.

De creatione cæli.



XPLICATIS his quæ communia sunt toti operi sex dierum, iam debemus ad singula opera in particulari descendere; & quia primo loco ponitur cælum, ideò eius creationem primò expediemus.

SECTIO PRIMA.

An prima die factum sit cælum.

Sententia aliquorū nullius operis singularis fieri mentionem prima die.

NOn defuere, qui in illis verbis, *In principio creauit Deus cælum & terram*, putauerint non fieri mentionem singularis operis alicuius, quod primo die factum sit, sed quasi per compen-

dium dici initio totum, quod per sequentes dies singillatim narrandum erat: sicut initio concionis aut orationis proponi solet materia, quæ per totam concionem fusiùs est explicanda & deducenda. Ita Cyrillus Alex. lib. 2. contra Iulianum, Paulus Burgensis addit. 1. in Genes. Steuchus in Cosmopœia, Augustinus lib. 12. Confess. cap. 19. & Chrysostomus apud S. Thomam quæst. 68. art. 1. ad 1. vbi videtur eam S. Doctor etiam approbare, iuxta quam sententiam, cælum non esset opus primæ diei, sed secundæ.

Refutatur Primò. Hæc tamen sententia sustineri nequaquam potest. Primò, quia est contra communem omnium aliorum Patrum & Theologorum expositionem, & manifestè reuincitur ex ipso textu: immediatè enim subiungitur, *Terra autem erat inanis & vacua, & tenebræ erant super faciem abyssi*; ergo eis
2 verbis terra dicitur iam determinatè creata, & consequenter etiam cælum; nam vtrumque ibi coniungitur: quòd si semel dicatur terra producta, colligitur manifestè in illis verbis, non esse solam summam faciendorum, sed determinatam explicationem operis primæ diei, & consequenter iam cælum & terra tunc fuere producta. Ita omnes qui docent tunc solum cælum empyreum creatum fuisse; item & qui è contrario, solos alios cælos, & à fortiori, qui omnes; denique, & qui tunc solam materiam informem, ex quâ deinde formati sunt cæli, de quibus paulò pòst. Hi enim omnes in hoc conueniunt, quòd tunc terra, & aliquid quod cælum dicatur, creatum sit. eos autem citat Suarez suprà in diuersis capitibus, & nos paulò pòst suis locis referemus.

Refutatur Secundò illa sententia, & nostra confirmatur. Secundò confirmatur ex Scriptura nostrum intentum: nam si ibi non diceretur creata terra, nullibi postea eius poneretur creatio; nam secunda die nihil de illa dicitur; tertia verò non dicitur creata aut facta, sed detecta; ergo iam priùs supponebatur producta; ergo in primis illis verbis de eius ac cæli speciali productione sermo est.

3
Refutatur sententia illa Tertiò. Tertiò, cùm immediatè etiam subdatur, *Dixitque Deus, Fiat lux*, non possumus intelligere, inde incepisse creationem; nam lux, vtpote accidens, debuit habere aliquod subiectum, & aliquid, quod illuminaret: nam licet diuinitus possit sine subiecto produci, impertinenter planè in præsenti ad tale recurreretur miraculum sine vlla necessitate; ergo opus primæ diei non à luce, sed à creatione cæli & terræ inchoatum est.

Refutatur Quartò. Quartò idem suadeo, quia communiter omnes docent, ea quæ per creationem petunt produci, in eo primo momento fuisse producta (non loquor de anima rationali Adami & aliorum hominum, quia in his est specialis ratio) & in hoc sensu interpretantur valdè multi Concilium Lateranense, & locum Eccli. 18. de quibus suprà, & in quibus dicitur, Deum omnia simul creasse: at si ea verba non significent aliquid speciale primæ diei, sed à luce incepta fuisset productio; certè lux, quæ non petit propriè creari, sed generari, fuisset tunc primò producta: item, sequentibus diebus per creationem fuissent omnia alia producta, & quidem successiuè. quod & repugnans est communi sententiæ; & videtur alienum à prouidentia diuina, quæ ordinem naturalem secuta, non debuit priùs formas producere quàm subiectum illarum.

Refutatur Quintò. Vltimò denique suadetur ex Hymno Ecclesiæ, quod die Dominica ad Matutinum recitamus,

Primo die, quo Trinitas
Beata mundum condidit;

ergo eâ die cælum & terra producta sunt; nam his constituitur propriè mundus, non sola luce.

Ad Patres in oppositum citatos responderi posset, fortè eos dixisse, per ea verba Scripturæ simul summam aliquam futurorum significari, quatenus saltem in confuso nomine cæli & terræ continentur omnes species rerum posteà producendarum; non tamen ideò eos negasse determinatè, ipsum cælum & terram, vt condistincta ab aliis rebus, fuisse prima die producta. & sanè Augustinus, cùm omnia etiam animantia, plantas, &c. creata dicat vnico instanti, longè abest ab eâ opinione nunc impugnata, licet illam fortè sub dubio proposuerit. Chrysostomus item cum aliis Patribus, Basilio, Ambrosio apud D. Thomam quæst. 66. art. 1. contrarium docet. 4 *Respondetur ad Patres pro illa sententia citatos.*

Hinc oritur altera difficultas, vtrùm ea productio cæli & terræ inceperit intra ipsum primum diem, an aliquantulùm ante. Respondeo, fuisse producta in primo instanti illius diei, ita Ambrosius, Damascenus, Procopius, Alcuinus, Beda & Molina, quos refert & sequitur Tannerus quæst. 2. dub. 2. & Suarez cap. 9. Probatur autem ex Scriptura; nam Exodi 20. dicitur, *Sex diebus fecit Dominus cælum & terram, & mare, & omnia quæ in eis sunt.* quod rursus repetitur Exodi 31. ergo intra illos sex dies, & non anteà productus est mundus. quod ipsum Ecclesia supponit eo Hymno paulò antè citato. vbi primo die conditum ait. Confirmatur, quia si ante primam diem creatum fuisset cælum & terra, valdè confusè à Moyse declaratum fuisset initium cæli & terræ; nam ex vi contextus illius etiam mille annis dici posset productum cælum, si semel dicatur fuisse ante initium dierum; quod tamen alienum est à communi sententia, etiam eorum qui nostræ aduersantur: qui licet velint, aliquantulùm ante primum diem fuisse creatum mundum, non tamen audent nimis longam antecessionem concedere. *Cælum & terra nō sunt producta ante primam diem.* 5 *Confirmatur.*

Fortè respondebunt, ex aliis locis Scripturæ colligi, non diu eam creationem præcessisse, cùm Deus dicatur alibi omnia creasse simul; quod moralem saltem propinquitatem denotat: sed contrà, quia ego iam non præcisè disputo. quid aliis in locis declaretur, sed quid ex loco illo Genesis colligatur; licet autem alibi dicamus magis declarati eam veritatem, non propterea debemus fateri, in eo loco tam ambiguè & confusè Moysem fuisse locutum. *Responsio sententium contrarium Reiicitur.*

In contrarium stant D. Thomas in 2. dist. 12. Alensis, Aureolus, Tostatus, Carthusianus, Valentia, Ascanius Martinengus, & alij apud Tannerum; Martinengus autem putat eam esse sententiam omnium Patrum Græcorum & Latinorum, eò quòd illi dicant præcessisse aliquamdiu mundum ante lucem; atqui à luce incepit prima dies, ergo. Respondet benè Tannerus, in hoc argumento supponi falsum, scilicet, diem à luce inchoatam: nam probabilius est, eo modo quo Palæstini computabant, diem ab initio noctis incepisse sub tenebris per duodecim horas, aut saltem à media nocte per sex horas; quia probabilior sententia docet, creationem fuisse in Æquinoctio verno, quando sunt duodecim horæ noctis, duodecim diei, post eas autem duodecim aut sex horas, Deum produxisse lucem, & sic durasse eos tres dies vsque ad quartum; & hinc clarè intelligitur, cur semper Moyses eos dies numerauerit incipiendo à vespere: *Factum est vespere & mane dies primus, secundus*, &c. quia inceperunt dies à vespera seu tenebris, & cum creatione mundi. Scio 6 *Græci Patres stant à nostra parte.*

Ambrosium docere, diem inchoatum dici à luce, & in lucem desiisse; sed puto illam magis esse allegoricam explicationem quàm litteralem.

Quomodo dies inceperit sine motu cæli. Responsio Prima. Secunda.

Rogabis, quomodo ergo tunc potuit incipere dies, si nullus fuit motus cæli? Respondeo Primò, difficultatem esse communem: nam siue dies dicatur incepisse à luce, siue à creatione mundi, motus certè cæli non incepit à luce. Respondeo Secundò, probabilissimè dici, motum cælorum incepisse
7 ab eo instanti extrinsecè per vltimum sui non esse, & sic per illum motum numeratum tempus: quia tamen hæc solutio iam supponit cælos tunc fuisse creatos & solidos; quod paulò pòst examinandum est; respondeo Tertiò, in mea sententia de durationibus distinctis & successiuis, etiam in ipsis rebus permanentibus, facilè dici ex cuiuslibet rei durationibus, tot quot solent esse intra viginti-quatuor horas, numerari potuisse dies & menses, etiamsi nullus esset motus cælorum: nam licet nos, qui eas durationes non possumus numerare, non possemus per illas dirigi ad computandum diem; Deus tamen, qui optimè eas nouit, potuit scire & reuelare Moysi lapsum fuisse vnicum diem, seu durationem vnius diei, etiamsi non fuerit motus cæli.

Tertia.

Quarta.

Addo Quartò, etiamsi sit vera sententia negans durationes rerum permanentium esse distinctas, nihilominùs tamen potuisse optimè dici tunc incepisse tempus non quoad homines, qui illud numerarent; nulli enim tales erant; sed quoad Angelos, & à fortiori quoad Deum, qui poterant optimè cognoscere, quota eius cæli duratio responderet motui vnius diei integræ. Fateor, si duratio sit indiuisibilis in se, & non sit successio cui comparetur, difficulter posse ex sola permanentia eius durationis dignosci, quantum temporis sit elapsum; ideò res non potest tam benè explicari in eâ sententia quàm in nostra.

Durationem diei non benè explicat P. Suarez per Angelorum actus.

8 Aduerto P. Suarium etiam recurrisse pro dignoscendo eo tempore ad actus aliquos angelicos & eorum durationem: verùm ea mensura valdè est incerta, quia duratio eorum actuum erat incertissima; vnus enim actus plus altero durabat; ideò nihil fixum inde poterat elici, vt dixi contra eumdem in materia de Angelis. & hæc ratio maiorem habet locum postquam fuere beati (quod ad initium diei primi fortè primo quadrante contigit) tunc enim constanter in eâdem operatione permanserunt, ideò nihil inde certum inferri potuit quoad successionem diei.

SECTIO SECVNDA.

De cælo empyreo.

QVia vox hæc *cælum* vniuersalis est, & complectitur tam empyreum, quod Beatorum sedes est, quàm inferiores alios, vsque ad primum lunæ; imò etiam pro aëris regione vsurpari solet, iuxta illud Psalmi, *Volucres cæli*, operæ pretium erit in hac sectione inquirere quid sit, an detur, & quando productum fuerit cælum empyreum, de aliis cælis agetur sectione tertia.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm sit cælum empyreum à cæteris distinctum; & quando productum.

Non dari cælum empyreū, docet Caietanus.

9 CIrca primum punctum, Caietanus in cap. 12. 2. Corinth. opinatur, non dari tale cælum, quia in Scriptura nulla de illo mentio fit; censet ergo, cælum mobile, quod est supra stellatum, esse supremum & patriam Beatorum. Contraria tamen sententia, docens, præter omnes mobiles cælos, dari vnum lucidissimum ac perfectissimum fixum, quod sedes sit Beatorum, communis est inter omnes Theologos cum Magistro in 2. dist. 2. D. Thoma hîc quæst. 66. art. 3. & aliis, vt videre est apud Suarium cap. 4. num. 2. vbi citat pro eâ Bedam, Basilium & Anacletum Papam in Epistola 2. Decretalium in fine; vnde obiter aduerto, D. Thomam non videri legisse illud testimonium Anacleti, quando dixit, à solo Beda, Strabone & Basilio inductum cælum empyreum. Pro hac sententia arguunt Suarez suprà & Molina disput. 3. ex aliquibus Scripturæ locis, in quibus dicitur Dominus præparasse sibi sedem; & sedes Domini in cælo esse; & *qui ascendit super cælum cæli*, ergo datur cælum, quod per excellentiam est cælum cæli, quódve nos vocamus empyreum. Arbitror tamen testimoniis his parum vrgeri Caietanum, qui non negat dari cælum, vbi Deus sit & Beati; agnoscit item cælum cæli, licet dicat illud esse mobile. quod nec leuiter negatur in his Scripturæ locis.

Cōtraria sententia est communis.

Loca Scripturæ, quæ contra Caietanum ab aliquibus afferuntur, non conuincunt.

Ratio alia allata contra Caietanum non vrget.

10 Eodem etiam modo reiicitur argumentum, seu congruentia quædam nonnullorum, quòd scilicet sicut pro damnatis constituit Deus vnum singularem locum, qui in nullum alium vsum deseruit, nisi vt ibi puniantur peccatores; ita è contrario etiam debuit creare vnum alium, in nullum vsum destinatum nisi in sedem Beatorum. Hoc, inquam, argumentum facilè solui potest à Caietano: nam illud mobile potest habere eam rationem sedis Dei, & quasi contrarietatem cum inferno; si autem replices, eo ipso quòd mouetur, iam esse in alios vsus, & consequenter non opponi omnino inferno; ad hoc respondetur Primò, nec ipsum arguentem tale cælum eo modo contrarium inferno ponere; nam licet dicat fixum esse, tribuit tamen illi influxus in corpora alia cælestia, & in nos: ergo iam empyreum non est præcisè in solum eum vsum, vt sit Beatorum sedes, & tamen censet illud opponi inferno; cur ergo non dicetur idem de illo quod Caietanus ponit, etiamsi sit mobile? Absolutè respondeo, gratis assumi illud principium, quòd scilicet tale cælum non debeat esse in alios vsus: ratio est; nam, eò quòd sit vtile in alios fines, non erit minus dignum Beatis, imò fortè magis dignum; quia quò plura potest efficere, eò perfectius & nobilius est.

Meliùs probatur sententia communis.

11 Meliùs ergo probatur communis ea sententia omnium ferè Patrum consensu, quæ in quæstionibus de facto, de eis scilicet rebus quæ alienæ sunt ab experientia & ratione, vnicè locum habet. Vide P. Molinam hîc disp 3. vbi eruditè valdè rem hanc tractat; & ex S. Petro apud Clementem lib. 1. & 3. Recognitionum, ex Diodoro Tarsensi, Theodoreto & Hilario eam veritatem confirmat; ac simul probat, Basilium à D. Thoma pro cælo empyreo citatum, non illud ita clarè posuisse ac putatur. Hilarius autem maximam addit huic sententiæ auctoritatem; tum quia illum locum Psal. 113. *Cælum cæli Domino*, omnino explicat de empyreo, licet non sub hoc nomine, aitque esse communem hunc sensum omnium; tum quia alios cælos in die iudicij dissoluendos dicit; hoc autem, quia sedes est Dei, in æternum mansurum, alludens ad illud Psalm. 44. *Sedes tua Deus in sæculum sæculi.* Addi potest pro hac veritate congruentia; quia videtur planè esse indignum, vt perpetuò

sub Beatorum pedibus cælum voluatur; nec enim possent in eo pedem figere; permittere verò se cum illo raptari, absurdissimum esset; ergo debet esse sedes immobilis ac fixa. Dixi esse congruentiam, quia responderi potest, Beatos non grauitare, ideóque eo cælo non trahi.

12 *Cælum empyreum consist æternum Augustinus Eugubinus, sed malè.* Iam autem de huius cæli antiquitate agendum esset contra singularem opinionem Augustini Eugubini docentis illud esse æternum; de quâ Pererius noster apud Suarium suprà cap. 4. & ipse Suarius & Molina suprà fusè tractant; iudico tamen superfluum id esse, cùm suprà ostenderimus, omnem planè creaturam, in quarum numero absque dubio cælum illud includitur, in tempore fuisse productam, & quidem ante productionem mundi, terræ & cæli nihil fuisse, ergo neque hoc cælum; supposito autem eo principio, sine dubio turpiter errauit Eugubinus, qui (vt videre est apud citatos) docuit, cælum illud æternum necessariò à Deo productum, esse lucem, nescio quam à Deo manantem, quam à Beatis videri docet, simul insinuans eos immediatè non videre faciem Dei. quæ omnia sine dubio absurdissima sunt, & in aliis locis seorsim impugnata. Nec Eugubino quoad æternitatem fauet Basilius homil. 1. Hexaëmeron, vbi videtur docere, empyreum esse æternum; intelligendus enim est de æternitate à parte pòst, non à parte antè.

Idem malè dicit, cælum id esse lucem à Deo productam, quam vidět Beati.

Basilius non docuit cælum empyreū esse æternum à parte antè.

Cùm ergo constet illud non esse æternum, oportet videre, quando sit productum. Respondeo, videri certum, eo momento, quo cælum & terra dicitur productum. ita omnes quotquot tale cælum admittunt. Cùm enim nulla deinceps illius mentio fiat, & sub nomine generali cælum debeat hoc quod præcipuum est comprehendi, non dubium eis verbis denotari illud productum; imò, iuxta Logicorum regulam, quòd nomen soleat accipi pro famosiori significato, esto alij cæli inferiores ibi non comprehenderentur, deberet empyreum.

Secundò idem suadetur: nam cùm Angeli post mediam vt summùm horam ab eâ prima creatione fuerint beati, & Beatorum sedes empyreum sit, debuit sine dubio tunc produci initio mundi. Neque video vllam rationem, cur eius productio aut anticipari aut differri debeat.

SVBSECTIO SECVNDA.

De natura eius cæli empyrei.

13 *Cælum empyreum an constet materia, dubiū.* Circa essentiam eius cæli Primò occurrit discutiendum, vtrùm sit compositum. Cui dubio respondeo, in mea sententia admittente possibile esse corpus simplex substantialiter, non esse omnino certum illud constare materia & forma; & fortè id voluit dicere Abulensis in cap. 15. Exodi quæst. 53. vbi ait illud non esse de materia, ideóque esse sextam essentiam, & non conuenire quouis modo cum rebus materialibus: in quibus vltimis verbis magnam difficultatem inuenit Suarius. Verùm si cælum ponatur non constans materia, clarum est, cur non dicatur conuenire quouis modo cum re materiali, id est, non conuenire in substantiali compositione, ideóque meritò dici, vltra quatuor elementa & alios cælos per ipsum constitui sextam essentiam. Fortasse etiam ideò illud non vocat Abulensis materiale; non quia censeat illud non esse quantum, sed quia non habet propriam materiam seu subiectum, à quâ cæteræ res vocantur materiales. Cæterum, quidquid sit de opinione Tostati, incertum adhuc dico esse, an constet materia; probabilius tamen iudico illud constare, esséque compositum, quia ita sentiunt omnes auctores communiter: & in aliis omnibus cælis ea etiam ponitur compositio, non est ergo, cur excludatur ab empyreo; cùm nulla singularis pro eo ratio militet ad negandam illi talem compositionem. *Probabilius est, constare.*

Secundò dubitari potest, vtrùm materia quâ componitur sit eiusdem speciei cum nostra. incertum id omnino videtur, quia possunt esse sub eadem specifica materia forma corruptibilis & incorruptibilis, vt alibi docui: possunt etiam formæ incorruptibiles habere aliam materiam specie à nostra diuersam; qualem autem de facto habeat empyreum, non video vnde nos decidere possimus. valdè probabile est, propter altissimum finem ad quem est creatum, constare diuersa specie materia à nostra, & quidem incomparabiliter perfectiori. De incorruptibilitate verò formæ illius nihil dico; suppono enim, etiam ceteros cælos esse incorruptibiles, de quo egi in libris de Cælis. id quod à fortiori de empyreo asserendum est. *An materia eius eadem cum nostra, incertum.* 14 *Probabilius est diuersa.*

Tertiò ergo dubitari potest, vtrùm illud sit fluidum. Daniel Malonius apud Suarium cap. 5. num. 6. probabilius putat esse fluidum, vt inseruiat corporibus Beatorum tam ad motum quàm ad loquendum, quàm ad respirationem: Suarez in contrarium propendet, tum quia Beati habent corpora penetrabilia, vnde eis nihil obesse potest cæli densitas; tum quia ad respirationem non indigebunt nouo aëre distincto ab eo quem intra se habebunt, & eodem modo ad loquendum; cessat ergo necessitas ponendi illud fluidum: aliunde autem esset magna illius imperfectio, si deberet singulis momentis ad motum Beatorum secari. & amittere multarum partium vniones; perfectius ergo erit, si sit solidum. *An cælum empyreum sit fluidum. Malonius affirmat. Suarez negat.*

Ego vtramque sententiam censeo probabilem, & contemnendas non esse rationes Malonij; cui etiam P. Tannerus subscribit in fine huius tractatus; Cornelius item noster in primum Genesis: & fortasse id est probabilius, quia non video, cur non debeamus hominibus beatis concedere respirationem, & consequenter corpus aliquod respirabile in cælo admittere; quòd verò corpus illud diuidatur vt noster aër diuiditur, nullam dicit imperfectionem. *Vtraque sententia probabilis.* 15 *Malonij probabilior.*

SVBSECTIO TERTIA.

Vtrùm empyreum habeat vim actiuam in cælos inferiores & terram.

Diuus Thomas suprà ait, probabile esse, nullam habere, probabilius tamen influere, sicut Angeli assistentes influunt etiam in inferiora corpora, eámque sententiam P. Suarez tenet, licet haud consequenter, vt suprà notaui, propter ea quæ de oppositione cæli cum inferno docuit. Ego, in re dubia magis propendeo ad negandum ei eam virtutem; quia nulla planè necessitas talis influxus (nec potest ostendi qualis ille sit); vt quid ergo propter solam vnam congruentiam, de Angelorum influxu in alios inferiores debemus nouas virtutes rebus naturalibus tribuere, cùm magna sit disparitas inter cælos & Angelos quoad punctum præsens? in Angelis enim assignari potest in quo consistat influxus ille, scilicet in communicatione reuelationum, vbi in vno eodémque *Affirmat Suarez.* *Probabilius non influit. Probatur Primò.*

eodémque effectu traducto per multos Angelos saluatur tota subordinatio; at non possumus nisi diuinando dicere, à cælo empyreo vnam eandemque qualitatem immitti in cælum immediatè inferius, & ab hoc in sequentea vndecim suo ordine, & per omnes illos descendere eamdem
16 qualitatem: id sanè planè otiosum videtur, neque recurri potest ad diuersas qualitates, quæ ab eo cælo immediatè proueniant, & non ab aliis, nam de his nulla est experientia: neque enim in nobis sentimus, aut in aliis entibus videmus qualitatem vllam, quam rationabiliter dicere possimus venire ab empyreo, & non ab aliis cælis.

Secundò. Idem intentum fortè aliter probari posset, & assignari simul differentia inter Angelos & empyreum quoad influxum; quia influxus angelicus non est ex necessitate naturæ, vnde tamdiu connaturaliter duraturus est quamdiu velit Deus, scilicet vsque ad finem mundi. At si virtus physica influendi concedatur cælo empyreo, videtur post diem iudicij duraturus talis influxus, vel miraculosè impediendus per totam æternitatem; durissimum autem vtrumque videtur, quia nullus admittit post diem iudicij influxum aut mutationem in aliis cælis & elementis. Suppono enim, quod ex Hilario suprà insinuaui, etiamsi alij cæli perituri sint aut mutandi, empyreum tamen intactum permansurum, quia sedes Domini est; ergo vel violenter manebit sine influxu, vel perpetuò influet. vtrumque autem, vt dixi, videtur absurdum.

Responsio ad nostram rationem. Reiicitur. Respondebis fortè, producendos alios cælos incapaces influxus, ideò ex defectu subiecti capacis illud sine vlla violentia non influxurum amplius; sed contrà; quia probabilius videtur quod
17 Tannerus docet in fine huius tractatus cùm multis aliis; non destruendos eos cælos, licet sint perficiendi & fortè reddendi fluidi; ergo semper erant subiecta capacia eorum influxuum.

Reiicitur secunda responsio. Potest adhuc Secundò responderi, Deum eis inferioribus cælis daturum alia accidentia perfectiora, cum quibus influxus nouus non cohæreat. Verùm & hoc dicitur gratis, & faciliùs ego faterer, constanter illud habiturum eumdem numero influxum in inferiores, sine vlla tamen mutatione, quàm ad has repugnantias confugerem.

Rationes superiùs allatæ non conuincunt. Nihilominùs tamen censeo argumentum hoc non esse efficax pro nostra sententia: eodem enim modo probaret, nec alios cælos influere in nos, quia post diem iudicij non sunt ampliùs influxuri; consequens autem est manifestè falsum; nec sufficit respondere, tunc eos inferiores cælos amis-
18 suros accidentia illa, quæ immediatè operantur de facto in nos: cùm enim sint in melius mutandi, quid mirum, si auferantur illis accidentia operatiua influxuum, quandoquidem iam non sunt necessaria, & solùm producant lucem? declaratur; quia probabiliter tunc tota terra aquis, deinde aquæ aëre, hic autem igne elementari, circumdata erunt vndique, ergo propter resistentiam ignis, & ex defectu hominum, plantarum, animantium, &c. in quibus recipiuntur influxus, cessabunt hi: hoc, inquam, non sufficit; nam ob easdem omnino caussas possemus dicere, empyreum, etiamsi à se sit operatiuum, impediendum post diem iudicij sine vlla violentia ab eo influxu quem habet de facto; ergo argumentum suprà factum non impugnat specialiter empyrei cæli influxus præ influxu aliorum cælorum. Vnicè ergo

Ratio vera assignatur. hîc reiiciendus, & quidem solùm probabiliter, quia nec necessarius videtur, nec habet fundamentum vllum.

Aliqua, quæ hîc fusè nonnulli tractant circa repugnantiam aut possibilitatem earum influentiarum, omitto; quia ex conceptu suo, seu ex genere, sine dubio non repugnat illud habere influentias, etiamsi sit immotum. vnde aliqui contra illos argumentantur. Si enim sol esset immotus, magis tùc in non influeret, saltem in eos quos illuminare tunc posset. Quòd verò conantur quidam designare eam influentiam, & recurrunt ad nescio quale lumen necessarium pro coniunctione animæ rationalis cum corpore, est planè ridiculum. quale enim illud; & vnde dependentia vnionis ab illo colligitur? Quod Secundò alij docent, empyreum influere diuersas inclinationes in homines, qui sunt in diuersis mundi plagis, etiam est ridiculum. Nam empyreum putatur merito homogeneum & vniforme, vnde æqualiter debet ex omnibus partibus influere. Pro efficienda verò ea diuersitate morum, inclinationum, &c. sufficientissima caussa est distantia maior vel minor à sole, luna & aliis stellis, vicinitas maris, lacuum, ciborum varietas; nec oportet tam procul ad empyreum pro illa excurrere. *Varij influxus cælo empyreo ab aliis assignati reiiciuntur.* 19

Dices cum aliquibus, Omne corpus naturale habet aliquam virtutem actiuam quæ in non viuentibus non ordinatur ad se, sed ad alia corpora; ergo cùm empyreum sit nobilissimum corpus, debet etiam habere aliquam talem virtutem. *Argumentum pro influxu calorum soluitur Primò.* Respondeo, antecedens esse valdè dubium, etiam in corporibus subluaribus: quæ enim virtus operatiua ad extrà est propria adamantis, nisi per motum ad diuidenda vitra v.g. idem est de ferro, de latere: & sic fortè inuenientur multa alia corpora, lapides, metalla, &c. quæ talem non habent virtutem. Dices, Habent quidem, sed nobis ea est incognita. Verùm rogo, si incognita, vnde probatur, nisi faciendo vitiosum circulum, & supponendo propositionem vniuersalem, quòd omnia corpora debeant illam habere, & inde inferendo circa particularia, ipsam verò propositionem vniuersalem non probando; quia non fit sufficiens ascensus nisi ex omnibus particularibus; si autem in particularibus non probatur, vniuersalis ruit. Respondeo Secundò, illud corpus posse esse productiuum lucis in se, & si vis, aliorum etiam accidentium perfectorum, in se tamen; nec necessum est ad operationem ad extrà recurrere. Tertiò, quidquid sit de corporibus sublunaribus, quia sunt producta in nostrum vsum, vnde fortè necessum est, vt aliquam virtutem habeant, quâ vtamur; certè in cælo empyreo, quod solùm est productum, vt sedes sit Beatorum, prout ait Suarez, non requiritur alia operatio, quàm summa ipsius pulchritudo & ornatus, siue hic producatur ab ipso cælo, siue ab extrinseco, scilicet à Deo. Constet ergo, sine vllo fundamento addi eam virtutem; & quia sine necessitate non sunt multiplicandæ entitates, probabilius longè nos discurrere eam virtutem illi negando. *Soluitur Secundò.* 20 *Tertiò soluitur.*

SECTIO PRIMA.

Vtrùm prima die sint producti cæli ab empyreo distincti; & de illorum natura.

21 *Molina censet alios cælos non productos prima die.*

SEntentia est P. Molinæ disput. 2 Deum (præter Angelos, de quibus suo loco diximus, & sect. 4. rursus aliquid tangemus) solùm produxisse ab initio

initio terram vt fundamentum huius mundi, cælum empyteum vt tectum illius, intermedia verò omnia repleuisse aquis; tom ne daretur vacuum, tum vt ex illis haberet sufficientem materiam ad formanda reliqua corpora simplicia, reliquos scilicet cælos, aërem & ignem, etgo tria illa tunc facta fuisse, videtur certum: de terra quidem, quia id ipsa verba Scripturæ apertè significant: de aquis constat ex verbis quæ statim Scriptura subiungit, *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Denique solum cælum empyteum tunc productum, putat Molina ita claré suaderi, vt nisi ad violentos sensus Scriptura trahatur, negari non possit.

Probat. Primò.

Primò, quia secunda die dicitur factum firmamentum, quod significat cælos reliquos; ergo hi non fuere producti prima die, ad quod vrget vocem Hæbræam *rakiah*, quæ significat expansionem: necessaria enim erat expansio cæli ad diuidendas
22 aquas ab aquis; & in eodem rakiah dicitur positus sol, stellæ, &c: ergo reliqui cæli sunt producti secunda die.

Non videtur probare efficaciter.

Verùm, antequam pergam vlteriùs, ego saoè nullum inuenio ad hoc propositum mysterium in ea voce *extensio*: nam, siue præcessetint cæli iam producti, siue aqua sola, certum est, præcessisse extentionem; aqua enim sine dubio extensa erat, nec Deus addidit extensionem, sed condensationem. quod longè aliud est. Vt si iam de facto toti aëri daret Deus duritiem, certè non extenderet aërem, sed solidaret; ergo in voce *rakiah* non est singularis difficultas aut confirmatio sententiæ Molinæ.

Secundò & Tertiò.

Ad argumentum verò præcedens reducuntur re ipsa quæ secundo & tertio loco adducit; quòd scilicet nomine firmamenti non intelligatur aër, sed cæli, eò quòd in eo firmamento stellæ astráque omnia sint collocata.

Quartò.

Quartò argumentatur: Nam, iuxta Scripturam, dantur aquæ veræ supra cælos. Psalmo 103. *Extendens cælum sicut pellem; qui tegis aquis superiora eius.* & iuxta illud trium puerorum Dan. 3. *Et aquæ omnes, quæ super cælos sunt*, &c. ergo, secunda die, quando Scriptura dicit diuisas aquas ab aquis, producti sunt cæli, velut aggeres illarum ponderi resisteotes.

Quintò.

Quintò & vltimò id probat ex 2. Petri capite vltim. *Latet hoc volentes, quòd cæli erant priùs, & terra, de aqua & per aquam consistens.* vbi τὸ *de aqua* coniongit cum cælis: ac si diceret. *Cæli erant priùs de aqua.*
23 quod videtur ipse D. Petrus clariùs tradidisse apud Clementem lib. 1. Recognitionum prope medium, vbi disputans cum Simone Mago, asserit aquas, quæ erant inter primum cælum & terram, quasi gelo concretas, & instar crystalli consolidatas factas esse velut firmamentum.

Probabilis valdè sententia hæc.

Negari non potest, quin hæc sententia valdè sit probabilis, tum ob rationes allatas, tum ob auctoritatem haud leuem: pro ea enim stant apud Tannerum dubio 2. Strabo, Hugo Victorinus, Aureolus, Bonaoentura, Lyra. Tostatus, Catharious, Origenes, Iunilius, Diodorus Tarsensis, Theophilus Alexandrinus, Hilarius, Procopius, Anselmus & Philo.

Nostra tamē contraria.

Cooclusio tamen nostra sit: cæli alij ab empyreo prima die & primo momeoto producti suot. Ita Suarez cap 3. à num. 5. qui num. 6. videtur præcedentem sententiā haud valdè conformem Scripturæ censere, Granadus tract. 2. disp. 1. Valentia 1. parte dispur. 5. quæst. 2. puncto 1. Peterius ad hunc locum Genesis, Tannerus suprà num. 3.

Probatur.

Probatur autem ex communiori sensu Scholasticorum apud prædictos: eam ita expressè tradit D. Thomas, vt quæst. 68. art. 1. in corp. apertè docear repugnare, corpus cæleste produci ex alio præcedente composito, eò quòd habeat formam incorruptibilem; & licet ratio hæc non sit valdè efficax, tamen ex ea constat, illum sensisse in puncto creationis cælorum contra Molinam, non solùm negando factum, sed possibilitatem etiam 24
eius productionis cælorum ex præexistentibus aquis. Ambrosius lib. 5. Hexaëm. cap. 6. Citaotur etiam Tertullianus, Damascenus, Innoeentius III. Dionysius Carthusianus, Basilius & Hieronymus apud Suarium & Tannerum. De Augustino nulla est difficultas, quia cùm omnia vnico momento dixerit creata, sine dubio inclusit ibi à fortiori cælos omnes.

Ratio quam P. Suarez affert non vrget.

A ratione verò argumentatur Suarez Primò, quia quidquid à Deo factum est, per propriam & rigorosam creationem factum est in primo momento (vt suppoount Patres omnes.) Sed cælum æthereum non est producibile nisi per creationem: cùm enim sit natura sua corpus incorruptibile & inalterabile, non est producibile ex præiacente materia, ergo non nisi per creationem, ergo productum est primo instanti. Hoc argumentum supponit eam doctrinam, quam suprà reiecimus, scilicet, formam concreari, si producatur simul cum subiecto: probaui enim, iuxta communem acceptionem definitionis creationis, siue forma & vnio illius sit corruptibilis, siue incorruptibilis, si tamen verè dependet à materia (vt expressè Suarez fatetur pendere, id quod de omnibus formis materialibus, etiam cælestibus, intelligit) necessarium omnioo esse, vt tales formæ, si cum ea dependentia producuntur, non creentur propriè, sed educantur ex materia: ad quam eductionem noo necessariò debet materia generationem formæ tempore præcedere: sufficit enim, si priùs natura intelligatur; & quoad hoc dixi suprà, eamdem esse rationem de aquâ & de cælis, 25
quidquid in contrarium vrgeatur: ergo etiamsi in primo instanti sint producti omnes cæli, producti sunt per veram generationem quoad formam attinet; vnde ex eo capite nihil penitus infertur de prima aut de secunda die contra Patrem Molinam.

Forma incorruptibilis potest esse in materia post corruptibilē.

Si verò ratio Suarez reducatur ad eam, quam ex D. Thoma paulò antè insinuaui; quòd forma incorruptibilis non possit præsupponere priùs tempore aliam formam, adhuc non videtur vrgere. Primò, quia facilè respondetur ex dictis à me in Philosophia; formam ideò incorruptibiliter adhærere subiecto, non quia nullam præmiserit ante se in eadem materia formam; id enim per accidens est ad incorruptibilitatem; sed quia, cùm semel intrat subiectum, eo ipso iam non potest ampliùs inde expelli, qood rectissimè intelligitur, etiamsi priùs fuerint in ea materia multæ aliæ formæ.

Secunda probatio P. Suarez.

Secundò non vrget, quia iam dixi, ad generationem oon requiri prioritatem temporis. Secundo argumentatur, quia si Moyses nomine cæli solum empyreum intellexisset, valdè obscurè, & præter sensum vulgarem eius vocis, locutus fuisset: nam de empyreo cælo pauci tunc sciebant. Communiter autem vocantur nomine cæli corpora cælestia, visibilia, ergo illa Moyses maximè comprehendit sub ea voce. Vnde addit P. Suarez, etiamsi vt probabile admitteretur, cælos esse productos ex aliqua præiacente substantia, aqua, vel simili, non tamen posse concedi 26

Reiicitur à Granado.

illam fuisse significatam nomine cæli. Hoc argumentum non placuit Granado, eò quòd initium Genesis, vt & Suarez obseruauit, visum est omnibus difficile; potuit ergo (ait Granadus) ibi

esse

esse aliqua obscuritas in ea voce. Secundò ait, satis inter fideles notum fuisse dari aliquam sedem Dei & Angelorum; eamque appellatam cælum. quod potest ampliùs confirmari: Moyses enim, iuxta ipsum Suarium, comprehendit sub ea voce cælum empyreum, ergo ea vox significabat etiam tunc illud cælum, alioquin sub ea non fuisset comprehensum; quia Moyses non inuenit tunc nouas significationes pro vocibus, sed vsus est antiquis, ergo, etiamsi illud solum cælum significasset, non propterea vsus fuisset in significatione abstrusa, sed in communi; licet non comprehendisset quidquid per eam vocem significabatur. quod longè aliud est. Nihilominùs tamen argumentum Patris Suarij iudico valdè firmum; sicque illud vrgeo: quia licet vox illa vtrumque cælum significet, ideóque eam accipere pro vno tantùm non sit obscura acceptio, in propositionibus tamen indefinitis semper accipitur vox *vniuersaliter* pro omni significato; sicut quando Iob dixit cap. 14. *Homo natus de muliere*, &c. idem est ac si dixisset, *Omnis homo*. & quoad vocem hanc *cælum* idem ex Genesi colligitur; nam nomine illo singulari semper comprehendit illos omnes cælos. sic Genesis 2. *Istæ sunt generationes cæli & terræ*. & rursus: *In die quo fecit Dominus Deus cælum & terram*. vbi à nemine negari potest, non solùm empyreum significatum, sed & ceteros alios, & ornatus eorum; ergo, quando Scriptura tradens aliquod dogma coniungit *cælum & terram*, τὸ *cælum* vniuersaliter accipitur pro omni cælo, & non pro aliquo determinato & particulari tantùm. Confirmatur: In ipso Symbolo Apostolorum Ecclesia retinet eadem verba *cæli* in singulari & *terræ*, comprehendens per τὸ *cæli* omnes cælos; ergo pari modo credendum est fuisse vsurpatam à Moyse eam vocem in eadem significatione. Sufficienter ergo ex eo loco probatur sententia communis. A ratione verò efficaciter suaderi non potest, quia in manu Dei fuit hoc vel illo die cælos illos creare: habemus tamen sat efficacem congruentiam: non enim videbatur expediens facere tunc maximum miraculum, quod adhuc diuinitus repugnare multi censent, scilicet, materiam primam pro eis cælis sine omni forma substantiali producere, aut eam formam eis date, quæ die sequenti destruenda foret. Nam licet in creatione animantium omniū tam terrestrium quàm aëreorum, quàm aquatilium, destruxerit Deus aliquam partem formæ, quam primo produxerat; id tamen non videbatur vllo modo in cælis inconueniens. Ratio differentiæ est manifesta; nam animantia per se etiam successu temporis producenda erant per generationem substantialem simili interueniente substantiali mutatione, ideò voluit Deus in initio etiam id ostendere; at cæli nec petunt primò produci ex aquâ, nec postea successu temporis talis productio continuanda erat; ad quid ergo Deus tam vastam formam creasset vno solo die duraturam?

Auctor indicat firmum, & vrget vlterius.

Vox vniuersaliter quomodo debeat accipi. 27

Ratione efficaciter probari non potest. Congruentia. 28

Ad Molinæ fundamenta respondetur.

Iam respondendum ad Molinæ fundamenta. Ad illud de firmamento secunda die producto variè à variis respondetur. Quidam enim nomine firmamenti intelligunt aëris regionem: quam explicationem probabilem iudicat D. Thomas suprà. Secundò, alij putant productos fuisse cælos omnes fluidos prima die, secunda verò non quidem datas illis nouas formas substantiales, sed tamen consolidatos seu condensatos; & hoc vt summùm probat testimonium vltimo loco allatum ex Recognitionibus D. Clementis. Sed de hoc firmamento fusiùs secunda die, vbi pleniùs respondebitur ei argumento, simúlque secundo & tertio inde desumptis, quòd astra non in aëre, sed in cælo sint posita. Ad quartum respondeo, variè accipi vocem *aqua*, dum ponuntur supra cælum. D. enim Thomas dat duas vel tres solutiones independenter ab hoc intento; in primis enim dicit vocari aquas, non quia sint eiusdem speciei, sed quia habent diaphaneitatem & densitatem aliquam; sicuti aquæ ad eum modum quo empyreum cælum denominatur ab igne, non quia igneus sit, sed quia habet splendorem sicut ignis. Secundò dicit, aquas supra firmamentum idem esse, ac supra aërem infra cælum lunæ: quem aërem ait etiam probabilissimè vocari firmamentum.

Aquæ quæ ponuntur supra cælum variè accipiuntur. 29

Ad testimonium ex Epistola Petri, *Quod de aqua sit cælum*, respondeo in primis, nimium videri probari hoc argumento: nam cùm vniuersaliter D. Petrus dicat, quòd cæli erant priùs, videtur etiam inclusisse cælum empyreum, & consequenter docuisse etiam hoc fuisse de aquâ. quod Molina non admittet. Secundò respondeo absolutè, τὸ *de aqua & per aquam consistens*, non cadere supra cælos, sed supra terram: quæ est vox immediatè antè posita, & iuxta bonam Grammaticam respondet in numero illi participio *consistens*; significat autem terram vndique aquâ cinctam, quasi de illa & per illam constitisse in suo loco.

SECTIO QVARTA.

Digressio de materia horum cælorum & capacitate ad recipienda accidentia sublunaria.

DE prima tituli parte egi in libris de Cælo, dixique rem omnino esse dubiam; nunc solùm aduerto, Patrem Tannerum quæst. 4. haud satis distinctè difficultatem hanc pertractasse: cùm enim in Initio benè supposuisset distinctionem inter materiam primam & formam substantialem, ideóque videretur loqui de sola materia prima; num. tamen 7. proponens rursus statum quæstionis ait, sermonem maximè esse, quanam materia propinqua constent cæli, seu cuius naturæ sint. vbi per verbum illud *materia propinqua* iam videtur denotare, se non de materia prima, sed de tota quasi materia, seu substantia loqui; vnde ipse negat aquam constare materia ignea & ignem aquea. quod sine dubio non est intelligendum de materia prima; nam in hoc sensu ipse, & meritò, vnam in specie docet esse & ignis & aquæ & elementorum omnium materiam primam; ergo non accipit materiam pro sola prima, sed vel pro illa vt iam completa per formam; aut, quod verius videtur, pro materia prima affecta accidentibus propriis alicuius elementi, quo sensu dicere solemus, elemēta manere in mixtis: ergo in eo sensu quærit, an cælum sit mixtum, an verò quasi quintum elementum, siue habeat eamdem speciem materiam primam, siue non. Ideò hæc fusiùs notaui, ne aliquis decipiatur, putans eum loqui de materia prima secundùm substantiam, vt planè primo aspectu ego putaui, terreatúrque postea, dum tam grauiter inuehitur in eos, qui dicunt materiam illam esse eiusdem rationis cum elementari: censuræ enim illæ non sunt contra specificam vnitatem materiæ primæ, de quâ nec in Patribus, nec etiam in Aristotele aliquid distinctè inuenitur, multò minùs in Scriptura, cui suam sententiam dicit esse magis conformem; debet ergo intelligi

30 *P. Tannerus hanc difficultatem non sat distinctè tractat.*

31

locutus

locutus contra aientes, cælum esse corpus mixtum ex elementis, siue formæ substantiales elementorum maneant ibi formaliter, siue solùm virtualiter, vt in mixtis sublunaribus.

Idem male citat P. Molinam. Hinc rursus obseruo, haud benè ab ipso citari pro sententia aiente cælos esse naturæ aqueæ Patrem Molinam hîc disput. 2. nam Molina solùm loquitur de materia prima, quam dicit præcessisse sub forma aquæ: censet enim, vt suprà vidimus, sola duo elementa, aquam & terram, fuisse creata, putátque id esse conformius Scripturæ. At, sicut *Mens P. Molinæ.* non propterea dicit Molina, ignem, qui creatus est ex aquâ, esse naturæ aqueæ, & idem est de aëre, sed planè diuersum, & tertium elementum, aërem verò quartum, licet omnia eadem materia prima constent; ita eodem modo asserit Molina, cælum, licet eadem materia prima specie constet, quâ aqua, terra, ignis & aër, non tamen illud esse
32 igneæ, terreæ, aëreæ, &c. Neque etiam Molina putat ex Scriptura conuinci, cælos esse naturæ aqueæ (vt ibi obiicit Tanerus) sed præcessisse aquam in ea materia; quod eodem modo de igne dicit; qui tamen non est naturæ aqueæ, vt obseruaui. quod dico de Molina, puto probabiliter de aliis, quos Tannerus citat pro ea sua sententia. Porrò Molina expressè dicit cælum habere formam natura sua incorruptibilem, & omnino diuersam ab elementis, & consequenter facit illud quintam essentiam distinctam ab elementis; quod Tannerus ibi benè probat, ostendens, cælus nec igneos, nec aëreos, nec terreos, nec aqueos esse, licet habeant fortè aliqua accidentia elementis communia, vt lucem & diaphaneitatem, sicut aër & aqua. quam veritatem iam communiter omnes defendunt.

Secunda difficultas. Maior, & quidem de re, difficultas esse potest circa secundam sectionis quæstionem; vtrùm scilicet cæli recipere possint frigus, calorem, cæteráve accidentia corruptiua. Negant nonnulli recentiores, quia accidentia corruptiua non possunt esse in corpore incorruptibili; eo enim ipso illud *Probabilius, non posse recipi in cælo qualitates sublunares.* redderent corruptibile. Ego tamen, licet iudicem non esse fundamentum sufficiens ad ponendum ibi calorē, & similia accidentia, ideóque credam probabiliùs negari, arbitror tamen, etiam in contrarium non esse rationem vllam; nam argumen-
33 *Contrarium etiam probabile.* tum immediatè ante factum, quòd calor sit destructiuus, fortè probat non posse in eo gradu induci, in quo contrarius sit formæ cæli; at simpliciter induci non posse non probat. Adde, sicut ignis numquam destruitur per calorem, cur non possemus dicere, solem, etiamsi in se formaliter calidissimus sit, non tamen propterea posse destrui per eum calorem, imò maximè per illum conseruari, frigori autem eam formam solis natura sua ita esse contrariam, vt nec primum gradum frigoris admittere possit materia, in quâ ea forma est, licet alioquin ipsa materia natura sua esset capax illius accidentis? Certè (vt dixi alibi) subiectum in se capax vnius formæ sæpè redditur incapax illius per acquisitionem alterius contrariæ; sic anima natura sua capax peccati redditur in æternum incapax per visionem beatam: sic materia ipsa, quæ secundùm se est capax existendi in puncto secundùm omnes suas partes, si esset sine quantitate, redditur tamen per quantitatem in æternum incapax naturaliter eius penetrationis; & eiusmodi possent instantiæ multæ afferri. Vnde non video, cur non possit cælum accipere qualitatem aliquam frigoris, aut caloris, salua eius incorruptibilitate: & fortasse ex eo loco Psalmi 18. *Nec est qui se abscondat à calore eius*. id est solis, putaret aliquis eum de facto habere calorem. Verùm ille locus parum vrget, quia non intelligitur de calore in ipso existente, sed ab eo promanante ad extrà. *Subiectū capax ex se vnius formæ sæpè redditur illarum incapax.* 34

Neque ex eo, quòd cælum haberet aliquos gradus caloris, aut frigoris, sequeretur illud esse mixtum, aut non esse quintam essentiam: nam ignis est essentia distincta ab aëre, terrâ & aquâ, ac cum illis quartam essentiam constituit, neque est mixtum vllo modo; & tamen habet calorem, sicut aër in sententia communi, & siccitatem sicut terra; ergo etiam posset cælum esse quinta essentia, licet haberet vnam aut duas etiam ex primis qualitatibus, quas habent aliæ quatuor essentiæ. Vnde concludo, valdè dubium esse, vtrùm non de facto habeat cælum aliquam ex qualitatibus, licet, quia non debemus ponere in aliquo accidens vllum sine ratione, ne multiplicemus entia sine necessitate, qualis in præsenti nulla apparet ad ponendas eas qualitates formaliter, crediderim probabilius eas illis negari; sufficit enim vt eas contineant eminenter, vt sol continet calorem, & frigus continetur in virtute influente aliorum astrorum. in quo acquiesco P. Tanneto & aliis quos pro se citat, nec de incorruptibilitate cælorum aliquid ampliùs occurrit dicendum, præter ea quæ in libris de Cælo dixi; quæ non sunt repetenda in præsenti. *Cælum non esset mixtum, etiamsi haberet aliquos gradus caloris.*

DISPVTATIO TRIGESIMA.

De aëre, terrâ, igne, aquâ.

SECTIO PRIMA.

De creatione: vbi de Angelorum creatione, & an illi intelligantur nomine cæli.

1 *Aër productus primo die.*



Voad aërem exigua est in præsenti controuersia: nam illum productum prima die, imò primo momento simul cùm terra, omnes ferè docent; tum quia omnia quatuor elementa, inter quæ aër secundum locum habet, eo momento producta, communis sententia docet; tum quia superiùs ostendimus, nomine cæli passim in Scriptura aëris regionem vsurpari, ita nota sunt ea loca, vt superfluum sit illa in præsenti congerere. Hinc probabilissimè concluditur à Moyse, aërem comprehensum in hoc capite nomine cæli; & quidem aërem initio statim productum, denotant etiam verba sequentia Scripturæ, *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Scio spiritualiter aliquos eum locum explicare de Spiritu sancto fouente aquas, vt in lege gratiæ per Baptismum regenerare possent; at ea explicatio non est vllo modo litteralis, aliquid autem aliud, quod conuenientius ibi intelligitur nomine spiritus quàm aër, ego non video, *Aër quo nomine comprehendatur.*

video, ergo iam supponitur productus; atqui non significatur vllo proprio nomine, quando de productione agitur, ergo comprehenditur nomine cæli. quâ de re vide Suarium caput 7. numer. 9. vbi ex multis Scripturæ locis probat spiritum accipi pro vento. Sic Isaiæ 4. & 59. Psalm. item 147.

2 *Obiectio Soluitur Primò.*

Dices, Aër tunc non mouebatur, quia Inutilis erat ille motus, ergo non significatur nomine spiritus, qui super aquas dicitur motus. Varias rationes reddunt interpretes de eo aëris motu, quas hîc examinare non est operæpretium. Ego Primò respondeo, multò minùs potuisse Spiritum sanctum moueri localiter: vnde ex hoc capite minùs ille ibi significabitur quàm aër. *Secundò.* Secundò, cum P. Suarin cap. 7. non significari ibi proprium motum, sed vel naturam aëris ex se mobilem, vt dixit Theodoretus, vel certè τὸ *ferebatur* idem esse ac quod alia translatio, quam Hieronymus sequitur, *fouebat aquas*: vel denique τὸ *superferebatur* idem est, iuxta Augustinum, ac *erat supra aquas*. Addo, admitti posse aliquem leuem motum, etiamsi nobis ignota sint motiua, ob quæ Deus illum voluit; certum enim est potuisse habere multa. Denique concludo, si quis contendat aërem fuisse eo momento productum, non tamen significari nomine cæli; sicut aqua sine dubio etiam fuit producta, licet non significetur nomine cæli: si, inquam, hoc modo discurrat quis, haud multùm contendam contra illum: dat enim totum quod de re possumus optare, nempe productionem aëris in primo instanti, licet negetur aliquid ad quæstionem de nomine spectans, an scilicet illum comprehendat vox illa *cælum*, de quo adhuc sect. seq. redibit sermo.

3 *Angeli quando producti.*

Quod verò ad Angelos attinet, dixi, dum de ipsis agerem, productos illos fuisse in primo instanti creationis terræ & cæli, ideò hac de re nec verbum hîc faciam ampliùs. Duo tamen vel tria, quæ videntur propria esse huius loci, discutienda sunt. Vnum est, an illi soli significentur nomine cæli: quod dubium maxime tractatur propter Augustinum, qui lib. 12. Confess. cap. 7. illos solos significatos credit ea voce: cui etiam adhæret S. Gregorius 37. Moral cap. 24.

Nomine cæli non intelligitur Angeli.

Dicendum tamen est, proprios & veros cælos ibi intelligi, vt suprà fusè ostensum est; nam vocis proprietas id necessariò petit: est enim valdè allegoricus modus loquendi, per cælos Angelos intelligere, maximè vbi dogma aliquod fidei continetur, & historia narratur. Alioquin non esset ex eo loco certum, cælos creatos in tempore; sed posset quis dicere, eos fuisse æternos, & Scripturam semper loqui de Angelis nomine cæli. quod sine dubio durissimum est; neque in hoc puncto ampliùs puto hærendum.

4 *Angeli includuntur nomine cæli, non tamen tanquam ornatus illius, vt vult Suarez.*

Secunda ergo difficultas est, an saltem includantur nomine cæli, licet simul proprium cælum significetur. P. Suarez affirmat implicitè ibi includi, quatenus Angeli sunt ornatus cæli: meritò enim, qui dicit creatum cælum, potest intelligi etiam locutus de eius perfectionibus; sicut qui diceret perfectam fuisse domum, potest intelligi de omni etiam supellectilis ornatu. Ego quidem arbitror, implicitè ibi eos intelligi, at non qua parte sunt ornatus cæli: nam cùm prima die non dicatur cælum & terra producta cum ornatu, imò potiùs contrarium colligatur ex Scriptura, quia sequentibus diebus primò perfectio elementis & cælis addita fuit, non potest commodè ex eo titulo dici eos inclusos nomine cæli. Secundò, quia Angeli non tam ornatus quàm habitatores sunt cæli: licet autem ornatus possit includi, quando dicitur domus perfecta; non tamen videtur congruum intelligere, tunc habitatores esse ibi significatos, ergo ex eo capite non rectè suadetur eos includi nomine cæli. Meliùs ergo probari inde potest, Moysem comprehendisse implicitè Angelos, non quidem sub illa voce *Probatur.* 5
cælum seorsim sumpta, sed sub illa simul cùm voce *terra*: nam duæ illæ voces simul sumptæ significant ordinariè totius mundi opificium visibile & inuisibile; vnde dixi suprà, à Paulo Deum dici Dominum cæli & terræ. quibus verbis omnia comprehendit, etiam Angelos: eodem modo in Symbolo Apostolorum *cæli & terra* pro omnibus creaturis ponuntur, sicut etiam sequent. sect. dicemus de igne & aquâ; quæ etiam in primis illis verbis non comprehenduntur explicitè, vt constat, neque implicitè vt ornatus, quia non sunt ornatus, sed substantiæ, neque alio modo, nisi quatenus duo illa verba significant totum mundum, ibi comprehenduntur, quam rationem tandem reddit Suarez suprà; citat autem pro ea Chrysostomum docentem, illis verbis Moysem per compendium totam mundi fabricam comprehendisse. Verùm Chrysostomus videtur esse in ea sententia, de quâ nos egimus suprà (& saltem D. Thomas pro ea citat Chrysostomum, non tamen ponit locum) ibi scilicet non significari opus speciale primi diei aut primi instantis, sed omnia opera sex dierum breuiter proposita, vt proponit orator materiam, de quâ posteà acturus est tota oratione. Hæc autem explicatio alia est valdè à nostra: nos enim supponimus, non comprehendi ibi opera aliorum dierum, sed nomine *cæli & terra* significari commu- 6
niter totum mundum, etiam pisces, plantas, &c. ibi autem omnia etiam comprehendi, exceptis tamen his quæ ipsa Scriptura testatur diebus sequentibus primùm producta; cúmque de Angelis nihil dicatur sequentibus diebus, sicut de plantis, piscibus, &c. videtur certum, fuisse eos comprehensos nomine illo complexo, *cælum & terram*.

Obiectio ex Patribus.

Obiici possunt In contrarium Basilius, qui lib. de Spiritu sancto cap. 16. & hom. 1. in Hexaëmeron, videtur supponere, ex proposito omissam à Moyse ibi mentionem Angelorum; quod ipsum Chrysostomus & Cyrillus apud Suarez num. 2. sentire videntur: est autem triplex eorum fundamentum. Primum, quod Moyses solùm rerum visibilium narrationem suscepit, ergo non Angelorum. Secundum, nam verbum illud *cælum* non significat Angelos. Tertium, quòd Iudæi erant tunc incapaces cognoscendi Angelos, ergo non est de illis locutus Moyses.

Respondetur.

Respondeo tamen, eos Patres fortè non voluisse excludere nisi solam explicitam mentionem Angelorum. Quòd si adhuc dicat quis, eos voluisse omnem omnino mentionem excludere, pro-
pterea ego non censeo improbabile, dicere, An- 7
gelos quidem productos tunc temporis; quia ex aliis locis id constat, etiamsi non sint comprehensi sub verbis Moysis, vt suprà in simili dixi de aëre: nihilominùs standum nostræ sententiæ, quam non lædunt rationes factæ. Ad Primam, negatur à Moyse non fuisse susceptam etiam narrationem rerum spiritualium; voluit enim creaturas omnes à Deo in tempore productas ostendere; inter illas autem sine dubio comprehenduntur Angeli. Secundæ rationi de significatione vocis

Secunda obiectioni respondetur.

vocis

Tertia.

vocis iam est abundè responsum, & ostensum, quomodo in ea voce contineantur etiam Angeli. Tertiæ de incapacitare Iudæorum respondeo, longè ante Moysem fuisse satis magnam notitiam Angelorum inter Iudæos ex Abrahamo & Iacobo; quorum historiæ sine dubio erant valdè notæ Hebræis. Secundò, Iudæi in ipsa peregrinatione in tertam promissionis sæpè audiebant de Angelo præcedente; audierant etiam Angelum occidisse omnes primogenitos Ægypriorum, &c. Adde, Moysem directum à Spiritu sancto, benè sciuisse se historiam scribere non sulum pro Iudæis, sed maximè pro futuris seculis, & pro hominibus doctioribus; etiamsi tunc Hebræi eam capere perfectè non possent. Adde vltimò, In ipso libro Genesis eum passim facere mentionem Angelorum; ergo, vt eos tunc nominare posset, debuit priùs de eorum creatione aliquid dicere, ne quando posteà de illis aliquid Iudæi audirent, putarent eos vel esse improductos, vel certè ab æterno fuisse Constet ergo, eos ibi implicitè comprehensus.

SECTIO SECVNDA.

De creatione terræ.

8

Quid significetur nomine terra.

Ratio dubitandi.

EXplicatis his quæ nomine cæli à Sctiptura comprehenduntur, dicendum est, quid nomine tettæ significetur. Est autem hæc ratio aliqua dubitandi: nam si dicamus, solam terram prout verba sonant, significari, ergo ignis & aqua non fuere tunc producta; nam licet statim de aqua addatur, *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas*; nulla tamen anteà eius mentio facta erat: ne ergo scriptor videatur diminutus, oportet dicere sub aliquâ ex illis duabus vocibus *cælum* & *terra* fuisse comprehensam aquam, præterquam quod de igne nulla fit mentio, nec quidem posteà; videtur autem necessarium, vt tunc temporis iam fuerit productus, eò quòd statim intra paucissima instantia dæmones fuere ad illum dettusi; sicut è contrario suprà argumentabamur de cælo empyreo pro bonis Angelis. De aëre etiam licet (vt præcedenti sectione diximus) probabile sit, comprehendi nomine cæli, non tamen est omnino certum: & Molina aliique putant, eum prima die non fuisse creatum; quod à fortiori de igne censebunt. Ideò variæ sunt sententiæ circa significationem eius vocis *terra*; quas conclusionibus sequentibus facilè refellemus, & simul rem rutam elucidabimus.

9

Variæ sententiæ, quid nomine terra significetur.

Prima conclusio: Non intelligitur materia prima.

Prima ergo conclusio sit: Nomine *cæli* & *terræ* non significatur sola materia prima sine vlla forma substantiali. Hæc est conta tres diuesas sententias; Primam Augustini, qui omnium omnino corporum tam cælestium quam sublunarium materiam primam censet fuisse creatam informem lib. 1. de Genesi contra Manichæos cap. 7. nomine verò *cæli* sanctos Angelos intelligit. Et etiam contra Secundam, quæ ab hac regula excipit cælum empyreum. Et contra Tertiam, quæ excipit omnes cælos. pro quâ vltima refert Suarez cap. 8. num. 3. Philastrum, Abulensem & aliquos alios. Nostra tamen conclusio est eiusdem Suarez num. 10. Tanneri suprà dub. 2. num. 12. qui multos alios pro ea referunt. Probatur autem manifestè ex Scriptura: nam in historica narratione non sunt verba allegoricè & impropriè interpretanda, atqui solam materiam primam vocare cælum & terram, est planè impropriius & metaphoricus modus loquendi; quia sola materia propriè

Probatur conclusio.

non est terra, sed vna pars illius, & quidem hete- 10
rogenea; quæ sola non retinet nomen totius. Quod vrgeo euidenter: nam si, eò quod ex materia prima componatur terra, illa materia etiam sola dicitur terra, ergo cùm ex illa componantur eodem modo animalia, plantæ, arbores, homo, &c. erit etiam haud aliter verùm, prima die fuisse producta animantia, plantas & hominem, quàm sit verùm, fuisse productum cælum & terram. Quod quàm sit absurdum & contra Scripturam, nemo non videt, cùm ipsi terræ imperauerit Deus, vt produceret herbam, &c.

Respondetur obiectioni.

Dices fortè, Aliquando denominatur totum ab vna solum parte. v. g. homo dicitur corporeus & materialis propter solam materiam primam: ergo etiam terra dici potest tunc producta propter solam materiam primam, quæ est eius pars. Respondeo distincto antecedente, quando actu sunt vnitæ partes, & constituunt totum, solet ab vna parte totum denominari, concedo antecedens; antequam sint inter se vnitæ, ex eo præcisè, quòd vniri possint, tribuitur ea denominatio, nego antecedens; vnde nego consequentiam. Explico: quando iam existit homo, & sunt vnitæ partes, ac connexæ ratione eius vnionis & con-

Quando totũ denominatur ab vnâ parte.

nexionis, denominatio vnius partis tribui solet 11
alteri aut toti, quod tunc, vt dixi, existit, vt in exemplo posito in obiectione. At quis vmquam dixit, posse dici me productum fuisse ab initio mundi, eò quòd tunc fuerit producta vna pars mei, nempe hæc materia prima qua constituor? ergo cùm ab initio verè non existeret terra, sed vna pars, quæ eodem modo poterat componere, aërem, ignem, plantas, homines, pisces, &c. quo ipsam terram, & nihil adhuc composuerat; cur, quæso, magis dicenda est terra producta quàm homo, quàm nos qui iam viuimus? Longè sanè talis modus loquendi abest à communi & propria phrasi. Eamdem sententiam probat D. Thomas; quia materia prima cùm sit pura potentia, non potest existere etiam diuinitus sine vlla forma. Verùm de hac ratione fusè actum est in Physica, vbi ostendi, id nullo modo repugnare. Nonnulli alio vtuntur argumento, quòd scilicet si terra facta fuisset ex præiacente materia, non fuisset creata ex nihilo; quod videtur esse contra Scripturam: nam 2. Machab. 7. sancta illa mater à filio suo petebat, vt aspiceret ad cælum & terram, & in-

Rationes pro conclusione nostra ab aliis quibusdam allata non probantur.

telligeret, quia ex nihilo fecit illa Deus, ergo crea- 12
uit illa. Deinde argumentantur ex Concilio Lateranensi sæpè citato, vbi dicitur; ab initio vtramque creaturam angelicam & mundanã, creatam fuisse. Verùm neque hoc argumentum vllo modo vrget: nam aqua ideò præcisè dicitur producta ex nihilo, seu creata; non quia forma aquæ sit creata, aut ex nihilo producta, sed quia eius materia prima creata est ex nihilo. Replicabis eum auctoribus eius argumenti, hanc doctrinam in mixtis esse probabilem, non verò in elementis; quod hi promittunt se ostensuros; id tamen non præstant, nec possunt; & clarè reiicio eam disparitatem. Primò, quia iam non disputamus, quid de facto contigerit, sed vtrùm Augustini solutio vera sit, posse scilicet aliquid dici productum ex nihilo ex eo capite, quòd materia illius producta sit ex nihilo: quòd si semel hæc locutio est vera, eodem modo habebit locum in elementis quo in mixtis; nec poterit vllus ostendere, non accipi in eo sensu ea verba Scripturæ ab illa Machabæa matre. Imò addo absolutè, quidquid de re ipsa sit, illam

Aqua cur præcisè dicatur creata.

Sitne absolutè creatum, cuius materia ex nihilo producta est. Sensus verborum Machabææ matris.

illam feminam solum noluisse dicere, quòd nihil cæli fuerit ante creationem, siue simul omnes partes siue aliqua priùs vno aut altero instanti producta fuerit. Quis enim dicet probabiliter, illam feminam tunc de eis subtilitatibus fuisse solicitam,
13 aut ad gratiam Dei exaggerandam pertinuisse, quòd in vno instanti omnia fuerint producta magis, quàm si priùs vno instanti materia sola, dein inductæ formæ fuissent? Certè ego non alio modo eam iudico locutam, qoàm si nunc alia Catholica & sancta femina de eo initio cæli loqueretur; quæ non de secundo aut primo instanti esset solicita, sed supponeret doctrinam communem, quòd mundus non fuerit ab æterno, nec quidem secundùm vllam sui partem. Fusiùs prosecutus sum responsionem hanc, quia eo loco Machab. vtuntur hi auctores sæpè pro ista comproductione formæ cum materia. & meo iudicio est planè extra rem. Secundò idem probo apertè, quia in sententia horum mixtum & elementum potuit esse ab æterno, quo casu creatum fuisset ex nihilo, non quia præextitisset nihilum realiter; sed quia forma mixti non fuisset educta ex subiecto, sed præcisè, quia materia prima non habuisset subiectum; ergo cùm idem eoftringat de facto, ostendi fusè suprà, de facto etiam eductas fuisse formas cæli & terræ; non est ergo, cur ex eo modo loquendi de creatione inferatur, in eodem instanti etiam formam fuisse productam. Et eadem solutio applicanda est ad alteram ex Lateranensi Concilio confirmationem.

Machabæa mater locuta est, vt nunc alia Catholica & sancta femina loqueretur.

Aliorũ ratio pro nostra sententia refellitur Secundò.

14 Meliùs ergo nostra sententia suaderi inde potest; quia cùm materiam primam existere sine forma, sit magnum miraculum, non debemus sina vrgentissimo fundamento illud de facto concedere; atqui nullum tale est, imò verè euidens ex Scriptura testimonium in contrarium, ergo.

Ratio vera conclusionis.

Dices, A Scriptora terra dicitur inuisibilis, incomposita. & Sap. 11. *Omnipotens manus tua, quæ creauit orbem terrarum ex materia inuisa.* ergo materia prima præcessit creationem elementorum, &c. Respondetur facilè, ideò terram dici inuisam, quia tenebræ erant supra illam; inanem autem & vacuam, quia nec herbas, nec plantas nec animantia in se habebat. Sapientiæ verò 11. ideò dicitur orbis ex materia inuisa creatus; non quia præcesserit tempore ipsa materia inuisa; quod fortè quis diceret esse in terminis repugnans: nam si materia præcessit, impleuit totum orbis spatium, & consequenter iam fuit orbis; vnde rursus orbis fuisset ante orbem. Hæc tamen impugnatio nulla est; quia siua tempore siue natura solùm præcesserit materia inuisa, ex eâ certè dicitur à Sapiente creatus orbis: ergo si ea materia iam faciebat orbem, orbis dicitur creatus ex orbe. quod est
15 idem absurdum anteà illatum, *Orbis præcessit orbem.* Ralicta ergo hac impugnatio, quia facilè responderi potest, materiam solam & inuisam non vocari orbem simpliciter; ac proinde meritò ex eâ formatum dici orbem à Scriptura, aliter respondeo & dico, ideò terram & aquam dici inuisas, quia aqua ob tenebras, terra etiam ob aquas non erant oculis corporeis visibiles. Addit benè P. Suarez, etiamsi concedatur ibi esse sermonem de materia prima, meritò dici ex eâ creatum orbem; non quia præcesserit tempore, sed quia semper præcedit natura, & ex eâ educuntur formæ. Quæ doctrina verissima est & amplissima pro eo loco; licet à Suarez non tradatur consequenter; quia (vt suprà vidimus) saltem verbis semper insinuat, non productas fuisse in primo instanti formas elementorum, sed post materiam.

Obiectio.

Soluitur. Cur terra inuisa dicatur, cur inanis & vacua. Cur orbem ex materia inuisa creatum dicat Sapientia.

P. Suarez pro nobis rectè, pro se inconsequenter loquitur.

las ex subiecto, sed in eodem signo naturæ concreatas cum materia. Fortè autem iuxta hanc solutionem potest explicari locus ille ad Hebræos 11. *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei; vt ex inuisibilibus visibilia fierent.* id est, Credimus sæcula, seu mundum, tempora, &c. producta esse verbo Dei; ita vt ex inuisibili materia priùs natura præcedente fuerint producta. Vel aliter potest *rè ex inuisibilibus* ad ideas diuinas referri, vt eo modo quo fuêre sæcula & orbis in ideis, talia sint suo modo à parte rei producta. Vel denique, quia priùs alementa ceteráque omnia fuêre in tenebris, ideóque inuisibilia oculis humanis, vt paulò ante diximus. Obiicies Secundò cum Marsil. in 2. q. 8. a. 2. in tertia eius parte (licet enim citetur pro diuersa sententia apud Suarez n. 5. & tamen ipsa præcedentem teouit de informitate substantiali) si materia habuisset suam formam substantialem, non potuisset dici chaos, confusa, &c. Respondeo facilè, ideò sic appellatam, quia inuisibilis, quia tecta aquis, quia sine fructibus, animantibus, &c. 16

Explicatur locus ad Hebræos 11.

Obiectio Secunda.

Soluitur.

Conclusio Secunda sit: Materia prima non fuit creata cum sola aliqua forma corporeitatis communi & generali. Ita Suarez supra num. 13. probatur autem ab eo, quia repugnat, produci à parte rei formam aliquam secundùm rationem genericam & communem; necessariò enim debet esse forma aliqua particularis & determinata. Verùm arbitror, P. Suarium non penitus reçigisse mentem eorum qui talem formam in materia prima ponunt; vt sunt Abulensis, Strabo, vel Stralbus, & Lyrahi enim non cogitarunt rationem aliquam genericam & vniuersalem formæ productam realiter fuisse; id enim esset nimis magnus & crassus in Philosophia error: loquuntur ergo oon de forma cõmuni Logicè, seu vniuersali, sed de alia quæ forma in se quidem particulari, & indiuidua; quæ tamen reperiatur in omnibus compositis, & per quam materia prima constituatur in ratione corporis physici; adhuc tamen desit illi secunda forma, vt sit aqua, altera, vt sit viuens, &c. ad modum quo in Physicis diximus de forma corporeitatis, quam Scotus & alij ponunt de facto, & de formis partialibus, quas alij admittunt in viuentibus. In hoc autem sensu non habet locum argumentum Suarij, quod solùm impugnat eam tanquam genericam & abstractam. Meliùs ergo ea sententia reiicitur, quia licet diuinitus non repugnet talis forma, non potest tamen, naturaliter loquendo, vel apparens argumentum afferri, quo probetur eam dari in omnibus entibus sublunaribus, Cut enim materia prima cum sola forma aquæ non cõstituet corpus aquæ, & sic, propotrione seruata, de ceteris? aut, ex quo effectu vel signo talis forma suadetur; quidquid sit de formis partialibus viuetium, vbi aliqua potest specialis ratio reperiri. 17

Materia nõ fuit producta cum aliqua forma generali. Probat P. Suarez. P. Suarez non benè intellexit mentem auctoris huius sententia.

Explicatur mens auctorum.

Refellantur in auctores fortius.

Imò conclusio Tertia sit: Etiamsi daretur talis forma, non posset dici cum eâ solâ fuisse creatam materiam primam. probatur eisdem argumentis quibus prima conclusio? nam materia etiam cum eâ forma non magis esset aqua aut terra, quam homo vel lapis, vt de sola materia supra diximus; nam etiam ea forma esset indifferens ad alia mixta, ergo non essent verba Scripturæ vera, quæ terram cælúmque creatum dicunt. Secundò, quia etiam esset grande miraculum, producere eam materiam sine tertia forma, à quâ naturaliter pendet, licet haberet vnam primam; ergo sine fundamento, imò manifestè in contrarium vrgente Scriptura, nullo modo debemus dicere ita fuisse productam.

Refellantur vlterius.

Materia prima nõ potuit cum eâ forma generali sola creari.

Terra producta fuit cum forma substantiali terræ.

Quarta conclusio: Producta fuit terra cum propria forma substantiali terræ. Hæc ex dictis colligitur, quia ea forma est de essentia terræ, quam Scriptura dicit productam. & hæc conclusio videtur exigi ab ipsis Scripturæ verbis; quæ vt iacent sine allegoria, de terra vera & propria debent intelligi, cum nihil obsit in contrarium.

SECTIO TERTIA.

De ceteris elementis, & de loco vbi creata sunt.

19 *Aqua & aër producta cum terra ante secundam diem.*

PRima conclusio: Licet ex verbis Scripturæ non constet distinctè, in eodem momento cum terra fuisse producta alia elementa, aquam, aërem & ignem, quia ibi non nominantur; tamen de aquâ fuisse productam ante secundam diem, manifestè conuincitur ex verbis sequentibus, *Et spiritus Dei ferebatur super aquas*; de aëre etiam probabiliter, vt dixi sect. 5. ex illis aliis, *Et spiritus Dei ferebatur super aquas*. Secundò, etiam ex eo, quòd dicantur *tenebræ* fuisse *super faciem abyssi*, id est super aquas, quæ abyssus vocantur; ergo supra illis erat aliud corpus, in quo essent tenebræ, non cælum; quia hoc non tam profundè descendebat; ergo aër: neque potest dici, aquas ad cælum lunæ pertigisse, & ex eis postea factum aërem; nam, vt suprà dixi, ea citissima corruptio aquarum, vt aër produceretur, videtur aliena à sapienti Dei prouidentia, cùm aër natura sua non petat generari ex aquâ.

Itē ignis probabiliùs prima die productus fuit.

De igne non est tantum fundamentum, quia nulla verba eius capitis eum significant; nihilominùs tamen, quia, vt dixi suprà, fuêre statim eo cruciati dæmones, sine dubio fuit etiam productus prima die. vnde sit

Omnia elementa producta primo momento.

Secunda conclusio: Magis conforme menti sanctorum Patrum & Scripturæ videtur, ipso primo momento fuisse omnia quatuor elementa producta. In hac conueniunt Tannerus & Suarez suprà: qui referunt D. Thomam multósque alios

20 Patres pro illa. Tannerus verò adducit etiam Augustini, Basilij & Tertulliani clarissima testimonia.

Cælū & terra significat quidquid in mundo est.

Esse verò magis conforme Scripturæ, inde patet, quòd nomine cæli & terræ ordinariè non sola terra & soli cæli vsurpantur, sed omnia elementa, quibus orbis constat; imò, nisi aliunde sit ratio excipiendi, etiam vsurpantur bestiæ, animantia, &c. vno verbo, quidquid in mundo est. Vnde Act. 17. Paulus apud Athenienses aiens de Deo, *Hic cæli & terræ cùm sit Dominus*, &c. sanè non solùm voluit innuere, Deum esse Dominum cæli & terræ, sed etiam aquæ, ignis. Similiter in Symbolo Apostolorum dicimus, *factorem cæli & terræ*; quod idem est ac, *omnium quibus mundus coalescit*; ergo nomine *cæli & terræ* omnia quatuor elementa producta intelliguntur. De aliis verò rebus, quia posteà Scriptura eas dicit productas, non possumus intelligere fuisse comprehensas in prima eâ significatione; & per hanc rationem respondetur obiectioni initio factæ: nam cùm de igne & aqua non dicatur posteà producta, debet eis verbis comprehendi.

Non fuerunt cōmixta elementa, sed quodvis suo loco distinctum.

Tertia conclusio: Non fuere producta elementa inter se confusa, seu quasi mixta, ad modum quo in luto, terra & aqua reperiuntur, sed tota terra in suo loco, suprà ipsam autem aqua, aër rursus supra aquam. Hanc benè defendit Suarez suprà contra aliquos: qui, vt saluarent tunc fuisse chaos aliquod seu confusionem, omnia inter se permixta posuerunt. videtur autem ex Scriptura satis apertè deduci nostra conclusio. Nam abyssus denotat profunditatem aquarum inter se continuatarum, non verò lutum aliquod. De terra item, tamquam de aliquo toto per se existente, non confuso & permixto, dicitur, *Erat inanis & vacua*. Tertiò, aëre nomine spiritus probabiliter significato etiam videtur denotari fuisse purus, & non permixtus terra & aqua; alioquin non magis aër esset supra aquas quàm terra, quàm ipsæ aquæ, quia omnia fuissent permixta. Ratione denique probatur, quia si etiam ibi intelligatur ignis permixtus, certè non nisi cum magno miraculo, quod gratis fingitur, dici potest fuisse conseruatus intra aquam in minutissimas partes diuisus.

21 *Probatur ex sacra Scriptura.*

Probatur ratione.

Ignis vbi fuerit productus.

Dixi de terra, aqua & aëre; nam quoad locum ignis, ego, qui alibi dixi esse multò probabilius, non dari supra regionem aëris vllum ignem, etiam puto, non fuisse tunc ignem vllum collocatum supra aërem, sed solùm in inferno inclusum in supplicium damnatorum, dæmonum & hominum.

Cur nullus ignis videatur admittendus infra calum.

Moueor, quia, vt suo loco dixi; nec necessitas nec vtilitas ex tali ignis positione infra cælum assignari vlla potest, nec experientia id persuadet, ergo. Confirmo: In centro terræ debuit produci propter dæmones iam ab initio ferè damnatos: atqui hoc sufficit, vt dicatur productum ignis elementum, ergo non est necessum alium supra ponere.

22 *Obiectio.*

Dices, ignis petit esse supra alia corpora, ergo debuit ibi produci. Sed contrà, quia rogo, vel supponis iam productum extra infernum alium ignem, vel non: si supponis, fateor illum petere talem superiorem locum; ast ego nego eum productum; quòd autem sit productus, non potest probari ex exigentia ipsius in locum altiorem: nam ea exigentia iam supponit productionem, quæ, vt dixi, à me negatur; quia non est fundamentum, ad dicendum de facto dari alium ignem, quam qui est in inferno, & apud nos in focis, caminis, &c. cuius ignis naturæ in altum tendenti non fit satis per hoc, quòd alius ignis distinctus sit supra aërem; non enim propterea ille qui apud nos est magis aut minùs ascendit. Quòd si productus non supponatur alius ignis ab eo qui fuit pro dæmonibus, malè dicitur eius natura tendere in altum; quia inde non probaretur, nisi hunc, qui est in inferno, quasi violenter ibi detineri: quod inconueniens, si est aliquod, non vitatur ex eo, quòd alius distinctus detur supra regionem aëris.

Soluitur.

Præter ignem infernalē & nostris vsibus communem, alius non datur.

Secunda ratio, cur ignis non sit productus supra aërem

23

Secundò inducor vt credam, ignem non fuisse supra aërem, quia vel debuisset habere suam naturalem lucem, vel non: neutrum autem dici potest, ergo. Quòd non possit dici caruisse luce, patet; quia poneretur magnum miraculum conseruando illum ita violenter sine passione propria, quæ necessariò & naturaliter ab eo dimanat. Cum luce autem non potest fuisse ibi; quia cùm fuisset purissimus, vt & qui illum ponunt, dicunt fuisse & in quantitate multò maiori quàm sit aër (ponit enim hæc sententia eò maiora elementa quò sunt superiora) necessariò debuisset ignis ille vehementer illuminasse aërem, etiam aquas; & consequenter non fuissent illæ tenebræ quas ponit Scriptura. Responderi potest, ignem quia valdè subtilis est, & non densus, non illuminasse. Verùm hæc solutio ex triplici capite à me reiicitur. Primò, quia aër quò purior, & consequenter iuxta arguentis mentem rarior, magis infrigidat in serenissima hiemis nocte, ergo raritas non impediret, ne ignis illuminaret. Secundò, Esto raritas aliquid impediat de actiuitate; quâ probabilitate dici potest penitus impeditam illuminationem?

Responsio ad rationem reiicitur Primò.

Secundò.

Certè

Certè & vim calefactiuam omninò ei possemus ex hoc capite negare, dicerèque, Si in ignes medios suam retinentes raritatem stupa proiiceretur, non comburendam propter raritatem ignis. quod manifestè falsum apparet. Quòd si semel calori ea vis tribuitur non obstante raritate, certè negari non potest luci, quæ cùm non habeat contrarium, adhuc faciliùs potest operari quàm calor; nec apparens ratio est ad dicendum, lucem impediri per raritatem, non verò calorem, ergo non fuissent tunc tenebræ.

Tertiò.

Tertiò reiicio eam solutionem, quia (vt agens de raritate dixi in Philosophia disp. de continuo) corpora non sunt rara, ex eo quòd eadem pars materiæ sit iam in maiori spatio quàm anteà; ostendi enim id repugnare, nisi eadem sit in duobus locis; ergo raritas in eo consistit, quòd introducantur corpuscula aliqua in corpus rarum: id autem, quando elementum est purum, non habet locum, ergo tunc ignis fuit summè densus; ergo si habuit solam naturalem lucem, illuminauit orbem, & consequenter tenebræ nullæ fuère.

Raritas per corpuscula explicata non cadit in elementum purum.

Obiectio.

Dices Primò, Eadem difficultas erit de eodem igne in inferno. Nego consequentiam. Primò, quia etsi ibi fuisset lucidissimus, quia tamen terra est opaca, non transiuit lux ad nos; Scriptura autem solùm dicit tenebras fuisse supra faciem abyssi, quid autem in inferno fuit, non dicit. Adde, sub lite esse, an ignis in inferno, quia est in aliqua alia materia extranea, ad modum quo in officina calcaria intra lateres, an, inquam, lucem ibi producat aliquam. de quo nos egimus suprà. Denique difficultas est communis omnibus qui independenter à puncto de creatione ignis prima die docent, illum in inferno non esse lucidum.

Soluitur.

Ignis gehennæ vix lucet.

Secundò dices, Si nullus fuit ignis productus extra infernum, vnde habuere homines primum ignem? Respondeo, Esto sit productus supra aërem ignis, habuerúntne inde homines ignem pro coquendis cibis? ergo per eum ignem supra productum parum iuuantur nostri foci & camini. Respondetur, Adamum sciuisse modum excutiendi ignem ex silice, ex aliis rebus, & inde facilè semper conseruatum alicubi, aut commodè primò excitatum.

Obiectio Secunda. Soluitur.



DISPVTATIO TRIGESIMAPRIMA.

De luce primo die producta.

SECTIO PRIMA.

Lux ea fuit vera & propria.

1



VCEM esse productam prima die, testantur manifestè Scripturæ verba; difficultas ergo præsentis disputationis tota est in explicanda tum natura tum caussis eius lucis. D. Augustinus lib. 11. de Ciuitate Dei cap 9. censet, lucem illam fuisse spiritualem, imò Angelos nomine lucis intelligit. Dicendum tamen est cum communi omnium ferè Patrum & Scholasticorum sententia, lucem illam fuisse corporalem, seu materialem ac propriam. Vide Suarez lib. 2 cap. 1. & hic videtur esse sensus Ecclesiæ in Hymno Dominicæ ad Vesperas:

Augustinus putat fuisse spiritualem lucem primæ diei.

Fuit propriè lux materialis, etiam ex mente Ecclesiæ.

Lucis Creator optime,
Lucem dierum proferens,
Primordiis lucis nouæ
Mundi parans originem.

Probatur Primò.

Probatur autem hæc sententia Primò, quia substantiam spiritualem creatam vocare lucem, est improprius modus loquendi; alioquin etiam cùm Deus creauit Adamum, dici potuisset creasse lucem. quod sine dubio valdè allegoricum est. Granadus summè laborat vt totam sententiam Augustini circa productionem mundi probabilem esse ostendat, eius tamen animum laudo, rem non approbo; quia, vt dixi supra, reuerà durissima est ea explicatio, & vt talis reiicitur à P. Suario, alioquin & modestissimo & D. Augustino addicto; à Molina, Tannero & aliis.

Granadus pro Augustini sententia laborat.

2

Pro Augustino respondent aliqui, etiam Deum dici lucem; & habitum luminis gloriæ, qui datus est sine dubio Angelis beatis, dici lumen. de illo enim explicantur ea verba Psalmi 35. *In lumine tuo videbimus lumen.* ergo Angeli possunt propriè dici lumen.

Aliquorum responsiones pro Augustino.

Respondeo, illas locutiones, etiam de Deo, non esse proprias, sed allegoricas, & eodem modo, quoad habitum luminis gloriæ: sæpè enim in Scripturis tribuuntur multa Deo per metaphoram; sicut Christo, quòd sit *leo de tribu Iuda*; quòd sit *vitis: Deus noster ignis consumens est.* ex quibus locis non licet vllo modo inferre, ignem propriè significare Deum aut leonem Christum. Licet autem tales locutiones admittantur sæpè in Scriptura, quando ex modo loquendi & ex contextu constat esse ibi allegoricum sensum, non licet vllo modo in narratione historica, & vbi dogma præcipuum traditur, accipere vocem illam in tam impropria significatione, relicta alia communi, vulgari & ordinaria.

Reiiciuntur ob improprias locutiones.

Multa Scripturæ loca nō possunt intelligi in propria significatione.

3

Alioquin si Scriptura incepisset, non ponendo particulam illam *In principio*, quæ repugnat Spiritui sancto, sed simpliciter, *Deus produxit ignem, aquam, aërem*; liceret, inquam, accipere Spiritum sanctum sub nomine ignis, dicerèque eam esse propriam eius vocis significationem, eò quòd alibi in Scriptura dicatur, *Deus noster ignis consumens est.* quod sine dubio est valdè alienum à propria verborum acceptione. & D. Thomas quæst. 67. art. 1. notauit cum Ambrosio lib. 2. de Fide, initio, eam lucis significationem ab Augustino traditam esse metaphoricam.

Inconuenientia ex locutionibus Scripturæ, si propriè sumantur.

Secundò reiicitur explicatio Augustini: nam tenebræ quæ dicuntur esse super faciem Abyssi, & quæ destructæ sunt per lucem, non possunt esse dæmones vt in peccato existentes; tum quia hi non fuère ante bonos Angelos, ergo non fuerunt ante lucem, si per lucem Angeli boni significentur: tum quia illi non erant super faciem abyssi tamquam in subiecto, ergo debent veræ & propriæ materiales tenebræ significari, ergo etiam lux, quæ illas tenebras pepulit, debet esse vera & materialis; statuta ergo materiali & vera luce, difficultas præcipua est, quænam illa fuerit.

Explicatio Augustini reiicitur Secundò.

SECTIO SECVNDA.

Sententia Patris Suarez, vbi, quo die sint astra creata.

4 PAter Suarez lib. 2. cap. 2. reiectis aliis sententiis, opinatur, eam lucem esse ipsammet lucem solis ab eodem sole productam in aëre; & quidem ab initio mundi seu primo instanti creationis; ait autem, solem fuisse creatum in alio hemisphærio, ita vt eo instanti creationis apud nos essent tenebræ, vt verificentur verba illa Genesis 1. *Et tenebræ erant super faciem abyssi*; addit tamen, adeò prope nostrum hemisphærium fuisse creatum solem, vt tenebræ illæ non nisi vnico instanti durauerint: incepit enim sol post illud instans immediatè moueri & apparere nobis. & per ordinem ad hunc motum explicat illa verba, *Fiat lux*; quoad solem verò reliquáque astra ait ideò quarto die dici producta; non quia vel quoad substantiam sint producta, vel quoad lucem, sed quia eo die inceperunt habere motum non diurnum præcisè: hunc enim habuêre ab initio, sed difformem illum, qui maiores dies in æstate, minores efficit in hieme.

Sententia P. Suarez de productione solis & astrorum.

5 Huius sententiæ non aliud est fundamentum, quàm non velle vllum miraculum concedere in prima eâ creatione; quod deberet concedi, si vel lux fuisset producta sine subiecto, aut sol non fuisset productus primo momento, cùm ille sit pars cæli, quod primo die ex toto fuit productum: si autem sol fuit productus prima die, cùm lux sit illius propria passio, debuit in primo instanti illam habere, quòd si non habuit, fuit miraculum; si autem lucem habuit, & non produxit lumen per medium, etiam fuit magnum miraculum; nam impedita fuisset eius actiuitas, non minùs quàm fuerit impeditus ignis in fornace Babylonica, ne combureret pueros. Nec potest recurri ad nebulam aliquam densam, quæ impedierit solis illuminationem; nam tunc temporis aër fuit purissimus & eodem modo discurrendum de aquâ, quæ cùm ex se sit diaphana, & tunc fuerit purissima, non potest negari illam fuisse illuminatam; ergo necessariò debet admitti miraculum aliquod, si negetur sol illuminasse orbem: vt ergo miracula sine caussa non admittamus, recurrendum videtur ad eam doctrinam, quam fusè Suarez eo cap. & aliis posteà circa opus quartæ diei tradit. Mihi tamen, salua tanto Magistro reuerentia, non videtur probabilis hæc sententia; multa enim Scripturæ loca durè valdè explicat, dátque occasionem, vt tota horum sex dierum productio violenter, & contra ipsius Suarez mentem explicetur; vnde

Ratio eius sententia est, vt vitetur miraculum.

Improbabilis est sententia Suarij.

6 Dico Primò: Verbum illud *Fiat lux* denotat veram & nouam productionem lucis. ita Tannerus suprà dub. 3. & Molina. videtúrque esse communis omnium ferè Patrum, Scholasticorum interpretúmque Scripturæ sententia; ita vt noster Cornelius simpliciter dicat errare eos qui contrarium censent, etiam circa ipsamet astra quarto die producta; vbi tamen haud ita constans est sententia, fuisse tunc primò producta. Probatur autem conclusio Primò ex proprietate illorum verborum *Fiat lux*; significat enim veram & realem productionem. Respondet Suarez, si accipiatur de vera productione, tunc alludi ibi ad productionem primo instanti factam: quo etiam modo respondet ad illa verba, *Fiant luminaria magna*, &c. Verùm hæc solutio parum est probabilis; quia eodem modo mihi liceret interpretari omnia alia verba, quando Scriptura docet tertia die Deum dixisse, *Producat terra herbam*, &c. ibi alludi ad productionem primo die factam; & sic facilè negabo vllam productionem tunc nouam, & dicam cum Augustino omnia fuisse vnico instanti producta: quod, vt suprà vidimus, & Scripturæ repugnat, & ipse Suarez non facilè admittet: sequela autem est euidens, quia tam hîc dicitur *Fiat lux*, quàm ibi *Producat terra*, &c.

Vera lux producta primo die.

Probatur Primò.

Responsio Prima Suarez reiicitur.

Secundò responderi potest, dici productam lucem, quia ad nos allata est. Sed contrà Primò, quia hic est valdè alienus modus loquendi ab ordinario: quis enim, quando vocat alium ad se, dicet, illum tunc fieri; aut vsurpat hanc phrasin, *Fiat cathedra, & facta est*, non aliud denotando, quàm eam aliunde translatam huc? Certè cùm Suarez meritò arguat contra expositionem Augustini, eò quòd in historica narratione tenenda sit communis & ordinaria significatio verborum, non debuisset τὸ *fiat* tam impropriè explicare. Secundò, ipsa verba innuunt, Deum nõ vidisse lucem productam ante eam diem; non dico visionem non fuisse ab æterno, sed modo nostro intelligendi, & quasi posteriùs esset visio. At si lux iam existeret etiam in alio hemisphærio, iam vidisset quòd esset bona; quia Deus æqualiter videbat, quæ in alio hemisphærio, & quæ in nostro. Tertiò, cùm sacer historicus per motum localem voluit significare apparuisse aridam, benè sciuit dicere; non quidem *Fiat arida*, sed *Congregentur aquæ in locum vnum, & appareat arida*: ergo si de solo motu locali hîc fuisset locutus, benè sciuisset vsurpare ea verba, *Accedat sol, & appareat lux*, & non dixisset, *Fiat lux*. Quartò hîc etiam habet locum impugnatio præcedentis solutionis, posse scilicet dici quinto die non producta animantia, sed aliunde vocata ex alio hemisphærio.

Responsio Secunda. Reiicitur Primò. 7

Secundò.

Tertiò.

Quartò.

Respondebit Tertiò, verè tunc in nostro hemisphærio productam lucem; quia lux, seu lumen in aëre productum non accedit per motum localem, sed per productionem physicam. Sed contrà Primò, quia eo sensu etiam omnibus aliis diebus, & nunc, & vsque ad finem mundi, etiam est verum à Deo dici, *Fiat lux*; cùm tamen propria censeatur eius primæ diei productio lucis: ergo per illa verba plus denotatur quàm productio noua, quæ fit ex motu locali. Contrà Secundò, quia ea doctrina physica, quod lux non accedat per motum localem, non est ad propositum: vulgariter enim, eo ipso quòd sit productum corpus illuminans, dicitur iam lux producta; & semper vtimur verbis *accedere & recedere*. Contrà Tertiò, & hæc sit secunda impugnatio opinionis Patris Suarez. Nam tenebræ illæ, de quibus eo primo capite; fuerunt super totum globum terræ in vtroque hemisphærio, ergo non fuit producta lux primo momento; nec verba illa, *Fiat lux*, possunt per motum localem explicari. Consequentia est euidens; antecedens verò patet manifestè. Primò, quia postquam dixit *Fiat lux*, sequitur, *diuisit lucem à tenebris*; id est, Fuit lux in nostro hemisphærio seu dies, in altero tenebræ seu nox. Atqui si ab initio fuisset producta lux in altero hemisphærio, iam ab eo puncto fuisset diuisa lux à tenebris; quia ibi fuisset lux seu dies, apud nos verò tenebræ seu nox; hoc tamen sine dubio omnino est alienum à textu. Secundò, quia licet Moyses existens in hoc hemisphærio locutus sit, non est credibile eam propositionem vniuersalem, *Et tenebræ erant super faciem abyssi*, solùm de medio orbe intellexisse, seu

Tertia responsio Suarez. 8 *Reiicitur Primò.*

Secundò.

Reiicitur Tertiò, & probatur Secundò nostra sententia.

9

seu de solo hoc hemisphærio, voluit enim ostendere aliquid singulare tunc fuisse, quod posteà non amplius fuit: atqui tenebræ apud nos, & in altero horizonte lux, singulis diebus contingit; vt quid ergo tam emphatica ibi ponderatio, si non volebat nouum quid significare? Quòd si vera est altera pars sententiæ Suarez, immediatè scilicet post illud primum instans solem nobis illuxisse, adhuc euidentiùs reiicitur ea solutio; nam tunc necessariò ea crepuscula debuerunt esse in nostro hemisphærio, quæ sunt in instanti immediato, antequam nos videamus solem; tunc autem clarissima & distinctissima lux cælo sereno esse solet; ergo valdè impropriè dictum tunc fuisset, in nostro hemisphærio extitisse tenebras, cùm de veris tenebris ab omnibus explicetur ille locus; maior autem fuisset tunc lux quàm sæpè in hyeme circa

Reiicitur alia ratione sententia Suarez.

10 meridiem, aut etiam in æstate, si sint paulò densiores nubes: nemo autem absolutè tunc dicit esse tenebras super faciem abyssi, ergo de veris & rigorosis tenebris locus ille in proprietate verborum intelligendus est. Specialiter autem idem vrgetur ex verbis illis Domini ad Iob cap. 38. *Vbi eras*, &c. *cùm caligine illud quasi pannis infantia obuoluerem?* quæ verba significant aliquid singulare, quod non contingit singulis diebus; at nunc in vno hemisphærio super mare inuoluitur pannis infantiæ, ergo tunc totum mare fuit tenebricosum & opertum caligine; & propterea inde infertur aliqua maior duratio quàm vnius instantis: id enim verbum illud imperfectum *obuoluerem* satis innuit. Id ipsum confirmatur ex verbo *erant* quod hîc ponitur, *Tenebræ erant*, &c. nam permanentia aliqua censetur ibi significata; vnde dicemus infrà cum Tannero, sex horas præcessisse tenebrarum, & hora sexta productam lucem in horizonte, ac si tunc primò sol sine præuiis crepusculis appareret. Ad argumenta Suarez infrà respondebo.

Vrgetur ex verbis Domini ad Iob cap. 38.

Dico Secundò, Sol, si fuit primo momento creationis orbis productus, saltem non est permissus illuminare. Probatur, quia alioquin fuisset in mundo lux: cuius contrarium valdè efficaciter probatum est, ergo. Neque obstat id sine miraculo non posse fieri; nam, quæ nos paulò antè diximus, satis probant, Deum voluisse tunc illud miraculum efficere; malóque vnum haud ita magnum miraculum admittere, quàm violenter explicare totum ferè primum Genesis caput & alia testimonia.

Si sol productus fuit primo instanti, non illuminauit. Probatur.

11 Dico Tertiò. Probabilius est, solem nec quidem
io se habuisse lucem, imò nec ipsum quoad substantiam, item lunam ceteráque astra producta fuisse, nisi primùm quarto die. Ita Molina disp. 2. qui vniuersaliter de omnibus cælis, excepto empyreo, id affirmat: & licet quoad cælos non placuerit nobis eius sententia, quia de noua productione cælorum nihil est in Scriptura aliis diebus, de astris tamen, sole & luna videtur longè probabilior. pro eâ stant multi alij, quos pro se citat. Eam ad primum caput Genesis tenet noster Cornelius, ita vt contrarium dicat errorem; licet sine dubio in eâ censura excesserit. Suaderi autem potest argumento suprà facto, ad probandum τὸ *Fiat lux*, debere intelligi de vera effectione. quod eodem modo habet locum in productione solis & luminariorum: non enim solum dicitur, *Fiant luminaria*, sed, *Produxit Deus luminare*, &c. quod verbum maiorem vim habet. Quod autem respondet Suarez dici producta, quia tunc Primò cœperunt moueri motu proprio, est planè durum; & perinde ac dicere, Ille produxit

Vno miraculo admisso, clarè explicatur cap. 1. Genes. Sol eo momento nec in se lucē habuit. Astra fuerūt producta quarto die.

Sententia Suarez reiicitur.

equum, quia docuit illum gyros, saltus, &c. facere.

Ad hominem ex doctrina eiusdem idem manifestè vrgeo: nam quia aliqui Patres dicunt, ex pane fieri corpus Christi in Eucharistia, ideo argumentantur pro actione secunda totali productiua Christi, & ab ipso Christo procedente; ita vt sine illa putet non saluari vllo modo eas locutiones; ergo à fortiori hîc debet admittere actionem productiuam lucis. Patet consequentia ex multis capitibus. Primò, quia hîc ponitur verbum *fiat*, quod expressè denotat actionem; at in consecratione solùm dicitur, *Hoc est corpus*, &c. & licet Patres dicant, De pane fit corpus, certè si ob illud verbum Patrum adstruitur substantialis productio, magis est hîc adstruenda, quia fides maior Scripturæ adhibenda est quàm Patribus. Deinde, cùm in mysterio Eucharistiæ intercedat desitio panis, faciliùs sine actione intelliguntur ea verba in sensu proprio quàm hîc. Secundò longè maius miraculum & frequentius ponitur in Eucharistia, admittendo actionem Christi sui ipsius productiuam, quàm si ponamus per sex horas

12

Suarez non vellè hîc negat veram productionem quam alibi ex verbis Patrū adstruit.

impeditam lucem. Tertiò, ea consequentia à fortiori hîc vrget, quia est non solùm ratione textus, sed auctoritatis omnium ferè Patrum & scriptorum, certiùs eam productionem lucis posteà successisse, quàm sit dari in Eucharistia actionem substantialem circa corpus Christi; ergo debebimus à fortiori hîc veram productionem admittere, & non recurrere ad solos motus solis, lunæ; qui penitus sunt insufficientes, vt ideò sol dicatur factus, & productus. Minùs displiceret adhuc, si saltem lucem illis aut virtutem illuminatiuam concederet de nouo eo quarto die; nam saltem quatenus luminaria, seu quatenus illuminantia possent tunc Primò dici producta, vt Tannerus cum D. Thoma & paucis aliis explicat: at hæc explicatio probabilior licet, non tamen omnino placet, quia textus non loquitur cum eis reduplicationibus; sed absolutè ipsa luminaria dicit producta eo quarto die. Secundò, posset haud improbabiliter obiici contra eam sententiam: nam eâ quarta die dicuntur astra posita in firmamento; vnde videtur inferri, ea non fuisse producta simul cum cælo & in suo loco, sed producta alibi eâ quarta die, dein translata ad locum suum. Vt enim ipse P. Suarez & alij Doctores communiter probant, Adamum non fuisse creatum in paradiso; quia cùm dixisset Scriptura illum productum, posteà addidit, *Tulit ergo Deus hominem quem formauerat, & posuit eum in paradiso voluptatis*; ita cùm eodem modo in præsenti dicitur, *Fecit stellas*, &c. & posteà, *posuit eas in firmamento*, etiam videtur inferendum, alibi productas stellas, astra, solem, lunam, &c. Argumenta in contrarium soluam sect. 4.

13

Quo sensu tolerari possit sententia Suarez.

SECTIO TERTIA.

A quo, & quâ horâ, fuerit lux primo die producta.

OMissis variis sententiis manifestè falsis circa eam lucem, quæ apud Suarium & Tannerum videri possunt, dico, Deum ipsum immediatè sine corpore luminoso produxisse lucem eâ hora sexta primi diei in nostro hemisphærio, & actione sua eam promouisse ad alterum hemisphærium, non per motum localem, sed per

Deus immediatè produxit lucem, idque sine magno miraculo.

14 nouam actionem nouæ lucis, ad modum quo ipse sol id præstat: neque enim id magnum est mira-

 culum.

eulum, Cùm enim Deus in se contineat lucem, & corpora vbi eam produxit sint illius capacia, non est magnum miraculum, per se immediatè eam efficere sine consortio caussæ secundæ; imò videtur Deus hunc eumdem modum in omnibus aliis ferè rebus eis primis diebus seruasse: nam animalia non producuntur de facto nisi ab aliis; tunc verò à solo Deo producta fuêre; sic arbores non sine semine tunc à solo Deo; cur ergo de luce idem non dicemus?

Obiectio Prima.

Obicies Primò; Ergo Deus incepit tunc aliquid quod duraturum non esset: si enim ipse solus producebat lucem, cùm cessaturus esset intra tres dies, iam incepit rem non permanentem. quod videtur absurdum.

Solutio.

Respondeo, si loquamur de modo producendi illam lucem, facilè admitti sine vllo prorsus inconuenienti, Deum illis tribus diebus habuisse modum non permansurum, quantum scilicet ad emanationem ab ipso solo Deo; nam quarto die lucem produxit simul cum sole: at hoc tantum abest ab absurdo, vt potiùs videatur necessariò dicendum iuxta textum Scripturæ, imo in hoc puncto omnes ferè conueniunt, licet in assi-

Non est absurdum, Deū produxisse lucem defectibilem.

15
gnandis caussis, à quibus illo triduo lux prouenerit, valdè differant. Si verò de luce ipsa loquamur, nego incepisse Deum aliquid, quod non esset semper continuandum: nam sicut lux non transit è subiecto in subiectum, sed de nouo producitur & perit iuxta accessum & recessum Solis; ita illis diebus à Deo, qui vbique præsens est, immediatè habuit lux eumdem modum productionis & desitionis; fuitque ipsa in se eiusdem rationis, & fortè æquè intensa, quàm nunc de facto producitur à sole: solum ergo mutatum est principium eius lucis; & Deus commisit soli, quod ipse per se solus præstiterat. Vnde ea lux quæ facta erat, & in specie eadem permansura dicitur à Deo approbata; de modo verò aut caussa, à quâ proditura erat, nihil Scriptura ibi.

Lux primo die producta fuit eiusdem rationis cum hodierna.

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Ergo diuersitas diei à nocte illis diebus tribus non fuit facta per motum localem cæli. quod videtur absurdum. ita nonnulli; qui tamen non probant directè in quo sit hoc absurdum, nisi quia supponunt à sole eam lucem productam. Quòd si dicas absurdum illud esse, quòd necessariò deberet illa lux accedere & recedere, ergo per motum localem.

Solutio.

Respondeo negando antecedens: nam si de ipsa illuminatione seu lumine (quod hîc semper voco nomine lucis) loquamur, non transit à subiecto in subiectum; ipsum autem subiectum, nempe aër & aqua, non mouebantur;
16
caussa autem illius lucis, nempe Deus, cùm immediatè per essentiam supponeretur præsens toti orbi, non debuit se mouere, vt media die apud nos & media altera die apud Antipodes eam illuminationem seu lucem caussaret. Neque in eo, quòd Deus immediatè per se lucem produceret, tantum ego video miraculum: licet enim sol petat naturaliter producere lucem, de quo non dubito; ipsa tamen lux fortè æquè connaturaliter potest oriri ab aliis caussis creatis, & etiam à solo Deo. vnde enim noscere possumus eam exigentiam in luce, vt sit illi violentum & miraculosum, à solo Deo prodire? Verùm, vt dixi, etiam data eâ exigentia, miraculum leue est; & valdè magnum in Scriptura habemus pro eo adstruendo fundamentum; nec video, cur debeamus refugere leue hoc miraculum; cùm Suarez ob solam congruentiam, præter caussalitatem moralem Sacramentorum in gratiam, quæ sola (vt suo loco euidenter ostendi) satisfacit menti Patrum, ponat per tot annorum sæcula tam grandia miracula, eleuationem scilicet aquæ, ablutionis, olei, contractus, &c. ad caussandam physicè gratiam, quia, inquit, id non repugnat, & auget dignitatem nostrorum Sacramentorum: si, inquam, propter hanc conguentiam poni possunt talia miracula, cur scrupulosè dubitabimus ponere vnum valdè exignum, & per tres dies, quodque vix negari potest salua Scripturæ veritate?

Mirum est, Patrē Suarez hic refugere leue miraculum, qui alibi grandia miracula ob vnam congruentiam admittit.

17
Hic modus explicandi lucem primo die productam defenditur à Tannero num. 7. à Molina disp. 7. qui multos pro se citant Patres, Athanasium, Nazianzenum, Theodoretum, Anastasium Antiochen. Damascenum, Didymum, Apollinatem, & alios, Confirmant autem eam sententiam ex modo diuerso loquendi Scripturæ: quam quarta die, quando luminaria caussabant lucem, illis imperabat Deus, vt diuiderent diem à nocte, & vt producerent lucem; at primo die non illis, sed quasi sibi, nulli alteri id committendo, loquitur, *Fiat lux*; ergo, quia ipse solus eam lucem producebat. quæ est probabilis coniectura. Efficacior tamen nostræ conclusionis probatio desumitur & ex illius claritate & facilitate, quâ explicat textum; & quia, si negatur (quod certè aliunde nec apparenter probari potest, vt dixi) lucem exigere determinatè prodire à sole, etiamsi sol petat eam producere, sine minimo miraculo tota res explicatur, ergo.

Probatur nostra sententia.

Probatur adhuc efficaciùs.

Addo Secundò, in senteoria eorum qui dicunt, solem esse eiusdem speciei cum toto cælo, quam defendit Suarez, posse valdè probabiliter dici, Deum illis tribus diebus in aliqua parte cæli lucem aliquam fixam posuisse, quæ ad motum cæli illuminaret successiuè mundum, ablatam autem
18
eam lucem quarto die ab illa parte cæli, & cum maiori intensione aliam positam in altera cæli parte eiusdem rationis cum prima quæ iam constituit solem; voluisse autem Deum id facere, ne putaretur sol à se habere eam lucem. Sicut enim propter similes caussas extrinsecas, cùm potuisset omnia vno momento in sua perfectione producere, noluit, nisi intra sex dies; quid mirum, si eam mutationem lucis voluerit facere ob caussam similem, & multas alias, quæ illi suppetebant? Hæc tamen sententia propter dicenda statim non placet mihi simpliciter.

Insinuatur alia quadam sententia.

Congruentia pro ea sententia.

Quâ tamen displicet.

Circa horam verò, quâ ea lux producta fuit, magna est auctorum diuersitas: quidam enim arbitrantur, illam productam fuisse vno aut altero instanti post creationem mundi, alij verò, octodecim horis pòst, alij sex, alij denique duodecim. Hoc vltimum fusè docet Molina disput 7. & 8. supponit enim, etiam tunc diem supputatum more Iudaico à vespertino tempore; item, creatum esse mundum in Æquinoctio vernali respectu Palæstinæ; denique, diem incepisse à tenebris, & terminatum in luce, vt Scriptura videtur expressè docere. Hinc concludit, ergo duodecim horæ noctis præcesserunt respectu Palæstinæ, & secutæ sunt totidem diei seu lucis.

Quâ hora lux producta.

Molina censet, post horas duodecim ab orbe condito.

Molina discursus.

19
Vnde rursus infert, respectu Antipodum Palæstinæ fuisse 24. horas tenebrarum, antequam ad eos veniret lux; quia non venit nisi postquam duodecim horis nos illuminasset; mouebatur enim eo modo quo de facto mouetur sol: &, proportione seruata, eos, qui medij erant inter Antipodas Palæstinæ & Palæstinos versus Occidentem, habuisse octodecim horas tenebrarum, & duodecim posteà lucis; & sic iuxta maiorem aut minorem accessionem lucis: illos autem, qui è contrario versus Orientē erāt vicini Antipodibus, habuisse simul lucē cum Palæstinis: at ea statim illis euanuit,

euanuit, qoia recessit versus Orientem, & non rediit ad illos nisi post 12. horas. Vnde vltimò coocludit, eum diem primum fuisse in vna regione maiorem, io altera minorem, propter maiores aut minores tenebras, & propter minorem primam durationem lucis: nam hi (de quibus paulò antè dixi) vicini Antipodibus ex parte Orientis Palæstinæ habuerunt 12. horas noctis, & postea lux non eis nisi per quadrantem durauit, ab occasu autem eius lucis iam incepit oouus dies. quæ omnia supposito eo principio clarissima sunt.

Primus mundi dies inæqualis in diuersis terris.

Addo autem, idem ab omnibus dicendum esse, quacumque hora inceperit ea lux, & in quacumque mundi plaga: nam cùm ea lux per motum successiuum fecerit soum cursum, prout de facto illum facit sol, necessum est, vt si Palæstiois sex horis illuxit, post creationem mundi duodecim tardiùs illuxerit Antipodibus illorum; si verò
20 incepit apud Antipodas, tunc è contrario tardiùs duodecim horis illuxit Palæstinis, & sic proportione seruata, siue in meridie, siue in occasu respectu Palæstinorum. Et ratio à priori est manifesta, quia in quocumque puncto sit sol (& idem est de ea luce) & quacumque hora, tunc respectu vnius partis globi terræ facit meridiem, respectu vnius mediam noctem, respectu vnius ortum, respectu aliûs occasum, & sic etiam per minutissimas partes quadrantium; ergo debuit tota inæqualitas reperiri vbicumque & quacumque hora fuerit ea lux producta, licet diuersæ essent partes, quibus nox, dies, ortus, occasus, &c. tribuendus esset.

Ea inæqualitas lucis & tenebrarum in diuersis mundi plagis ab omnibus admitti debet.

Statuta ergo hac inæqualitate omni sententiæ communi, ad rem nostram probabilius puto cum Tannero & aliis, computatum fuisse diem à media nocte; quia hic erat communiter modus numerandi diem, exceptis Iudæis; quia fortè eo modo primò inceperunt numerare diem in exitu ex Ægypto, & ab ea nocte quâ exierunt. Vnde hora sexta matutina iuxta Æquinoctium vernum lux illa producta est in Oriente ipso respectu Palæstinorum, ascendítque posteà cursu ordinario solis; res tamen est dubia, & ita facilè etiam sententia Molinæ defendi potest.

Probabilius, post sex horas diei primam lucē productam esse.

SECTIO QVARTA.

Respondetur obiectionibus contra productionem astrorum quarta die.

21 SEctione prima explicui astrorum productionem, quia connexa valdè cum disputatione de luce, etiamsi astra ad quartum diem pertinere videantur; nam solùm restat aliquibus in contrarium obiectionibus respondere. pro quo præmitto id quod io libris de Cælo dixi, probabilius videri, cælos esse fluidos, nec illos moueri, sed solem, lunam, astráque omnia intra illos moueri: quod meo iudicio valdè iode persuadetur, quòd cùm in toto cælo quarto v. g. vbi est sol, non agnoscatur aliquis influxus vnius partis cæli diuersus ab influxu alterius, eò quòd totum sit homogeneum, & respectu illius cæli sol, licet in se maximus sit, tamen velut gutta aquæ respectu totius Oceani, aut etiam multò minor; cùm hæc, inquam, ita sint, difficillimum mihi apparet, sapientissimum artificem Deum voluisse totam illam machinam moueri propter vtilitatem quæ in solo motu solis reperitur. Quis enim prudens vellet totum Oceanum perpetuo motu circulari agitari, noo ob alium finem, nisi vt vna sola illius gutta agitaretur? ego sanè id credere non possum, ergo censendus est Deus, solem illum vt corpus per se noo fixum cælo aut parti illius creasse, sed vt solus posset moueri. Idem argumentom habet adhuc maiorem vim in Saturno, 22
qui collocatur in supremo cælo è mobilibus; quod sine dubio incomparabiliter est maius ceteris cælis ita vt Saturnus, respectu cæli in quo est, sit velut punctum indiuisibile respectu totius terræ: quis ergo credet, pro eo puncto solo (loquor respectiuè ad cæli magnitudinem) Deum voluisse vt illod propè infinitum corpus moueretur, non oon nisi vt traheret secum Saturnum; & non faciliùs & suauiùs disposuisse, vt Saturnus solus moueretur ab Angelo, & tota altera infinita cæli moles quiesceret? vnde in Scriptura numquam de motu cæli aut firmamenti iosinuatur, sed de ipsis astris, *Occidit sol, gyrat per meridiem*, &c. & nihil ampliùs de motu cæli inde constat. Quòd verò ille motus non benè explicetur per canales aut epicyclos, ostendi euideoter eo loco de cælis: nam sequeretur esse vacuitatem ingentem in cælo, nisi fortè illi canales ponantur pleni aëre. quod non videtur esse ad rem. Vnde conclusi, probabilius esse, cælos esse liquidos, posséque ad motum astrorum cedere & iterùm occupare locum ab eis relictum, noo admisso vacuo, eo modo quo per aërem mouentur aues ceteráque corpora.

Cæli probabiliùs sunt liquidi, & immobiles.

Ratio de cælo solis.

Ratio vrgetur in cælo Saturni.

In Scriptura nil de cælorum, sed tantum de astrorum motu.

Motus siderum non fit per epicyclos.

Hinc soluitur primum argumentum quod fieri poterat contra productionem astrorum quarta die, scilicet debuisse ab initio cælum mansisse imperfectum sine astris; quæ sunt partes integrantes illius. Respondeo enim, illud fuisse creatum prima die integrum oronino in se, etiamsi tuoc noo fuerint producta astra; quia hæc non sunt pars illius cæli propriè, sed ornatus; qui dici meritò potest accidentalis respectu cæli, sicut peristromata, tapetia, &c. respectu domus; sicque sioe miraculo aut violentia inuenio sensum proprium textui Genesis de productione astrorum quarto die, explicóque alteram particulam, quòd posita dicantur in cælo: quæ verba in rigore denotant, ooo fuisse vt partem inadæquatam simul cum cælo productam, vt ostendi suprà ex simili modo loquendi circa Adamum. Hæc omnia clara videntur circa primam obiectionem.

Primum argumentum contra productionem astrorũ quarto die solutũ.
23

Secunda autem desumi inde poterat, quòd ea materia, ex quâ posteà quarta die formata sunt astra, vel fuit prius sine vlla forma, & sic ponimus miraculum sioe necessitate; vel fuit cum forma cæli, quæ cùm sit ex se incorruptibilis, non potuit nisi cum nouo & magoo miraculo destrui. Variæ sunt circa eam materiam sententiæ, quas breuitatis caussa omitto; hoc suppono, non fuisse tunc de nihilo productam: vt enim suprà ostendi, totum opus rigorosæ creationis perfectum est in primo momento. Secundò, videtur probabilius, non fuisse corruptam aliquam partem cæli, vt inde formarentur astra, quod docet P. Cornelius suprà; & probari solet communiter, eò quòd non creasset Deus eam partem formæ, si voluisset illam quarto die destruere. Verùm hæc impugnatio absolutè posita non vrget; nam in terrâ & aquâ habet manifestam instantiam: magnam enim partem formæ aquæ & terræ Deus destruxit, vt produceret formas herbarum, auium, animantium, &c. Dixi absolute non esse efficacem eam rationem: nam si ex Scriptura aut aliunde sit fundamentum, ad concedendam eam destructionem partis alicuius formæ substantialis, vt in præsenti datur, noo est cur timeamus eam concedere;
24

Secundũ argumentum.

Pro solutione quædam supponuntur. Primò.

Secundò.

Inefficax ratio, formam cæli incorruptam mansisse.

licet suprà contra Molinam, dixerim, non deberet admitti in ordine ad productionem cælorum, aëris & ignis; quia nullum est pro ea destructione fundamentum, & omnis mulrum fuisset de ea forma aquæ tunc destructum. Omisso ergo hoc argumento, meliùs Secundò potest id probari; quia licet in formis natura sua corruptibilibus id locum habeat, non tamen potest sine magna violentia concedi in parte formæ cæli, quæ natura sua est incorruptibilis; ergo non debet credi à Deo producta, vt intra quatuor dies contra suam naturam iterùm destrueretur.

Efficaciùs probatur.

Soluitur argumentum secundum. Astra ex materia aeris producta.

25 Respondeo ergo difficultati, Deum, destructa forma aquæ aut aëris, ex eius materia produxisse astra: est enim probabilis opinio, materiam primam cælorum esse eiusdem speciei cum nostra. Imò totos cælos (empyreo excepto) ex materia aquæ formatos, valdè probabiliter tenent multi: quidquid autem sit de toto cælo, de astris certè propter explicationem Scripturæ fit valdè probabile; neque in ea productione speciale aliquod inconueniens esse potest; supposita autem ea astrorum productione, ex materia aëris illius qui immediatius erat ipsis cælis, facile intelligitur, verè ea astra fuisse posita post productionem suis in locis; vt sic saluentur meliùs verba Scripturæ, *Et posuit ea in firmamento cæli.*

Obiectio Prima.

Dices Primò, Non potuerunt poni, nisi fieret penetratio eorum cum cælo; quæ naturaliter repugnat. Nego subsumptum: nam cùm cæli sint fluidi, sine vlla penetratione potuerunt astra transferri ad suum locum; sicut in aëre aues sursum deorsumque mouentur sine penetratione.

Solutio.

Obiectio Secunda. Solutio.

Dices Secundò, Saltem debuit esse magna discontinuatio in ipso cælo. Respondeo, supposito quòd cæli sint liquidi, non esse in ea discontinuatione inconueniens. Imò eo modo singulis diebus perpetuò sol cæteráque astra secant cælum; & proptereà vnum tantùm ponitur cælum, illudque liquidum (excepto empyreo, de quo suprà; vt possint esse diuersæ altitudines astrorum & motus irregulares, etiamsi tota machina cæli non moueatur.

26

Obiectio Tertia.

Dices Tertiò, Ad quid Deus eam tantam machinam solis per motum localem sursum transtulisset, nónne melius fuisset eam primò in suo loco producere? Respondeo retorquendo argumentum, Vt quid Deus totam machinam aquarum posuit supra terram, vt posteà per motum localem eam separaret & concluderet intra suos terminos? nónne melius etiam fuisset, ea elementa producere prout futura erant secunda die? quòd si hîc recurras ad aliqua motiua occulta quæ Deus habuit, etiam ego recurram in motu solis sursum.

Retorquetur argumentum.

Angelus motor solis solè ex materia aeris productum motu locali in locum suum transfulit.

Adde, Angelum, qui solem facillimè mouet, singulis diebus per longè maiora spatia potuisse etiam facilè illum cæteráque astra ad suum locum attollere, vt inde mouerentur; quo ad lunam verò quia illa iuxta aërem est, non est tanta difficultas: potuit enim faciliùs & citiùs poni in suo loco.

Obiectio Quarta.

Dices Quartò, Ergo cæli incredibiliter sunt aucti quarto die: acceperunt enim multa valdè corpora de nouo, & quidem ingentis magnitudinis; hoc autem videtur absurdum, nam inde vnum è duobus sequeretur, vel cæteras partes cæli condensatas, quod probabile non est, vel certè cælos anteà non habuisse totam suam extensionem & rotunditatem, sed cùm primùm sunt posita astra, tunc eam acquisiuisse, quod videtur falsum, quia tota extensio facta creditur secunda die.

27

Huic obiectioni, qui sine corpusculis admittunt condensationem & rarefactionem, facillimè responderent, in corpore illo fluido tanto eam condensationem sine inconuenienti vllo locum habere; nam cùm ex ipso aspectu appareat, respectu totius machinæ cæli, vt obseruaui suprà, exiguam valdè partem esse astra & stellas, facilè sine magna condensatione fieri illis potuit locus, vt si in toto Oceano deberent sex millia guttarum sine occupatione maioris loci addi. Hæc in ea sententia responderi possunt probabiliter. At ego, qui non admitto rarefactionem sine corpusculis, consequenter in cælo, vbi ea non sunt, existimo nullam esse rarefactionem, sed summam densitatem, quæ sine penetratione esse potest. Respondeo ergo facilè, eo ipso quòd cælum sit corpus liquidum, & astra sint exigua respectu illius, vix fuisse perceptibilem mutationem in eo factam quo ad figuram circularem, perinde ac si in mare multæ naues simul intrarent, certè non ideò maior in circumferentia ipsius notaretur facta mutatio, quàm si nulla intrasset; idem est, quando fortissimè pluit: sine dubio enim adduntur tunc mari multæ partes aquæ, & respectiuè ad ipsum additio ea longè est maior quàm astrorum respectu cæli; quia, vt suprà dixi, hæc apparent in cælo, sicut apparent in mari paucæ guttæ aquæ, quæ haberent colorem vt distingui possent; nec tam densa sunt astra quàm guttæ supra mare, quando pluit; quòd tamen non ideò notatur vllo modo crescere; cur ergo idem non dicemus de cælis? Cùm enim in nostra sententia sint fluidi, facilè, quacumque additione facta, augentur etiam sphæricè aut circulariter perfectè.

Soluitur in sententia explicante rarefactionem sine corpusculis.

Soluitur in nostra sententia.

Declaratur simili. 28

Quintò, & vltimò, dices, Si astra tunc producta sunt ex materia aëris aut aquæ; ergo, quando Deus voluit illa producere, debuit dixisse, *Producat aqua vel aër luminaria magna*; sicut dixit, quando ex terra herbæ & animantia, & ex aquâ pisces ac volatilia producta sunt; atqui non dixit nisi, *Fiant luminaria*; ergo signum est, ea non fuisse producta ex aëre aut aqua. Huic argumento multùm fidit Tannetus dub. 4. ad probandum, cælos non fuisse ex aqua productos. Ego tamen hanc primam sumo solutionem, scilicet difficultatem hanc esse communem his, qui vniuersaliter de cælis id asserunt; & non tantùm contra productionem astrorum, de quâ iam agimus. Addo, esse etiam communem ipsi Tanneto: nam saltem lux est producta ex subiecto, non minùs quàm ipse sol ex aquâ aut aëre, in mea sententia; & tamen non dixit Deus, *Producat cælum lucem*; sed, *Fiat lux.* Respondeo ergo absolutè, Deum vsum eo loquendi modo pro libitu; quia etiam non dicendo, *Producat terra*, &c. potuissent herbæ produci. Fortè assignari etiam in re ipsa disparitas aliqua potest, quò herbæ & animantia multùm habeant de qualitatibus terræ, aues autem de aqua; ideóque aquæ & terræ tribuatur ea productio, quam etiam in indiuiduis aliis posteà terra & aqua valdè erant adiuturæ. At luminaria nihil habuerunt de aquâ nisi materiam primam, nec ampliùs in aquâ aut ex aquâ promanatura erant; ideò eorum productionem non aquæ Deus imperauit, sed quasi sibi, *Fiant luminaria*, &c. Aliam obiectionem, desumptam ex eo quòd astra videantur affixa cælis; id enim significant ea verba, *Posuit ea in firmamento cæli*; vnde inferri videtur, cælum esse solidum, & consequenter ruere principium, vnde omnes ferè solutiones nos accepimus; facilè nunc explico, negando eam affixionem astrorum,

Obiectio Quinta.

Difficultas communis etiam productioni cælorum. 29

Respondetur absolutè. Disparitas inter verba Dei producentis herbas, animantia, &c. & producentis astra.

Astra non sunt talia affixa.

rum, quam nullo modo verba Scripturæ significant; vt in simili, licet Adamus dicatur positus in paradiso, non censetur affixus vlli determinato loco. 1

DISPVTATIO TRIGESIMASECVNDA.

De operibus secundæ & tertiæ diei.

1 AGNA ex parte quæ circa opera horum dierum difficultatem habere poterant expedita iam sunt, ideò vnica disputatione comprehendemus quæ circa hos duos dies desiderantur.

SECTIO PRIMA.

De opere secundæ diei.

Duæ difficultates circa opus secundæ diei.

DVo sunt quæ difficultatem ingerunt circa hanc diem: vnum est, diuisio aquarum & collocatio illarum supra firmamentum; alterum verò, quale sit illud firmamentum; quod ea die productum dicitur. de quibus difficultatibus fusissimè auctores, Tannerus quæst. 3. per totam, Suarez l. 2. cap. 4. & 5. nos breuiùs rem expediemus.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia ponens aquas supra cælos æthereos.

QVia in hoc cap. 1. Genesis firmamentum vocatur cælum, & in firmamento dicuntur posita astra, sol, luna, &c. quæ non sunt posita in aëre, sed in cælis æthereis, inferri videtur, cælum, firmamentum & æthera esse idem. cùmque rursus in 1. hoc cap. Genesis dicantur aliquæ aquæ supra firmamentum mansisse, & in aliis Scripturæ locis etiam aquæ dicuntur esse supra cælos, vt Psalm. 148. *Et aquæ omnes, quæ supra cælos sunt* &c. inferri videtur vltimò, aquas esse supra æthera.

2 *Aquas supra cælos Angelos putat Origenes.*

Variæ fuere in hoc puncto sententiæ: & quidem Origenes (de quo Suarez & Tannerus supra) docuit, aquas illas solùm esse Angelos bonos supra firmamentum seu in cælo existentes, malos autem seu dæmones esse aquas infra firmamentum seu in inferno. Hæc tamen sententia inde facilè reiicitur Primò, quia violentissima est explicatio, nomine aquarum Angelos intelligere. Secundò, quia aquæ, quæ congregatæ sunt in vnum locum, & quæ manserunt sub firmamento, sunt veræ & naturales aquæ; nam & illæ cooperiebant terram: dæmones autem, cùm nec visibiles nec corporei sint, etiamsi fuissent supra terram: non tamen illam cooperuissent. Item congregationes earum aquarum appellauit Deus maria; mare autem non est multitudo dæmonum; ergo aquæ, quæ ibi diuisæ dicuntur, non fuerunt Angeli. Tertiò, nam Psalmo suprà citato, cùm priùs omnes Angelos hortatus fuisset Propheta vt laudarent Dominum, hortatur etiam suo modo & aquas; ergo sunt distinctæ ab Angelis; ergo dicendum est, eas aquas verum esse corpus materiale à spiritualibus substantiis distinctum.

Reiicitur ea sententia Primò. Secundò. Tertiò.

3 *Aquæ sunt supra firmamentum, secundùm sententiam communem.*

Omissa ergo ea paradoxa explicatione, secunda sententia valdè communis ponit aquas supra cælum æthereum, vel etiam supra firmamentum, seu supra cælum vicinum empyreo. Explicant autem variè illam vocem *aquæ*: quidam enim de aquis omnino eiusdem rationis cum nostris ac etiam actu fluidis. Alij verò existimant, eas non esse eiusdem rationis; sed ideò dici aquas, quia ex materia aquæ sunt formatæ, & habent diaphaneitatem & vniformitatem omnes partes inter se sicut aqua. Alij verò neque ex aquis eas formatas dicunt, sed esse primo instanti productas, & natura sua esse corpus quoddã incorruptibile liquidum. Alij, nec ex nostris aquis eas formatas, nec fluidas credunt, sed corpus quoddam crystallinum incorruptibile, quod vocatur aqua. Nouissimè autem P. Tannerus nomine aquarum nihil aliud intelligit quàm mediam partem cæli empyrei, quæ est fluida respirabilis, ideòque apta vt Beati in ea suauissimam degant vitam. Varios pro quolibet ex his modis dicendi auctores apud eumdem Tannerum & Suarium supra videre poteris. Vnicum 4
autem huius sententiæ argumentum, quoad punctum, in quo omnes eius auctores conueniunt, insinuatum est; quòd scilicet firmamentum sit propriè cælum, & quidem æthereum, & supra illud sint aquæ, iuxta Scripturam, ergo. Quòd si dicas, etiam aërem diei cælum, sic dicuntur aues cæli etiam in Scriptura; non quia intra cælum æthereum volent, sed quia in aëre sunt. Item, eumdem aërem etiam dici firmamentum; si id, inquam, respondeas, insurgunt contra, maximè Tannerus num. 16. quia si firmamentum iam acciperetur pro cælo, iam pro aëre, sequeretur, in eodem orationis contextu, & vbi rerum nomina & genera ex instituto declarantur, Moysem vsum fuisse obscurissima & alienissima æquiuocatione; siquidem sine vlla explicatione, in productione firmamenti aliter quàm in eius exornatione vocem *firmamentum* vsurpasset. Tum quia planè videtur absurdum, tam luculenter Moysem egisse quatto die de ornatu firmamenti seu cæli æsherei, de eius tamen productione nihil anteà dixisse; ergo necessum est primo die narrari eius productionem, quarto verò eius ornatum; ergo vnum idémque firmamentum vtrobique designatur; ergo, quando supra firmamentum dicuntur aquæ, sine dubio dicuntur supra cælos æthereos. Hoc est
5 commune argumentum pro illa sententia; posteà verò pro diuersitate in explicatione aquarum non sunt alia argumenta, quàm, quòd nemini placet alterius sententia: est enim valdè dura res, ibi ponere elementares aquas, ac propterea quæruntur diuersæ explicationes seu fulcra ad eam opinionem sustentandam.

munem. Nomine aquæ varij varia intelligunt.

Tannerus per firmamentum negat intelligi aerem.

SVBSECTIO SECVNDA.

Ea sententia reiicitur.

NOn est animus opiniones omnes insinuatas in particulari reiicere & ostendere, non vrgere varias rationes quæ offerri solent ad probandum, esse supra cælos aquas elementares vel formaliter vel eminenter frigidas; id enim à Suario & aliis

aliis sufficienter præstatur; résque est ex se facilis. Nunc solùm dico, haud sufficienter à Tannero & aliquibus probari non posse, esse ibi sermonem de duplici eo firmamento; & quidem nomine firmamenti in propriissima significatione non necessariò significari idem quod rem duram seu solidam, est certo certius; etiam apud Latinos: *firmus* enim idem quod stabilis seu constans dicitur à Calepino. & à *ferendo*, quòd constanter omnia ferat, deriuatur: hinc fit Primò, vt ex eo quòd cæli dicantur firmamentum, non probetur sufficienter vllum ex illis esse solidum, vt in libris de Cælo fusiùs ostendi. Fateor, eò quòd res omnes duræ sunt stabiles & solidæ, posse etiam aliquando eas dici firmamentum; ita vt consequentia

P. Tannerus, & alij non satis ostendunt, non esse in eo capite Genesis sermonē duplicis firmamenti.

Firmamentum non necessariò dicit rem solidam.

6 hæc bona sit, *Res est dura, ergo est firma*; at non è contrario, *Est firma, ergo est dura*: vnde Secundò ad rem præsentem nostram infertur, firmum & firmamentum, sine vlla prorsus æquiuocatione, significare posse regionem aëris aptam ad sustentandos vapores, constantem, stabilem, &c. & simul etiam cælos æthereos, siue fluidi illi sint, siue solidi, seu duri, de quo nunc ago.

Per firmamētum potest intelligi aër, sicut etiam cæli.

Respondetur ad rationes Tanneri.

Iam hinc facillimè respondetur argumentis oppositis: negamus enim sumi à Moyse æquiuocè eam vocem: probatum enim est vniuocè significari vtrumque, non minùs quàm hæc vox *cælum* significat primum, secundum, tertium, & omnes cælos quotquot sunt (etiamsi inter se specie differant tam quoad formam, quàm quoad materiam) imò & ipsum empyreum; quod tamen Tannerus media ex parte fluidū & longè ab aliis diuersum dicit: supposita autem eius significari vniuocatione, rectissimè iam hoc iam istud firmamentum significari potest per eam vocem, sicut ipse & omnes tenentur fateri; supposito, quòd firmamentum non æquiuocè, sed vniuocè significet omnes cælos, quando dicit Scriptura, solem, lunam & stellas fuisse collocatas in firmamento, non esse sermonē de eodem numero firmamēto: nam sol in quarto, luna in primo, stellæ in octauo, iuxta communem opinionem, collocata sunt; ergo, si semel

7 concedamus firmamentum etiam esse vniuocum ad aëris regionem & alios cælos, rectissimè potuit semel accipi pro aëre, secundò pro cælo æthereo: quando scilicet dicuntur astra in firmamento posita, tunc sumitur pro æthereo; quando aquæ supra firmamentum, tunc non nisi regionem aëris significat.

Respondetur ad secūdam rationem.

Hinc ad alteram confirmationem, quòd scilicet absurdum sit, Moysem narrare ornatum firmamenti, & non fecisse mentionem productionis illius, respondetur adhuc faciliùs, Primò, in ipsius Tanneri sententia, firmamentum ante secundam diem fuisse quoad substantiam factum, & comprehendi nomine cæli; ergo, etiamsi de eo cælo non fiat specialis mentio secunda die sub nomine firmamenti, non propterea sequitur narratum esse ornatum, & nihil dictum de productione substantiæ. Secundò respondeo ex dictis suprà, Moysem multa comprehendisse implicitè in primis verbis, quæ non significantur propriè per illa; sic nihil expresse dicit de productione aquarum eis primis verbis, & tamen immediatè addit, *Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Similiter alia elementa creduntur tunc producta, vt ostendi suprà; & nihil de eis dicitur expresè neque id est absurdum in ea narratione; cur ergo esset absur-

In eo capite Genesis multa dicuntur implicitè.

8 dum, non fecisse specialem mentionem eius cæli in primis verbis, sed implicitè inter alios cælos illud comprehendisse, & posteà distinctè ornatum illius describere? Tertiò dico, Cùm Scriptura cælum vocet firmamentum, dixeritque prima die esse factum cælum, iam eo ipso dicit factum firmamentum vbi astra sunt posita, etiamsi secunda die nouum aliud firmamentum dicat productum.

Hinc concludo, destructo hoc fundamēto, quod vnicum erat pro sententia contraria, minùs probabiliter poni vllas veras aquas suprà æthereos cælos. In hoc pūcto etiam aduersarij conueniunt: nam nec ratio physica, nec moralis, nec vtilitas, nec decentia in eiusmodi aquis ibi à nobis inuenitur, & solùm ponuntur propter eum locum Genesis; ergo, si ille non vrget, consequenter non debent poni. loquor de propriis aquis: nam cælum empyreum, eò quòd sit respirabile, vocare aquas, vt vocat Tannerus, meo iudicio incomparabiliter maior est æquiuocatio in modo loquendi, quàm si firmamentum pro cælo & aëre vsurpetur (vt vrgebo paulò pòst contra eumdem) ex quo etiam

Vera aqua supra cælos æthereos non est ponenda. Probatur.

Responsio ad hominem.

capite adhuc responderi posset ipsius argumento, 9

etiamsi concederemus aliquam æquiuocationem in ea voce, nullum tamen esse absurdum; quia & ipse maiorem concedit in altera voce *aqua.* Stant pro nostra explicatione D. Thomas quæst. 68. art. 1. Rupertus Abbas, qui lib. 1. in Gen. cap. 22. pulchrè hæc habet: *Firmamentum non solidum quid aut durum est, vt vulgò putatur, sed aër est extensus & subtilizatus; quia licet solidum corpus non sit, Scriptura illud firmamentum vocat, eò quòd diuidat aquas ab aquis.* Nec debet vllum mouere, quòd dicat Rupertus, vulgò putari firmamentum esse durum; vnde videtur inferri, ergo vox *firmamentum* significat ex se aliquid durum: facilè enim respondemus, aliquando vocem vnam vsurpari à plebe in magis restricta significatione quàm in se verè habeat; sic apud idiotas, seu vulgus, Hispanicè vox hæc *animal* non extenditur ad hominem; ideò aliquem vocare animal, idem est ac illum dicere brutum aut bestiam; & tamen in rigore illa vox etiam Hispanicè apud sapientiores extenditur ad hominem, & homo dicitur *bello animal es el hombre*, pulchrum animal est homo. possent similia exempla adduci. quæ dixi propter eam parenthesim Ruperti. Tenet etiam nostram sententiam Origenes homil. 1. in Gen. affirmans 10

Per firmamentum aërem intelligunt multi auctores.

omne corpus physicum, vt à Mathematico distinguitur, firmum esse. quod & Basilius hom. 1. docet hæc addens: *Scriptura sacra, quod perrobustum est, neque cedit, id esse firmamentum dicere consueuit, atque adeò vt in aëre addensato hac ipsa voce plerumque vti videatur.* quid clarius? idem vt probabile docet Augustinus libro 2. de Gen. ad litt. cap. 4. Oleaster, Caietanus, Eugubinus, Pereira, Lorinus, & alij apud Suarez & Tannerum suprà.

Iam verò vlteriùs eamdem sententiam probo, quia omnes ferè modi dicendi, qui aquas ponunt supra cælos æthereos, violentiam magnam faciunt voci *aqua*; vel certè ponunt ibi aliquid nimis violentum. Nam aquæ si sint naturales & fluidæ, tunc & ponuntur extra suum locum naturalem, vbi videntur necessariò debere grauitare; item sine suo connaturali frigore, quia ibi supra cælos non admittitur formaliter frigus, nec habent vtilitatem vllam ad aspectum, aut ad alium finem; Deus autem non est credendus id fecisse sine vrgenti ratione: de quâ quamdiu nobis non constar, & Scriptura potest explicari cōmodè in alium sensum non est cur nos diuinemus vt aquas ibi defendamus: si verò illi loquantur de aquis non eius-

Probatur vlterius, veras aquas supra cælos non esse ponendas.

dem

Nec admittò debent supra cælos aqua diuersæ speciei.

dem speciei, sed diuersis, tunc summa est æquiuocatio vocis: qui enim censent, ideò dici ibi esse aquas, quia ex materia, in quâ fuit aqua, formatum est illud cælum (vt noster Molina) valdè impropriè loquuntur; quia eodem planè modo aues volantes possunt dici aqua, quia generatæ sunt ex aqua. quis autem non diceret, esse impropriissimum modum loquendi, aues vocare aquas? Secundò, cùm ipsum firmamentum sit etiam in sententia Molinæ ex aqua formatum, planè eodem modo deberet firmamentum dici *aqua*, & tunc non diuideret aquas ab aquis: sicut non potest dici de aqua media in flumine, Diuidit aquas ab aquis; id enim quod diuidit, semper supponitur esse alterius rationis à rebus diuisis.

Impugnatur P. Tannerus ex suis principiis.

Et hæc ratio est etiam contra Tannerum; quia licet ipse non dicat, aquas superiores & firmamentum fuisse ex aquis productum, nihilominùs fatetur, omnia corpora cælestia fuisse eiusdem rationis & fluida, potuisséque vocari aquam; vnde sic euidenter argumentor: ipsum firmamentum fuit anteà aqua, & non est corruptum substantialiter, sed solidatum, ergo mansit etiam aqua: patet manifestè consequentia, quia hæc vox *aqua* vox est substantiæ, non accidentis; vnde, etiamsi condenseiur, non desinit esse aqua; ergo adhuc post condensationem, quæ sola in sententia contraria addita est secundo die, firmamentum erit vera aqua, ergo non diuidet aquas ab aquis; quia
12 interstitium, vt dixi, semper est alterius rationis. Et per se ex terminis videtur notum, voluisse Moysem aliud significare per firmamentum diuidens quàm per ipsas aquas diuisas.

Per aquas nō potest intelligi cælum crystallinum.

Eadem ratione reiiciuntur, qui per aquas cælum solum crystallinum intellexerunt: nam si illud est diuersæ speciei ab aquis, impropriè dicitur aqua; si est eiusdem, iam redit ratio suprà facta contra aquas eiusdem rationis supra cælos.

SVBSECTIO TERTIA.

Refutantur aliquæ solutiones: & ampliùs reiicitur sententia.

Responsio Prima ad nostra argumenta.
Reiicitur Primò.
Fluidum esse, & aquam esse, diuersa sunt.

RESponderi potest dupliciter; Primò, non esse æquiuocationem, eò quòd aqua est vox significans omne corpus diaphanum fluidum, quale est cælum empyreum in media sui parte. Sed contrà Primò, quia ea vox *aqua* à solo P. Tannero est accepta in ea significatione; nam cælum empyreum respirabile multi ponunt, nullus tamen absolutè dixit propriè, Beatos esse in aquis. Nec apud Philosophos, nec apud Latinos habet tam latam significationem; vnde oleum, vinum, &c. etiam si sint fluida & diaphana, non significantur vniuocè, imò nec æquiuocè, nomine aquæ.

Reiicitur Secundò.

Secundò, aër videtur habere quidquid illud corpus, quod à Tannero ponitur pro sede Beatorum;
13 non loquor iam de differentia in materiali perfectione, in luce & aliis qualitatibus: hæc enim omnia ad punctum præsens, & vt cælum vocetur, vel non vocetur aqua, sunt impertinentia. quis autem poterit dicere aërem vniuocè significari nomine aquæ?

Insufficienti responsioni occurritur.

Nec sufficit respondere, aërem non esse liquidum, sic verò cælum empyreum; hoc, inquam, non sufficit, quia cùm empyreum ponatur valdè subtile & respirabile, non video in quo eius liquor consistat: nam liquores videntur habere aliquid de maiori crassitie quàm aër. At hoc non potest tribui empyreo, ergo ex hoc capite non potest vllo modo assignari vlla diuersitas, cur empyreum sit propriè aqua, noster verò aër non ita.

Scriptura valdè confusè locuta fuisset dicendo cælum empyreum aquā.

Addo etiam, admissa vniuoca ea significatione dicendum, Scripturam valdè confusè locutam fuisse (quod benè obiter notauit Suarez) si nomine aquæ intellexisset cælum empyreum: nam cùm iuxta communem explicationem ea verba, *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, intelligenda sint de aëre, vt suprà diximus, esset dubius sensus, super quas aquas Spiritus Dei dicatur ferri. Nam si vox est vniuoca, debet omnes aquas significare, & consequenter supra omnes debebat Spiritus Domini ferri; alioquin in prudentum & vulgari modo loquendi non esset vera ea propositio; nam Spiritus esset in mediis aquis. Quis autem dicit simpliciter de pisce qui media in abysso fertur, 14
Talis piscis fertur super aquas? Denique in sententia aduersa planè in profundo aquarum fuisse eum aërem, constat manifestè: nam respectu totius machinæ omnium cælorum, aquæ maris sunt velut vna gutta; ergo cùm aër solùm haberet infra se eam aquam maris, supra se verò omnes aquas omnium cælorum, fuisset planè absurdissimum dicere; *Spiritus Dei ferebatur super aquas*; sed debebat dici, *Ferebatur in imo aquarum*. Vides ad quæ reducuntur, asserendo, omnes cęlos propriè & vniuocè dictos esse aquas, cum nostris.

Alia explicatio vocis aquæ reiicitur Primò.

Quòd si proptereà dicatur in illo verbo *super aquas* non intelligi nisi aquas terrestres, seu sublunares, in primis vrget adhuc ratio facta; quia confusus modus loquendi est, vsurpare sine distinctione vocem *aquam* ex se vnicam & vniuersalem in plurali; in quo numero quasi suam vniuersalitatem retinet; & tamen non accipere nisi pro media parte significati: vt si quis diceret, *Coruus est perfectissimus supra aues*, sine dubio confusè & malè loqueretur, si diceret se *τὸ aues* non vsurpare vniuersaliter, sed tantùm pro vespertilionibus aut apodibus.

Reiicitur Secundò.

Secundò, ea solutio reiicitur; quia cùm immediatè tertio versiculo post ea verba, *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, addatur, *Fiat firmamentum in medio aquarum*; quis dicet hîc vocem aquarum includere omnes aquas, & immediatè ante solas inferiores? Hæc sanè fuisset magna ex parte Scriptoris sacri confusio; nam, vt paulò antè insinuaui, quando vox vniuoca ponitur in plurali, & per verbum ex se quasi dicens respectum ad totam multitudinem; vt sunt illa, *super aquas, in medio aquarum*; sanè in eadem vniuersali acceptione vide- 15
tur vtrobique vsurpari.

Regula determinandi significationem vocum æquiuocarū.

Quæ verò æquiuocatio nobis obiiciebatur de voce *firmamentum* nulla est: quando enim vox ponitur in singulari, & per prædicatū quasi determinatur significatio vniuersalis facile & naturalissimum est, accipere eam vocem pro vno tãtùm; si autem singulariter accipitur, inde consequitur, vt ex diuersis prædicatis colligatur iam pro vno, iam pro altero accipi. Quod contingit circa vocem *firmamentum*; nam cùm sol astraque non possint omnia poni in omnibus cælis seu firmamētis, necessum est, vt quando dicitur, *Posuit ea in firmamento*, sit intelligendum firmamentum non vniuersaliter pro omnibus, vt & ipse Tannerus & omnes aduersarij fateri tenentur: nam empyreum est firmamentum in sententia Tanneri; ibi autem nullum planè positum astrum: & in omnium sententia sol non est in omnibus cælis, neque luna in omnibus, & communiter ponitur firmamentum supra omnes cælos Planetarum; ergo omnes debent fateri, eam vocem *firmamentum* non fuisse acceptam in vniuersalitate: si autem non accipitur vniuersaliter,

Per firmamentum quando vniuersaliter, quando non vniuersaliter accipiatur.

vniuersaliter, tunc absque vlla difficultate & confusione dicimus, iuxta diuersitatem prædicatorum in vna propositione, vsurpari pro quarto cælo, quando scilicet de sole est mentio; pro primo, quando de luna; pro octauo, quoad stellas (loquor iuxta communem sententiam cælos octo
16 concedentem;) quando verò sermo est de diuisione aquarum & firmamento in medio earum, tantùm esse sermonem de cælo aëreo. Ecce, quòd & suprà me probaturum insinuaui, quantò suauiùs nos varias significationes vocis *firmamentum* explicemus quam aduersarij vocis *aqua*.

Respondebis Secundò principaliter, vocem *aqua*, si sit æquiuoca, à Scriptore sacro ex diuersis prædicatis fuisse determinatam iam ad hanc iam ad illam significationem. Sed contrà, quia, vt paulò antè dixi, præpositio illa *super* adiuncta voci *aquas*, & illa verba, *in medio aquarum*, non denotant, in vno casu minùs latè accipi quàm in alio.

Responsio aduersariorum refutatur.

Dices, Fortè accipitur diuersimodè, quia supponitur aër non fuisse supra omnes cælos; ideò, quando dicitur, *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, non accipitur aqua vniuersaliter. Sed contrà manifestè Primò, quia id non supponitur ex natura rei, aut ex modo loquendi; nam aër ex natura rei poterat etiam esse supra empyreum; & ego corpus illud respirabile diaphanum, lucidum, quod cum
17 Tannero & aliis ibi pono pro respiratione Beatorum, libentiùs voco aërem quàm aquam (quidquid verò de hoc sit quod ad modum loquendi pertinet;) certè ex se etiam noster aër in specie naturalissimè ibi esse potest: vnde ergo ex præmis deberemus supponere non esse (licet reuerà non sit) vt intelligeremus eam propositionem cum limitatione? Contrà Secundò, quia licet non sit supra omnes cælos, seu supra omnes aquas, vnde constat non fuisse supra aliquos cælos; ergo ea vox non habet, vnde significationem suam coarctet, vt priùs cum minori vniuersalitate, deinde cum maiori accipiatur: nam etiam *τὸ in medio aquarum* potest accipi in medio sublunarium, sicut anteà vsurpabatur, pro *supra sublunares*. videa nullum esse additum quo tollatur ea æquiuocatio.

Refutatur Secundò.

Impugnatur principaliter sententia aduersariorum.

Tertiò principaliter impugno eam sententiam: nam vel cæli illi, prout erant prima die fluidi, in sententia Tanneri & maioris partis aduersariorum, naturaliter ex se sine violentia sustentabantur supra aërem, qui erat in terra, vel non; sed miraculosè à Deo tenebantur. Si primum, non fuit necessarium ampliùs solidare cælum, ne rueret, & consequenter, nec necessaria fuit maior diuisio aquarum, quàm quæ prima die facta est: si verò dicatur secundum, ergo prima die factum est ibi
18 magnum miraculum sustentando tantam molem aquarum, ne vsque ad aquas inferiores rueret: non debemus autem talia miracula ponere sine vrgenti necessitate, qualis hîc non apparet. Hoc argumentum, sicut & sequens, non habet vim contra Molinam, qui aërem primo die creatum negat; habet tamen contra Tannerum & alios, qui oppositum sentiunt; & vt suprà vidimus, longè probabilius est, aërem simul cum terra creatum.

Impugnatur Quartò.

Quartò argumentor; nam, statuta creatione aëris prima die, non potest vllo modo intelligi nomine firmamenti cælum æthereum, ergo debet esse aër. Probo antecedens; nam aër ille iam à prima die diuidebat aquas has ab aliis superioribus, quia inter vtrasque iacebat. Deinde, firmamentum æthereum secunda die formatum non diuidit aquas ab aquis: id enim quod diuidit vnum ab alio, debet esse vtrique conterminum,

Quod vnum ab alio diuidit, debet vtrique esse conterminum.

alioquin non propriè diuidit, benè enim dicitur, Fretum Gaditanum diuidit Hispaniam ab Africa, aut vniuersaliùs, Europam ab Africa; quia fretum illud Hispaniæ, Europæ & Africæ est conterminum. at sine dubio malè diceretur, Gallia diuidit Hispaniam ab Africa; vel, Fretum Gaditanum diuidit Hispaniam ab Asia: nam licet iaceat Gallia inter Hispaniam & Asiam, at Gallia 19
non est contermina Asiæ; vnde multò minùs id dici posset de Germania, quæ nec Hispaniæ nec Asiæ contermina est; ergo cùm æther non sit conterminus mari, sed aëri, licet ex altera parte sit iuxta aquas cælestes, non potest dici simpliciter diuidere eas aquas à mari: quòd si adhuc, loquendo de omnibus cælis, id non potest dici, multò minùs poterit de cælo quarto solis & primo lunæ, qui nec mari nec aquis cælestibus sunt immediati; & in sententia aduersa sola inferior pars cæli empyrei tangit aquas cælestes; quo ergo modo, quæso, de cælis æthereis, qui immediatè nullas tangunt aquas, verè dici poterit esse, qui aquas vnas ab aliis diuidunt? Moyses autem iuxta auctores quos impugno, in eodem firmamento diuidente aquas videtur dixisse affixa fuisse astra; ergo iam non solùm æquiuocationem in voce *aqua*, sed etiam durum sursum videntur hi tribuere Scripturæ, dum per cælos sidereos volunt diuidi aquas, cùm reuerà non diuidantur; quia ad nullas aquas pertingunt. Vnde sic formo argumentum pro mea sententia: Id quod diuidit vnum ab alio, est affine aut tangens vnum & aliud; atqui sola regio aëris est affinis & interiacens inter aquas & aquas, nullum autem cælum æthereum aut empyreum id habet; ergo sola regio aëris potest intelligi nomine firmamẽti diuidẽtis aquas ab aquis.

Efficaciter concluditur, solam aëris regionem nomine firmamenti intelligi.

SVBSECTIO QVARTA.

Soluuntur quæ contra nostram sententiam difficultatem habent.

DVm ostendimus, non dari aquas supra cælos æthereos, sed solùm supra aërem, eadem 20
via probauimus, firmamentum, quod secunda die productum dicitur, esse aërem. Vnde multæ videmus insurgere difficultates, quas oportet breuiter expedire, vt sic omnino declaretur opus huius diei.

Obiectio Prima, quæ sumit vires cū... tranet ex doctrina suprà tradita.

Prima & præcipua est, quia aër ille iam erat productus prima die, vt supposuimus huc vsque; ergo non rectè dictum est, *Fiat firmamentum*. Quæ difficultas ex argumento à me suprà facto, ad probandum contra P. Suarez, lucem verè & realiter non fuisse productam in primo instanti mundi, maiores sumit vires: ibi enim dixi, *τὸ Fiat* necessariò debere intelligi de vera productione, non autem de motu locali lucis; ergo pari ratione etiam in præsenti, *Fiat firmamentum*, debet vsurpari de vera productione aëris: atqui talis ea die non est facta, ergo. Difficultas hæc licet Suarium non vrgeat, ob paulò antè dicta, quia *τὸ Fiat* etiam in aliis rebus non interpretatur ipse de vera productione, alios tamen premit; qui cùm dicant, secunda die non productum firmamentum, sed obduratum; *τὸ* tamen *Fiat* in luce intelligunt de rigorosa productione, ergo & hîc debent ita intelligere *τὸ Fiat firmamentum*, id est producatur. 21
Fortè respondebunt, *firmamentum* esse nomen non substantiæ, sed accidentale; sicut domus non est nomen substantiæ, sed artificij; ideóque sicut, vt fiat & producatur domus, non requiritur vt

Solutio probabilis aliquorum.

producantur

producantur ligna, lapides, &c. sed vt coaptentur inter se, ita, vt fiat firmamentum, non requiritur nisi vt substantia illa anteà fluida, posteà fiat dura & solida, & sic fiat firma, seu firmamentum: in luce verò aliam esse rationem: est enim ea vox *lux* significans accidens illud, quod saltem tunc debuit fieri seu produci.

Quo sensu dici possit, aërem prima die non fuisse firmamentum.

Fateor hanc solutionem esse probabilem: at fortè nos etiam iuxta illam respondere poterimus, aërem, etiamsi prima die factum, non tamen sortitum rationem firmamenti; quia ad hoc debuit esse magis densus, vt posset sustentare aquas, illam autem spissitudinem seu densitatem acquisiuisse die secundo, in quo dicitur factum firmamentum. Solutio hæc posset adhiberi ab his qui censent, sine corpusculis pluribus aut paucioribus posse consistere condensationem & raritatem. At in mea sententia id negante, aër, qui primo die fuit purissimus ab omni corpore, fuit tunc maximè densus; ergo tunc maximè ea hoc capita meruit nomen firmamenti; ergo non possum ad eam solutionem recurrere.

Melior solutio, præsertim in sententia auctoris.

Maliùs ergo putarem, si prima die non alium concederemus aërem productum, quàm qui est in suprema regione iuxta cælum; ignem enim non admitto ibi; aut si datur, solùm eum aërem purissimum qui iuxta ignem est; secundo verò die ex

22

Hæc solutio valdè concordat cum textu.

aquis ipsis productum in medio aërem qui firmamentum dicitur. Hæc solutio videtur mihi valdè conformis textui ipsi: pondero enim ea verba, *Fiat firmamentum in medio aquarum*; quæ non ita videntur intelligenda, vt significent, *Fiat firmamentum supra aquas, vnde tamen transferatur & ponatur in medio aquarum*. Expositio enim hæc videtur valdè contraria textui; naturalis ergo est, Fiat in medio, id est, ita vt inter ipsas aquas fiat: atqui inter aquas non erat tunc aër aut aliud corpus, sed omnes aquæ erant contiguæ & continuæ; ergo debuit pars aliqua aquæ conuerti in aërem vt firmamentum fieret.

Non sequitur vllum inconueniens.

Nec inconueniens est dicere, eam partem aquæ conuersam esse in aërem, quia etiam in aues & pisces erat conuertenda; & multi etiam dicunt, in totum aërem, ignem omnésque cælos, empyreo excepto, conuersam: licet autem quo ad ea omnia minùs probabilia sit illa doctrina, quia aër saltem aliquis, qui ferretur super aquas, supponitur prima die extitisse, & eodem modo de cælis; certè quoad aliquam partem aëria probabilissima est. Conciliantur enim hoc modo omnes textus in significatione propria: Primò, vt semper τὸ *Fiat* denotet, vt dixi, productionem veram. Secundò, vt firmamentum sit factum in medio aquarum, & non aliunde translatum. ita enim verba denotant. Neque in contrarium opponi aliquid potest quod videatur vrgere, nisi ve summùm, quòd sine fundamento videamur eam productionem aëris ex aqua ponere. At satis magnum ex dictis fundamentum apparet.

23 *Secunda Obiectio.*

Secunda difficultas sit, quia nullæ videntur mansisse aquæ eo die supra aërem; alioquin nulla fuisset inferiùs lux toto eo tempore; aqua enim illa caussasset nebulam maximam ac tenebras supra terram: si verò dicatur, solùm mansisse vapores aliquos, tunc contrà obiici potest: Tales vapores non sunt aquæ; vnde sequitur, & nos vsurpare æquiuocè eam vocem *aqua*, quod obieceramus P. Tannero: & præterea sequitur, explicationem datam, quòd in medio aquarum factum fuerit firmamentum, ruere penitus; quia nullæ manserunt aquæ ex superiori parte.

Responderet aliquis, non esse necessarium, vt hoc die de facto fuerint aquæ supra firmamentum, quia illæ aquæ non ascendunt nisi calore solis; non potuit autem tunc sol operari, quia nondum existebat: solùm ergo dicitur hodie firmamentum factum eo fine, vt posteà contineret aquas; vnde illa diuisio actualis sit explicata per anticipationem.

Solutio aliquorum non subsistit.

Impugnatur à Suarez.

Hæc solutio meritò displicuit Patri Suario num. 19. nam hodie dicitur executioni mandata diuisio aquarum per interpositionem firmamenti: quod cùm historicè narretur, non potest explicari de sola destinatione in mente Dei, quia hæc ad internum actum Dei pertinet, non ad rem ipsam. ideò ipse respondet, debere concedi, hoc die partem magnam aquæ eleuatam esse suprà aërem, 24
siue statim conuersa fuerit in aquam, siue primùm posteà, quando pluit super terram. De agente autem eleuante tunc eos vapores, non est curandum (inquit) quia Deus id facilè præstare potuit interuentu Angelorum, vel per se ipsum immediatè.

Solutio in nostra sententia facilior.

Faciliùs nos consequenter ad datam solutionem, quòd in mediis aquis sit productum firmamentum, respondemus, sine eleuatione vlla id contigisse, sed relictas aquas multas supra aërem magis attenuatas, & in subtilissimos vapores conuersas aptásque, vt posteà suo tempore in aquas conuerterentur.

Respondetur obiectioni suprà positæ.

Iam ad obiectionem suprà positam, negamus Primò eos vapores causasse tenebras: erant enim subtiles & tenues valdè, ideóque valdè diaphani ac capaces lucis. Secundò, etiamsi fuissent condensati instar nubium, non propterea tenebras caussassent; nubes enim non caussant tenebras, licet aliquo modo minuant lucem. Ad secundum verò, quòd vapores non sunt propriè aquæ, & consequenter, quòd iam faciamus æquiuocum illud nomen, responderi posset; in multorum sententia, vapores retinere formaliter naturam aquæ, ideóque esse veras aquas; quo dato, nulla est difficultas.

Nubes etsi formaliter nō sint aqua, continent tamen aquam.

Secundò, abstrahendo ab ea quæstione physica, siue vapores, siue nubes sint formaliter aqua, saltem in phrasi Scripturæ & vulgari, dici aquas in nubibus contineri, nubes esse grauidas aqua. Vnde Iob 26. dicitur, *Qui ligat aquas in nubibus suis*. ad quæ Nazianzenus oratione 32. quæ 25
est de Theologia: *Quis aquam in nubibus alligat, eámque partim in nubibus figit (ô rem admirandam!) verbo compressam, tametsi natura sua fluxam & labilem*, &c. vnde sine æquiuocatione dicuntur diuisæ aquæ ab aquis: nam licet re ipsa vapores illi aqua non sint, tamen quia iam sunt quasi proximè dispositi ad aquam, sine æquiuocatione transfertur vox *aqua* ad illos significandos.

Aqua sine æquiuocatione significat vapores.

Dices, quæ ratio esse poterat, vt Deus tunc aquas primo die productas attenuaret in vapores, vt rursus illi vapores conuerterentur in aquas? Respondeo, vt ostenderet modum naturalem quo deinde formandæ essent pluuiæ: aqua enim vi caloris & solis attenuatur in vapores, & eleuatur supra nubes, ibi condensatur, & conuertitur in aquas; quæ per pluuias rursus descendit in terram. Quem modum Deus seruauit creando primùm aquas, dein eas attenuando in vapores subtiles, & tandem suo tempore pro pluuiis in aquas eas conuertendo, aut condensando, si iam ea se retinebant formâ aquæ.

Modus naturalis formandæ pluuiæ.

Rogabis, in quo sita fuerit ea attenuatio aquæ in vapores. Respondeo, difficultatem esse communem & extra præsens punctum. Dico enim vno verbo, eam attenuationem fuisse eiusdem rationis cum ea quæ de facto contingit; qualis autem & hæc & illa fuerint, qui de meteoris agunt,

Quomodo aqua in vapores attenuatur.

26 agunr, fusiùs discutiunt. Breuissimè respondeo, Si adhuc vapores retineant formam substantialem aquæ, attenuationem esse accidentalem mutationem per quædam accidentia magis propria aëris quàm aquæ, ratione quorum aqua illa in altum eleuetur; si verò vapores habeant formam substantialem diuersam, tunc clariùs intelligetur, in quo ea attenuatio consistat, in productione scilicet eius formæ substantialis, diuersæ à forma aquæ.

Tertia obiectio vel difficultas, quæ regio aëris dicatur firmamentum.

Tertia difficultas est, qualis regio aëris intelligatur nomine firmamenti. De tertia iam dixi non intelligi; & eam fuisse ante secundam diem productam: dubium ergo est de secunda & infima. Respondeo breuiter cum P. Suario, totum hunc aërem per modum vnius posse dici firmamentum; quia secundùm infimam partem contingit aquas inferiores, secundùm verò mediam regionis partem efficit munus sustentandi aquas, quas intra se includit: vtrumque autem munus videtur requiri ad rationem firmamenti, quia & diuidere & sustentare illi tribuitur à Scriptura. Nec, vt aliquid diuidat vnum ab alio, necessum est, vt secundùm vnam indiuisibilem partem vtrumque tangat; sic Gallia diuidit Hispaniam à Germania, non quia eadem pars quæ tangit Hispaniam tangat Germaniam, sed quia secundùm diuersas sui partes id præstat: sic quia aër secundæ & infimæ regionis vnum quid efficiunt, simpliciter totus ille dicitur diuidere; quia secundùm superiorem partem sustentat aquas superiores, secundùm verò inferiorem inferiores.

Aër, secundùm diuersas sui partes, diuidit & sustentat aquas.

27 Addit verò Suarez, & benè, Si vna ex illis duabus partibus tantùm vt ab altera condistincta vocanda esset firmamentum, potiùs inferiorem sic dicendam quàm mediam: nam media solùm tangit superiores aquas, non verò inferiores, ideóque propriè non diuidit vtrasque; quia, vt dixi paulò antè, quod diuidit duo extrema, debet vtrumque contingere, at inferior pars aëris tangit aquas inferiores, & simul habet supra se immediatè superiores, eas scilicet quæ sunt in tota intra ipsam mediam regionem aëris: quam regionem immediatè tangit infima, & consequenter etiam aquæ superiores in ea regione media contentæ tangunt immediatè infimam regionem, simul cum aëre intra quem sustentantur. Quod vltimum argumentum fuit Abulensis & Eugubini apud Suarium: & propter quod ipsi absolutè solam infimam regionem dixère firmamentum.

Mystica ratio, cur Deus operi secundæ diei non benedixerit.

Quæres, cur secunda die non dicatur, *Et vidit Deus quòd esset bonum*, neque data fuerit benedictio. Respondere possem mysticè cum Hieronymo, propter binarium numerum, qui primus ab vnitate discedit, quasi Deo summè sit odibilis discordia; litteraliter tamen D. Thomas benè respondit, rationem esse, quia non perfecit ea die Deus diuisionem aquarum, quam inceperat: vnde die tertio ea completa, data est benedictio. At hinc rursus aliquis curiosè quæreret, cur Deus noluit totum opus ea die complere, cùm eadem facilitate potuisset præstare vna die quidquid illis duobus, maximè cùm ea duo opera videantur inter se connexa? Respondeo retorquendo argumentum, cur Deus non voluit omnia opera vno die facere, cùm eadem facilitate potuisset? sicut ergo id reducimus in voluntatem ipsius, ita & hoc de diuisione aquarum. Nam licet ex parte aquarum esset aliqua connexio inter opus vtriusque diei; in se tamen longè aliud est, separari aquas ab aquis medio firmamento, & longè aliud eas recondi in locum vnum, vt appareret terra.

Alia litteralis

28

Pura voluntatis Dei fuit, opera diei simul & semel non complere.

Fortasse possemus rationem aliam reddere independenter à connexione eorum operum inter se, ratione cuius non benedixerit diei secundæ; quia Deus non videtur benedixisse, nisi cùm produxit aliquid ab hominibus perceptibile seu visibile, primo die, cùm produxit cælum & terram, non benedixit, nisi postquam produxit lucem; quia ante lucem nihil erat hominibus visibile: iam hinc apparet, cur secunda die non benedixerit, quia in ea nihil noui quasi visibile ab hominibus factum est; nam aër non est visibilis, nec ea separatio vaporum subtilium in superiori regione. At tertia die, cùm primùm appatuit terra sine aquis visibilis, iam dicitur Deus illam vidisse ac benedixisse; cùm rursus eadem die produxit terra herbas, arbores etiam visibiles, vidit quòd esset bonum, & benedixit. Secundò eidem diei, reliquis item diebus benedixit, quia nouum aliquid visu perceptibile productum est in eis. 29

Cur Deus non benedixerit secundæ diei, alia ratio datur.

SECTIO SECVNDA.

De primo opere tertiæ diei, hoc est, de aquarum diuisione & recessu.

Opus huius diei duo includit, & aquarum recessum detecta terra, & productionem herbarum, arborum, plantarum, &c. de primo in hac sect. de secundo in tertia.

SVBSECTIO PRIMA.

Prima sententia de recessu aquarum proponitur.

Svppono, quod suprà probatum est, terram fuisse prima statim die & primo momento productam; quod verba ipsa Genesis denotant, vt ostendimus; aquam item fuisse primo die productam ibidem probauimus: vnde concluditur, nullam substantialem productionem fuisse factam circa hoc primum opus huius diei, quia nec ratio nec verba Genesis eam vel leuiter insinuant; omnia enim vel per motum localem vel per alterationem aliquam accidentalem tantùm facilè intelliguntur. dicitur enim eo 1. cap. *Dixit verò Deus: Congregentur aquæ, quæ sub cælo sunt, in locum vnum: & appareat arida. Et factum est ita. Et vocauit Deus aridam, Terram, congregationésque aquarum appellauit Maria.* quæ verba denotant aquam & terram iam priùs producta: quod enim congregatur in vnum locum, & quod apparet seu detegitur, iam anteà præexistebat. Hoc posito, Primò quæritur, an congregatio aquarum facta sit relicta terra in sua rotunditate, & tantùm ad vnam partem illius congregando aquam per modum aceruí frumenti in aliqua planitie, aut per modum tuberis in aliquo globo; ad eum modum quo montes sunt in terra, siue aqua sit aliquo modo condensata, siue relicta fuerit in eadem raritate. Ita videntur affirmare Carthusianus, Catharinus & Burgensis in Genesim, S. Thomas, Basilius & Ambrosius lib. 3. Hexaëm. capite 2. apud P. Suarez capite 6. Tannerum quæst. 4. dub. 1. & Molinam disput. 11. de opere tertiæ diei. quam sententiam ipsi reiiciunt sine vlla maiori distinctione. 30

Quædam certa supponuntur.

Quæstio, circa congregationem aquarum.

Ego verò dupliciter sentio posse eam opinionem intelligi, & in vno sensu esse planè improbabilem, in altero verò probabilissimam; non tamen sufficienter respondere difficultati. Primo

Primus modus quo explicatur separatio aquarum, Reiicitur.

Primo ergo modo intelligi potest, vt perfectà planè ac omnino rotunda permanserit terra, & aqua ad vnam partem eleuata sit tota supra totam terram; hoc autem videtur manifestè falsum, saltem prout iam sunt aquæ. Constat enim in mari esse profunditates maximas respectu ripæ; & eodem modo in fluminibus sine dubio aluei profundiores multò quàm sit ripa ex vtraque parte; & montes altiores longè sunt vicinis fluminibus.

31 *Hoc sensu separationem aquarum nō potuerūt intelligere dicti auctores.*

Neque arbitror auctores relatos pro ea sententia in hoc sensu esse locutos; fuisset enim nimis grauis error; qui inde reiicitur amplius: nam aqua sic eleuata non posset sine maximo miraculo conseruari; videmus enim non posse nisi vnam aut alteram guttam aquæ supra terram extra vas hærere, quin statim diffundatur in planum; quomodo ergo tanta ac propè infinita moles aquæ tota quanta supra æqualem planitiem terræ hæsisset, non se diffundendo in vicinas partes?

Non sufficit recurrere ad miraculosam aquarum detentionem.

Nec sufficit respondere, verum quidem esse naturaliter, non posse illam consistere, at Deum miraculosè illam ibi continuisse; propterea enim tamquam res prodigiosa Iob 38. de mari dicitur: *Circumdedi illud terminis meis, & posui vectem, & ostia.* & subdit: *Et dixi: Vsque huc venies, & non procedes amplius, & hic confringes tumentes fluctus tuos.* Prouerb. item 8. dicitur: *Et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.* Hæc, inquam, non sufficiunt; nam licet Deus miraculosè sine dubio id potuerit efficere, non tamen de facto perpetuum hoc miraculum debemus fateri; nec loca allata vrgent:

32 respondetur enim communiter, & benè, leges illas & ostia, de quibus in eis fit mentio: solùm esse in ordine ad hoc, ne violenta aliqua agitatione ventorum ita mare eleuaretur, vt magnam terræ partem operiret, alioquin autem quoad situm suum naturaliter, & sine violentia, ac à propria grauitate consistunt aquæ.

Secundus modus explicandi eam diuisionem.

Secundus ergo modus explicandi eam sententiam est, vt in terra factæ sint foueæ, seu cauitates profundissimæ, in quibus velut in vase reclusa sit aqua; etiamsi, quia totus mundus est in formam globi, & consequenter ipsamet aqua maris facit globum, fortè circa medium maris sit altior aqua quàm ipsæ ripæ, aut fortè etiam quàm montes altissimi in terra; ita vt, si ex superficie in medio mari traheretur linea ad centrum terræ, longior ea esset, quàm si traheretur ex ripa aut ex cacumine montium ad idem centrum.

Aqua in medio altior quàm circa ripam.

Nec hic secundus sensus subsistit apud PP. Suarium, Tannerum & Molinam.

In hoc sensu etiam videntur citati auctores, Suarius, Tannerus & Molina, reiicere istam sententiam propter argumentum satis commune: quòd si aqua esset ibi altior, deberet diffluere vsque ad ripam, vt magis accederet ad centrum: cùm enim sit corpus fluidum & graue, non solùm grauitat linea recta, verùm etiam quasi ad partes diffluendo ad loca demissiora.

SVBSECTIO SECVNDA.

Ea sententia defenditur in secunda explicatione.

33 *Nobis secundus iste hanc aquarum diuisionem explicandi modus placet.*

HOc tamen argumento non obstante, ego in libris de Generatione defendi eam opinionem, quod & nunc rursus facio cum auctoribus suprà relatis; Primò autem ostendo euidenter, omnes aduersarios in totam quantam argumenti difficultatem incurrisse sine vlla tergiuersatione: nam ipsi vel concedunt, vel debent concedere, mare ipsum esse in aliquibus locis altius quàm in aliis. Quo posito, est eadem planè difficultas, quia ego, & sententia quam sequor, solùm dicit, mare in medio esse altius quàm in ripa; nec tamen ideò aquam diffluere ad ripam, sed se ibi sustentare: ergo, si ipsi concedant, aquas maris esse in aliquibus locis altiores quàm in aliis, & tamen ex eo loco altiori non diffluere ad demissiora, incurrunt totam quantam argumenti difficultatem.

Difficultas quæ in hac sententia etiam est apud aduersarios.

Probo ergo antecedens, quod in primis non puto ab vllo posse negari. Quis enim dicet, si in quocumque mari, & quacumque illius parte, linea recta ex superficie traheretur ad centrum, æqualem mathematicè futuram eam lineam, etiamsi mare esset sine vllo fluctu? Certè id per se videtur incredibile. Nam ripa maris Adriatici non est necessariò in eadem altitudine cum ripa in Germania, aut in Hispania: nam in ipsa saltem terra omnes admittunt inæqualitatem aliquam altitudinis; ne tamen hoc mihi negetur, sic probo antecedens. Nam omnes ferè auctores fatentur, aquas maris per meatus & cauitates terræ esse inter se continuas; & quidem meritò id docent, vt saluent illud principium Scripturæ Eccl. 1. *Vnde exeunt flumina, reuertuntur vt iterùm fluant.* 34

Exemplo Danubij declaratur inæqualitas aquarum & terræ.

Exemplum ergo pono in Danubio, qui per centena milliaria fluit summo impetu, semper descendendo vsque post Constantinopolim, vbi se in mare exonerat; & argumentor sic: Mare Euxinum, vbi se Danubius exonerat, necessariò debet esse demissius in ripa quàm sit tota via, & fontes, vnde descendit Danubius: nam si tam alta esset ripa quàm Vlma, vnde quasi primò fluit, non descenderet aqua, sed maneret stagnans; nam in eadem æqualitate altitudinis non fluit, nisi violento impetu aliunde pellatur; prætarquam quòd ad oculum maximus ille descensus apparet, vt etiam in aliis fluuiis, qui per decliuia valdè loca fluunt. Neque in hoc puncto dubium vllum esse potest. Rogo ergo iam, an Oceanus, aut Mediterraneum mare, cui vicinior est Danubij origo, sit tam altum quàm ipsa origo, an non. Si tam altum, tunc argumentor, Ergo cùm origo sit altior aliquot milliaribus quàm mare Euxinum, & aliunde Mediterraneum, cui est vicina Danubij origo; sit tam altum quàm origo; necessariò Oceanus vel Mediterraneum erit altius tot milliaribus, quot mare Euxinum demissius est origine Danubij.

Dicas ergo iam mihi; cur tota aqua ex Mediterraneo quæ est tanto altior quàm Pontus, non diffluat ad Pontum, cui est continua, tamquam ad locum inferiorem: nulli enim sunt muri inter vtrumque mare impedientes eum refluxum. Vides ergo, dato eo principio, difficultatem esse planè eamdem. Respondebis cum aliquibus, verum quidem esse, aliquod mare esse altius alio, ideóque ex illo aquas semper refluere ad mare demissius; verbi gratia, Australe. 35

Responsio aduersariorum. Reiicitur.

Sed contrà euidenter, quia cùm nullum habeant impedimentum in via, si in aliqua parte essent altiores, tandem deberent fluere, donec essent planè æquales; nam tota illa aqua quæ manet retrò, & manet altior, cùm non habeat obstaculum, deberet diffluere iuxta principia quæ impugno.

Instantia ex fluminibus allata nil facit ad rem.

Neque potest afferri contra hæc instantia è fluminibus, in quibus semper retrò manet aqua altior; & tamen non propterea tota in momento decidit; non potest, inquam, ea instantia afferri, quia in fluminibus semper æqualiter descenditur, & tandem deuenitur ad scaturiginem, vnde non potest plus aquæ vna vice exire. At si vnum mare sit altius altero,

non possumus dicere, in eo altiori veniendum
esse ad locum aliquem quasi indiuisibilem, vbi sit
summa altitudo, debet enim esse aliqua notabilis
pars, quæ habeat æqualem distantiam à centro;
quia si tantùm esset quasi apex, tunc ad vtramque
partem mare flueret; deberet enim ad omnem lo-
36 cum inferiorem cadere; ergo non flueret versus
vnam solam partem, quod supponit respondens.
Si autem conceditur stagnum ibi in altiori loco
aquæ, cùm nullæ sint cataractæ, quibus ea aqua
contineatur, ne tota fluat; vt solet contingere,
quando ex pileinis fluit, & facit perfectum glo-
bum; deberet haud dubiè tota defluere.

Reiicitur Secundò.

Contrà Secundò, quia necessariò debent flumi-
na ad illud mare altius aliunde venire; alioquin
breuî vel siccaretur, vel saltem æquaretur cum al-
tero inferiori dilapsa ea aqua altiori, & nulla alia
in locum ipsius succedente; ergo ea flumina ve-
niunt ex loco altiori, & continuato cum alio ma-
ri, ergo est aliud mare habens tantam altitudinem
quantam hoc, quod tu altissimum dicis: & cùm
illud non refluat in aliud mare demissius, habeo
intentum, scilicet non refluere omnes aquas altio-
res in loca demissiora. Nec potest procedi in infi-
nitum in hoc negotio; vnde, siue sint duo siue tria
ea maria altiora, de omnibus illis est eadem diffi-
cultas, vnde fluuij descendant ad ipsa, & quomo-
do aquæ ad ea maria ascendant. Et vel debebis
recurrere ad solutionem aliam paulò pòst refu-
tandam; vel debebis concedere vnum aliud mare,
etiam ex eis quæ demissiora dicis, & quod non se
37 exoneret in aliud; habere tamen ex aliqua parte
sui altitudinem æqualem cum altiori mari, vt
possit per terram iterùm restituere fluuiis altio-
ribus per meatus aquam, quam ab eis immediatè
accipit: nam ex ipso altiori non possunt exire flu-
mina quibus iterùm augescit, nisi concedatur as-
census & descensus eiusdem aquæ.

Tertiò.

Tertiò, ea solutio reiicitur; quia quod dixi su-
prà de inæquali altitudine ripæ in Germania,
Hispania & Italia, etiam habet locum in eo ma-
ri, in quo nullus vmquam posuit refluxum: non
enim ex Hispania in Galliam, neque contrà, aquæ
descendunt. Quòd si propterea dicas, nec in
Oceano, nec in Mediterraneo, nec in vllo alio ma-
ri, aquam esse tam altam, quàm sit Danubij aut
fluuiorum ceterorum origo; contrà rursus eniden-
ter argumentum retorqueo, Ergo ex mari ascen-
dunt per canales aquæ ad fontes Danubij: tunc
sic, cùm aqua ibi sit altior in fonte, cur non, quæ-
so, refluit in mare, sed adscendit sursum? ergo in
ea aqua adhuc concedis plus quàm ego; quia
concedis, non solùm non refluere in inferiores
partes, sed perpetuò ascendere in superiores. Di-
ces, Id fit propter vacuum; quia non est vnde in-
tret aër ad replendum illum locum. Sed contrà
euidenter, quia si aqua rediret retrò ex fonte Da-
nubij, iuxta suam grauitatem eam sequeretur aër,
qui est supra iuxta fontes ipsos, & consequenter
nec apparentia vacui esset. Respondebis fortè
adhuc, aquam illam iuxta scaturiginem cadere
ex altiori loco, vnde non potest redire retrò, lo-
38 cúmque altiorem non esse ipsum mare, sed
punctum aliquod in medio canalis: ad quod
punctum cùm ascendit semel, & inde incipit ca-
dere, non potest aër intrare; & consequenter, ne
ibi sit vacuum, semper ascendit illuc aqua, & in-
de postea semper à propria grauitate truditur
versus inferiores partes, vbi est fons Danubij; vt
in hoc instrumento apparet *. Sed contrà eui-
denter; quia ex eodem instrumento impugno
solutionem: fateor enim, quando ea secunda pars,
quæ exonerat aquam, est longior, ita vt plus de
aqua contineat quàm prima, si semel violenter
tota illa tubi longior pars repleatur aqua, semper
posteà hæc cadet, donec in vase aut luco vnde ex-
trabitur, nulla remaneat ampliùs, vt experientia
constat. & rationem à priori reddam statim. At si
è contrario secunda pars tubi sit æqualis, & à for-
tiori, si sit multò minor quàm altera, vel sit altior
quàm locus, vnde primus tubus sugit aquam,
tunc, etiamsi vna aut altera vice trahatur ab ex-
trinseco violenter, statim desinit fluere. Rationem
huius à priori reddo euidentem: nam in eo instru-
mento, aut naturali terræ canali, vna aqua ascen-
dit per primum canalem, altera descendit per se-
cundum, illa ascendit violenter, quia trahitur à
secunda cadente; vnde fit, vt cùm cadens sit ma-
ior, quia, vt dixi, secundus tubus est longior, aqua
secundi canalis trahat alteram primi breuioris,
non verò è contrario: citiùs enim quatuor pocu-
la, v.g. trahunt vnum, quàm vnum resistat, aut tra-
hat quatuor; quia plus possunt, ceteris paribus,
quatuor homines quàm vnus, & plus grauitant in
eamdem profunditatem centri sex pocula aquæ
quàm vnum. At si è contrario aqua, quæ est in 39
primo canali, & quæ violenter ascendit, & natura
sua maneret inferiùs; si ea, inquam, sit maior quàm
quæ ex altera parte præponderat, tunc ea vincit,
& non trahitur ab altera, sed ipsa trahit alteram;
hanc autem sequitur ventus, vnde sine vacuo vl-
lo cessat ille violentus ascensus & descensus. Vn-
de ad nostrum casum, etiamsi in mediis Alpibus,
per quos è Mediterraneo ducuntur canales ad
fontes Danubij, ponas vnum angulum, vbi quasi
inflectatur canalis, & ille multò sit altior quàm
fons Danubij; quia tamen ille canalis non tantùm
descendit vsque ad Danubij fontes quàm vsque
ad mare; nam, vt iam supponis, mare est aliquot
milliaribus demissius quàm fontes Danubij; ne-
cessum euidenter est, vt plus virium habeat illa
aqua quæ est in adscensu ad trahendum ad se
aliam quæ est in descensu, quàm è contrario; quia
dixi eam in descensu esse multò minorem: ergo
vacuum in præsenti nihil iuuat eum ascensum
aquarum, sed necessariò debebunt à propria gra-
uitate refluere ad locum inferiorem, succedente
aëre in locum illum; quo fit, vt nullum omnino
detur vacuum.

Ratio à priori.

Exemplum de canali seu tubo attractiuo aqua applicatur ad nostrum casum.

Secundò fortè respondebis, aquas per venas 40
terræ attrahi virtute aliqua naturali earum attra-
ctiua; sed contrà, quia hæc virtus planè est occul-
ta & inexplicabilis, & sine probabilitate, dicitur
per eam attrahi magis aquam ex mari ad medios
Alpes quàm ex fonte Danubij, cùm vicinior sit
suus quàm mare ipsum. Adde, attrahantur semel
illuc, cur, quæso, impleto eo canali, non conten-
tatur illa attractio, sed semel attractas debet illas
eiicere & nouas semper attrahere? certè id omni-
no est improbabile.

Responsio alia repudiata.

Respondebis Tertiò, illam aquam pelli sur-
sum ipsa maris agitatione, sicut aliquibus in-
strumentis truditur aqua vsque ad altissimas
turres; eò quòd semper aliquid intruditur in
canalem, & non permittitur exire. Sed contrà
Primò, quia ideò in similibus artificiis pellitur
sursum aqua: quia cùm primùm vna pars est
violenter in canalem immissa, statim clauditur
canalis per singulare artificium, nec permittitur
refluere, sed paulò pòst ex eleuatione alicuius
instrumenti noua illuc violenter pellitur, & sic
per partes succedentes, vsque dum ascendit rur-
sum

Iterùm alia expeditur.

Responsio soluitur.

Alia responsio soluta.

sum; vnde etiam superiùs non cadit constanter & vniformiter, sed per interruptas morulas, prout inferiùs trusio fit discretè. Hoc autem non habet vllo modo locum in casu nostro: nam foramen eius canalis ad mare numquam clauditur; vnde si in fluxu aqua violenter truditur sursum, debet
41 rerùm in refluxu cadere, quia via manet aperta, & non poterit ascendere vltrà quam prima vice ascendit: ergo non potest negari, quin mare sit in aliquibus locis tam altum quàm sunt canales, per quos ex eo deriuatur aqua ad fontes Danubij, v. g.

Alia responsio reijcitur. Respondebis Quartò, eas aquas ex mari non venire per meatus æqualis altitudinis cum ipsis scaturiginibus fontium & fluuiorum; eo enim dato, euidenter sequitur, vnam aquam esse altiorem alia; sed ascendere per vapores qui attrahuntur interiùs ex mari. Sed contrà, quia hæc attractio vaporum etiam foris supra ipsum mare, vbi & solis maior est vis, & spatium magis apertum ac dispositum, non fit cum ea vniformitate, sed aliquando nihil, aliquando valdè parum, aliquando multùm. At in fontibus & fluminibus est semper vniformitas, quæ ostendit, non posse admitti interiùs eos vapores: quumodo enim æqualiter essent semper applicatæ caussæ, quæ illos eleuarent, & in eadem copia, cùm vapores elenentur calore, in æstate autem subterranea sint frigidissima; vnde penitus deberent tunc cessare omnes fontes & fluuiorum scaturigines. Denique, vno verbo, recurrere ibi ad eas occultas caussas, videtur esse diuinatio sine fundamento. Adde,
42 neque satisfieri aliis argumentis, quibus probaui absolutè, non esse æqualis altitudinis omnes ripas maris, & tamen non propterea illuc refluere aquas ex aliis altioribus, vel etiam, si quodammodò refluerent, numquam tamen ita, vt faciant lineam æqualem; ergo semper est verum, aquas posse esse altiores aliis, non tamen descendere ad inferiora loca.

Fluuij ex vno ferè mari orti, in aliud remotum mare se exonerantes. Iam rursus idem argumentum vrgeo in aliquibus fluuiis, qui oriuntur immediatè ferè ex vno mari, exonerántque se procul in alio mari. Tales sunt in Africa duo fluuij, qui nigri vocantur: Nilus item, qui prope Oceanum oritur, exoneráts que se in Mediterraneum. In America item fluuius Amazonum, seu Marañon, qui iuxta mare Peruanum oritur; descendit autem per octingentas leucas ad oppositum mare: idem ferè est in fluuio Argenteo, seu *de la Plata.* Quis autem persuadebit sibi, descendendo ex eo ortu fluuij Marañon ad viginti leucas ad mare vicinum, tantum esse descensum, quàm per octingentas & ampliùs leucas ad alterum mare? ergo necessum est, duas eas maris ripas non esse in æquali altitudine respectu centri terræ: ergo non est tota aqua maris in eadem altitudine. Iam ergo quæritur, quomodo non refluunt illæ aquæ, vsque dum faciunt æqualem omnino altitudinem?

Firmatur nostra sententia experientia. Addo denique quod audini à Patribus aliquibus nostris, qui aliquando in Indias nauigarunt: dicunt hi, esse inter nautas certum, in aliquibus locis manifestum esse ascensum in itu verbi gratia, & in reditu è contrario descensum; ergo mare non habet secundùm omnes suas partes æqualem distantiam à centro terræ; ergo debemus consentire omnes in eam doctrinam suprà positam.

SVBSECTIO TERTIA.

Respondetur argumento suprà facto contra hanc doctrinam.

Solum nunc restat respondere argumento in contrarium, & simul assignare diuersitatem inter duos eos modos explicandi sententiam Abulensis & aliorum. 43

Pro quo suppono, quod oculis ipsis cernitur, aliquando aquam esse altiorem quàm sit vas seu locus eam continens: sic in exiguo poculo impleto vino, aut aqua, aut ceruisia, apparet statim in margine altitudo maior vini, in tantum, vt ferè superet crassitiem vnius Imperialis aut Philippici; vbi cùm illi aquæ pateat via ad locum inferiorem, & tamen non descêdat, colligitur euidenter, eam naturaliter habere posse maiorem aliquam altitudinem, quàm sit vas aut locus illam continens. *Supponitur experientia certa.*

Ratio esse potest, quia licet aqua grauiter in centrum, & quodammodò etiam ad partem dif-fluendo; nihilominùs, quis magis grauitat linea rectâ quàm collateraliter, & aliunde ab vnione cum propria aqua quodammodò detineatur, ne diffluat, quia naturaliter separationem refugit; inde fit, vt ea maior aqua existens intra vas teneat, ne illud parum, quod super circumferentiam vasis supereminet, diffluat ad terram; sic etiam, quando aqua effunditur in terram, in pauimentum, v. g. marmoreum, quòd non eam imbibat statim, non ita diffunditur, vt solùm maneat quasi in vna superficie indiuisibili, vt sic omnes partes æqualiter distent à centro (vt volunt aduersarij) sed manet in aliqua altitudine notabili, & manifestè sistit sæpè saltem ad crassitiem Imperialis: vbi, quantum est ex parte aëris & pauimenti, poterat magis diffundi. *Ratio, cur aqua in medio altior nō diffluat ad partes.* 44

Quòd si in tam exiguo spatio potest recipere aliquam altitudinem maiorem quàm sit terræ; quis negare poterit, quando in mari tanta aqua est inclusa velut in vase in profundissimis terræ fossis, & per tot millia leucarum in latum extenditur; quis, inquam, negabit, posse paulatim esse aliquem ascensum maiorem aquæ vix perceptibilem, quo posteà circa medium, vbi summus est, superet montes, qui ad ripam vel in interioribus terræ partibus sunt: nec propterea sequitur, eam refluxuram in ripam, tum quia ille ascensus est valdè exiguus respectiuè ad latitudinem aquæ, iuxta quam paulatim ascendit, tum quia aqua inferior inclusa intra terræ foueas quodammodò ad se trahit eas alias partes, ne grauitent versus latera, sed linea recta ad centrum. *Ex aqua in exiguo spatio aliquam altitudinem recipiente, arguitur ad magnam altitudinem in magno spatio.*

Hinc colliges, cur possit, concessis aliquibus vacuitatibus in terra, admitti aquā in medio aliquantulum ascendere; non autem, iuxta primam sententiam, possit, relicta terra in sua perfecta rotunditate, tota aqua sicut tuber supra totam terram prominere. Nam eo casu fuisset incomparabiliter maior ea eminentia supra terram; nunc autem solùm eam altitudinem concedo in medio mari, & vt adæquet montem altum in terra, vnde fontes scaturiunt: at tota quanta profunditas nunc datur in summo mari, esset tunc in ea sententia supra terram, imò in ipsa ripa; vbi tamen euidens est sæpè è contrario esse ingentem profunditatem, deberet stare aqua velut murus eleuata. quod sine dubio & rationi & experientiæ repugnat: nam licet aliqua exigua altitudo sine diffluxu concedatur, *45 Disparitas, cur aqua in medio maris v.g. possit ascendere; & non possit tota aqua supra totam terram instar tuberis prominere, salua terra rotunditate. Prima.*

EE 3 non

non tamen tanta. Secundò, in eo casu, quia nulla esset aqua inferior terra, non esset quæ quodammodo detineret alias partes altiores, ne diffluerent: ideò enim illæ partes, quæ sunt supra vas, ob vnionem cum inferioribus faciliùs detinentur, vt in exemplo suprà posito. Si autem vas fuisset ad labia vsque solidum, seu metallo plenum, & supra ponere vellemus eam aquam, haud dubiè tunc non hæreret supra tanta quanta iam hæret.

46 *Hucusque probata sententia non explicat difficultatem quam hic inuestigamus.*

Hoc modo explicata ea sententia probabilissima est; & sic eam defendunt multi; & propter scaturigines fontium & fluuiorum debere defendi, dixi in lib. de Generatione; & videor satis efficaciter id ex ipsis aduersariis paulò antè probasse. Quia verò dixi suprà, hanc sententiam, licet veram, non sufficere ad explicandum, quomodo aquæ hoc tertio die congregatæ sint in locum vnum; eò quòd iam hæc sententia supponit cauitates & foueas in terra, quæ prima & secunda die, iuxta probabiliorem sententiam, nondum fuerunt: terra enim perfectè sphærica à Deo creata est; & supra totam illam etiam sphæricè aquæ sustentabantur, non sufficit, ad saluandum, quomodo eo die sint in vnum locum collectæ, dicere, quòd possint aliquam habere altitudinem supra littora; sed necessum est recurrere ad cauitates & receptacula profundissima in terra, tunc pro aquis præparata. quæ oportet iam explicare.

SVBSECTIO QVARTA.

Secunda sententia de recessu aquarum.

Cauitates factæ in terra à Deo.

Dicendum ergo, quidquid sit de maiori altitudine maris in aliqua sui parte, quàm sit terræ altitudo, Deum per se, aut fortè Angelorum ministerio, excauasse terram pro mari, simul eam in montes & colles disponendo; & vt sic locus esset aquis, & simul orbis terrarum fieret longè vsibus humanis aptior: nam ea varietas montium & vallium in ordine ad temperiem, fructus, gramen, setas, &c. perutilis est.

47 *Vnus modus, quo Deus id facere potuit, scilicet per motum localem ministerio angelico.*

Facilè autem potuit Deus eas fossas efficere vno è duobus modis; vel mouendo terram localiter & per medium inter ipsas adhuc aquas vsque ad loca, vbi illam collocare volebat: sicut si vrinator intra aquam faceret in vno loco profundiorem fossam, & terram illam aliò transferret; quod & Angelis erat possibile; licet propter magnitudinem operis vnus fortè non sufficeret, quia ibi non circulariter, vbi minor est difficultas, sed violenter in altum contra propriam grauitatem, & ad diuersissima loca pro diuersis montibus terra illa euehenda erat. At si vnus vel duo non sufficiebant, sat multos habebat Deus, quos mittere potuit; an verò de facto miserit, seu eorum opera sit vsus, dubium est.

Secundus modus probabilior, scilicet per destructionem prioris vbicationis earum partium terræ.

Alter modus, quo Deus poterat id facere, de quo auctores non faciunt mentionem (mihi autem ob dicenda paulò pòst videtur longè probabilior) fit destruendo vbicationem eius partis terræ, vbi futura erat vacuitas, & dando illi immediatè vbicationem in loco distanti sine medio; ad eum modum quo Christus ponitur de facto in Eucharistia, non descendendo per motum localem, sed immediatè acquirendo vbicationem in hostia. Et verò mihi videtur hic modùs moltò suauior: ob eam enim rationem ponitur de facto in Christo, quia facilior est, quàm per motum localem venire. In hac autem explicatione non est necessum per tot milliaria asportare è medio mari terram sub aquis vsque ad montes in medio terræ erectos.

48 *Obiectio contra hunc modum.*

Dices fortè, quando alicui corpori dandæ sunt simul & semel duæ vbicationes, vel vna noua, retenta antiqua, vt de facto contingit in venerabili Eucharistia respectu Christi, sine dubio connaturalius esse, dare illi immediatè vbicationem distantem sine transitu per medium, quàm illud corpus per medium transmittere; nam per medium non potest ire nisi deserendo antiquum locum: at quando debet deserere antiquum locum, melius est vt transeat per medium.

Solutio.

Sed contrà manifestè, quia licet vera sit ea doctrina, quando ab agente creato producenda est vbicatio: nam (vt dixi suo loco) creaturæ, quæ de facto sunt, non habent vires dandi sibi immediatè vbicationem in instanti, sed in loco vicino illi quem immediatè antè occuparunt; vnde fateor, si Angeli mouerunt eam terram, non potuisse id naturaliter efficere, nisi transferendo illam per medium; respectu tamen agentis, quod habet virtutem dandi vbicationem in distanti, qualia est Deus; connaturalius videtur, vt si velit rem, quæ est Romæ, ponere in Indiis, det illi immediatè post Romanam vbicationem Indicam: cùm enim ipse sit iam in India, & virtus ipsius non pendeat ab ea conditione approximationis cum præcedenti vbicatione, non est excogitabilis ratio, cur id non sit ei suauius, quàm portare illam creaturam per totum medium. Ex parte etiam creaturæ recipientis non videtur esse vlla exigentia, ne ita fiat, ergo.

Agenti in distans suauius est dare vbicationem remotam immediatè sine transitu per medium.

49 *Confirmatur hæc sententia Primò.*

Confirmo Primò, quia transferendo debuit dare decem, v.g. vbicationes, vnam post alteram, & posteà vndecimam; cur ergo illam eamdem vndecimam non poterit dare, non datis priùs aliis decem?

Secundò.

Confirmo Secundò: Ab initio potuit Deus connaturaliter illam rem producere vbi ipsi placuit; cur iam illi productæ hîc non poterit in instanti sequenti dare vbicationem Romæ? nam produxisse eam hîc, non ligauit manus Deo, ne posset ei dare vbicationem Romanam in instanti sequenti.

Tertiò.

Confirmo Tertiò, quia hæc virtus dandi sibi vbicationem immediatè in distanti, non est contra capacitatem naturalem alicuius possibilis creaturæ; vnde de facto multi id censent Angelis conuenire: & saltem alicui creaturæ possibili eam virtutem non repugnare, dixi suo loco; ergo Deus vt continens eam virtutem non erit agens supernaturale; ergo poterit connaturaliter eo modo transferre res, supposito, quòd per se velit efficere eam mutationem loci.

Respondetur replica suprà obiecta.

Quod verò dicebatur, hunc modum esse suauiorem quando ponitur creatura simul in duobus locis, non verò, quando ex vno debet in alio poni, gratis dicitur: nam etiam in hoc casu, relinquendo illum Romæ cum sua vbicatione, potuisset Deus illum mouere per alias vbicationes immediatas vsque in Indias; si ergo conuenientius fuit immediatè dare Indianam, quando simul relinquitur Romæ, etiam erit conuenientius, licet non relinquatur. Nec video quid ad hoc faciat, relinqui vel non relinqui in antiquo loco. 50

Manet, Deũ terra cauitates effecisse, producendo immediatè nouas vbicationes.

Vnde concludo, probabilius esse, à Deo hoc secundò modo eas cauitates in mari & montes in terra hoc tertio die factas: ad quod opus non videtur vsus ministerio Angelorum, quia illi non habent vim ad operandum immediatè in distanti; non est autem credibile, Angelos eleuatos ad operandum supernaturaliter: frustra enim talia miracula ponerentur.

Ex his colligitur Primò, non benè nonnullos dixisse,

Montes non fuere facti per diluuium.

dixisse, montes primò per aquas diluuij factos esse: id enim, vt benè notat Suarez & communiter omnes alij ferè Doctores, repugnat Scripturæ, quæ Genesis 7. dicit aquas in diluuio præualuisse supra omnes montes, *Opertique sunt omnes montes excelsi sub vniuerso cælo*; vbi iam in ipso diluuio erant montes: alioquin ad inundationem terræ, si fuit tota rotunda sine vllo monte, suffecisset altitudo aquarum supra omnes arbores; tum quia illud Prouerb. 8. *Ante colles ego parturiebar*, &c. item Psalm. 89 *Priusquam montes fierent*, &c. insinuant clarè, montes inter primordia mundi factos. Tertiò, dum tota terra plena erat aqua, non potuit intus ita agitari, vt transferret montes, vnum post alium, & cum eo ordine ac distinctione, cum qua de facto reperiuntur; & tamen ante recessum aquarum iam inceperant apparere cacumina montium, & arca sedit supra montes Armeniæ.

Scriptura conuincit, montes in mundi exordio factos.

51 Deoique tanta est vtilitas ac pulchritudo terræ ea ea montium & collium varietate, vt non casu ea diluuio, sed per se ab auctore naturæ hoc tertio die totum videatur intentum, & aquas claudere, & montes simul suis in locis eleuare.

Montes per se fuerunt intenti à Deo auctore naturæ varietatem amantis.

Secundò ex dictis colligitur, quæ fuerit caussa aquam localiter recludens in eis cauitatibus. Eugubinus apud Suarium num. 26. sentit, à vento valido id factum esse; num. autem 23. docet idem Eugubinus per vehementissimam actionem solis, qui tunc, tamquam nouus, potentissimus erat, aquas illas pulsas in locum suum. Incipiendo tamen ab hoc vltimo rectè illum refutat Suarez, tum quia sol cùm sit incorruptibilis, nec agendo defatigetur, tam multùm hodie potest quàm tunc. numquid, ceteris paribus, in eadem distantia tam benè vret hoc anno sol, quàm vsserat ante annum vel ante centum? tum quia non est possibile vt intra vnam diem id à sole præstaretur; maximè quia & nobis nonnisi duodecim horis & antipodia totidem illuxit; intra quod tempus non potuit naturaliter id efficere; dicere autem, successu temporis factum esse, est contra Scripturam, quæ hodie factum esse asserit; *Et factum est ita.* Tertiò principaliter, quia sol tunc iuxta nostra principia adhuc non erat; primò enim incepit quarto die,
52 ergo non potuit id efficere. Quartò, duo ibi interuenêre: vnum est, excauare terram, & montes formare; hoc autem planè absurdè tribuitur ei virtuti solis. quomodo enim ille tantam terram eleuarat, & quo discursu & prudentia vsus fuisset, ad eam tam pulchrè ac ordinatè in montes & colles per totum orbem distribuendam? sanè id asserere, indignum est homine docto.

Caussa recludens aquam in terra cauitatibus non fuit ventus nec sol, vt sensit Eugubinus.

Prudentia opus est, terram in montes & valles efformare.

Quoad secundum verò, de aquarum motu in eas foueas, videtur facere quod de vento docet, éstque opinio tolerabilior: nam ventus si sit, benè potest aquas eiicere; nihilominùs tamen sine necessitate & fundamento ex Scriptura ponitur talis ventus, nisi miraculosè à Deo dicatur excitatus: quæ enim naturales caussæ tunc fuêre ventum commouentes? quod verò sine necessitate ponatur, patet, quia eo ipso quòd fuerit apertus locus inferior aquæ, ex propria grauitate per se defluxerunt illuc. Adde, iuxta dicta paulò antè, nec ad propriam grauitatem aquæ necessarium esse recurrere, sed Deum dantem vbicationem aliam terræ in eodem instanti posuisse ibi aquas; alioquin data fuisset & penetratio corporum & vacuitas: hæc, vbi factæ sunt fossæ; illa, vbi simul mansisset aqua, & accessisset terra è cauitatibus eruta.

Sine necessitate fingitur ventus aquas cogens in terræ cauernas.

Caussa huius rei fuit Deus.

SVBSECTIO QVINTA.

Dubia aliqua incidentia circa prædictum opus tertiæ diei soluuntur.

DVo vel tria iam supersunt explicanda. Pri- 53
mum est, an facta fuerit aliqua mutatio accidentalis seu alteratio in eis elementis propter mutationem localem. Putat Suarius probabiliter aliquo modo condensatas aquas in vtilitatem mixtorum, vt essent aptæ ad generationem substantialem. Ego circa condensationem discurro consequenter ad mea principia alibi tradita, dicóque, condensationem aut raritatem fieri per intromissionem aut expulsionem corpusculorum; vnde, nisi reddendo aquam minùs puram, non potuit connaturaliter eam rarefacere, condensare item, non nisi è contrario faciendo puriorem; vnde infero, potiùs illam rarefecisse, quia hæc maior raritas est necessaria ad generationem, vt scilicet habeat aqua in se aliquid de terra aut de sole aliisve corporibus: quò enim purior & delicatior est, eò minùs iuuat ad generationes tam plantarum quàm piscium: item ad nauigationem debet esse aliquanto grauior; eam autem grauitatem non acquirit per condensationem, sed per raritatem: vnde aqua congelata quæ densior est etiam leuior. Et ratio est, quia alia corpora quæ illi admiscentur sunt terres, & consequenter grauiora: vnde ad omnes planè fines, ad quos posuit P. Suarez maiorem aquæ condensationem, ego pono rarefactionem.

Aqua tunc potiùs rarefacta quàm condensata.

Aqua quò rarior, eò est densior.

Circa hoc tamen quæri potest, an salsedo & 54
rarefactio aquæ fuerit hoc die statim à Deo facta; an verò paulatim virtute solis & exhalationum ascendentium acquisita fuerit. Vtrumque est probabile: probabilius tamen putarem eum Suario, à Deo per se intentam, & hodie caussatam; eò quòd pro piscibus, quos habiturum erat mare post duos dies, necessaria erat ea salsedo. & in tam vasto elemento non videtur solis actiuitas breui spatio potuisse eam caussare.

Aqua statim rarefacta à Deo.

Circa frigus verò, qui dicunt aquam esse in summo frigidam, dicere debent, ea die per vapores salsos & alia corpora amisisse multum de frigore: quod sine dubio per se fuit intentum à Deo propter pisces, quibus summum illud frigus haud dubiè noceret incredibiliter. hæc circa aquam.

Frigus aquæ attemperatum propter pisces.

Circa terram verò non ita facilè explicari potest, an & quæ fuerit alteratio in ea facta. Suarez ad condensationem recurrit, item ad aliquas dispositiones in fundo maris productas, ratione quarum pisces possent sustentari. Ego de condensatione nihil dico, quia illa non est noua alteratio à motu locali distincta; & potiùs dicam fuisse rarefactam per immissionem vaporum & aquæ, vt esset apta generationi herbarum & plantarum, quàm condensatam, vt in simili dixi paulò antè de aqua. Quoad alias qualitates in profundo pro piscibus nihil dico; quia nec video, quales illæ possent esse, nec etiam habeo positiuum argumentum ad eas negandas.

Terra hinc rarefacta.

Illud posset quæri, an terra ad retinendam
vnionem partium debuerit habere aliquem hu- 55
morem viscosum, quo quasi connecterentur; an verò sine omni humore posset esse continua. Multi satis probabiliter dicunt, illam sine humore redigi ad puluerem instar farinæ; & sanè experientia id videtur ostendere; alij verò dicunt,

Terra partes magis vniuntur, si careat humore.

etiam sine aqua seruare vnionem. Ego dicerem, vnionem continuatiuam posse seruare sine humore vllo, sicut seruant partes aëris, & fortè farinæ; imò humorem interpositum, quia est corpus impenetrabile, potiùs impedire vnionem immediatam partium terræ: vnde quò terra esset purior, eò esset magis continua & inter se vnita. Adderem tamen, humorem illum facere vt terra sit aliquantum difficiliùs in se separabilis: si enim careret eo quasi visco, fortè partes illius tam facilè cederent ac partes aëris aut farinæ; per enim ergo humorem fiunt magis inter se inseparabiles. Dices, Lutum quò siccius eò durius, ergo humor non facit eas partes minùs inter se separabiles, sed potiùs magis conneeas. Respondeo, in luto non esse puram terram, sed esse corpora etiam viscosa: quæ quando exsiccantur, difficiliùs separantur; sicut pulues, bitumen, &c. At si sumeremus purissimam terram, non dubito quin omni abstracto humore in subtilissimos pulueres redigeretur, licet illi inter se vnirentur sicut guttæ aquæ. Replicabis, Si sunt vniti, iam non sunt pulueres. Respondeo vocari sic ob facilitatem qua separari inuicem possunt; sicut farina dicitur redacta ad pulueres, etiamsi fortè habeant vnionem continuatiuam inter se partes illius. Quòd si adhuc eam vnionem tunc quis negaret, non facilè posset efficaciter conuinci.

Cum humore tamen difficilius partes separantur.

Obiectio.

Solutio.

56 *Replica soluta.*

Secundò potest dubitari, quomodo sit exsiccata terra, quæ supra se tantam habuerat aquam. Aliqui rursus hîc ad solem recurrunt; verùm experientia constat, solem post vehementem pluuiam non exsiccare tam citò terram: alij ad ventum, sicut post diluuium dicitur, *Adduxit Deus ventum super terram, & imminutæ sunt aquæ.* Meritò tamen id reiicit Suarez, tum quia venti illius nulla est in Scriptura mentio; tum quia ille non potuisset intra mediam diem, nisi cum magno miraculo, terram exsiccare. Neque locus ille à Genesi vrget; nam ventus post diluuium non tam ad exsiccandam terram quàm ad pellendas nubes excitatus est: deinde ille valdè paulatim exsiccauit terram, vt ex ipso Genesis c. 8. constat. Faciliùs ergo dici potest, aquam non intrasse vltra primam superficiem terræ primis diebus, tum quia terra erat valdè densa, & aër nullus per poros, ratione cuius posset intrare aqua; ob naturalem autem grauitatem semper terram fuisse inferiorem; vnde sequitur, recondita aqua in mari via mansisse aliquid de humore in prima superficie, qui facilè potuit exsiccari; vel certè Deum, qui, vt dixi, dedit vbicationem realem aquæ in mari, toti illi dedisse: quæ
57 auferri debebat, vt terra maneret sicca; vnde à Deo vocata est arida: iam autem dixi, retinuisse ex speciali Dei dispositione humorem aliquem intra venas, propter herbas plantasque gignendas.

Quomodo terra exsiccata. Non à sole, non à vento.

Tertiò quæri potest, an tunc fluuiorum & lacuum fuerit distinctio: quòd si fuit, quomodo dicatur aqua in locum vnum congregata. Respondetur; probabilius multò esse, omnino fuisse dispositos fluuios, fontes, &c. & aquam in diuersa maria distributam: opus enim illud fuit per se intentum ab Auctore naturæ; & posteà vi agentium naturalium non poterat commodè fieri; Deus ergo non solùm mari, sed & fluminibus locum præparauit. Vnde paulò pòst etiam è paradiso fluuij dicuntur oriri; & vel etiam totos alueos plenos aqua reliquit: quòd probabile est, ne si omnes carerent aqua, foret tunc ea nimis alta in mari, & vltra id quod naturalis dispositio illius requirebat. Vel si hoc non videtur absurdum, saltem ea die tertia inceperunt aquæ emanare ex suis fontibus, & sequi vias ipsis à Domino præparatas. Per quod tamen non nego, posteà successu temporis aliquos fluuios suum mutasse cursum: id enim ex variis historiis constat; & fortè quoad hoc aliqua mutatio facta est per diluuium. At in genere, & vt plurimum, totum fuit hoc secundo die dispositum.

Tunc etiam facti sunt fluuij.

Aliqui fluuij successu temporis mutarunt suum cursum. 58

Hinc ad secundam difficultatem respondeo, in locum vnum dici aquas congregatas, vel quia omnia maria & flumina sunt inter se contigua saltem per canales terræ; vel quia locus vnus ibi idem est, ac locus distinctus à terra discooperta, siue sit vnus rigorosè, siue per aggregationem: vnde statim dicitur, *Congregationésque aquarum appellauit Maria.* vbi in plurali posuit *congregationes* & *Maria.*

Quo sensu aqua in vnũ locum dicantur congregata.

SECTIO TERTIA.

De productione vegetabilium.

ALterum huius diei tertiæ opus fuit productio herbarum & plantarum, circa quam.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ primæ difficultates.

PRima sit, vtrùm ea productio fuerit vera & actualis herbarum & plantarum extra terram productio, prout de facto à nobis conspiciuntur; an verò præcisè Deus indiderit terræ semen, à quo facta fuerat intus prima productio substantialis erupura paulatim modo naturali foras. Ratio dubitandi est, quia Gen. 2. dicitur, *In die quo fecit Dominus Deus cælum & terram, & omne virgultum agri priusquam germinaret*; ergo nondum exteriùs germinarat. Vrgetur, Ita dixit terræ, *Germinet terra*, sicut animalibus, *Crescite, & multiplicamini.* Atqui animalia non acceperunt ea prima die totum suum augmentum, multò minùs eadem die sunt per fœtus multiplicata; ergo eodem modo terra non habuit ea die statim herbas & plantas iam adultas.

Prima difficultas.

59

Communis tamen sententia docet, omnino actu è terra productas herbas & plantas, &c. quia id sonant verba Scripturæ, & omnes Patres ita illa interpretantur. Probatur autem retorquendo obiectionem factam; nam prima die actu Deus creauit cete, pisces & aues in naturali magnitudine, ergo eodem modo hodie herbam, &c. & sicut ea verba, *Producant aquæ reptile animæ viuentis, & volatile*, &c. de actuali & formali productione piscium auiúmque debent intelligi; ita τὸ *Germinet terra herbam virentem*, non de sola impositione seminis, sed de actuali & ad statum naturalem perducta plantarum & herbarum magnitudine debet intelligi. id quod sequentia verba magis declarant, *Et protulit terra herbam virentem lignúmque faciens fructum.* Quis enim dicet, cùm semen primò infra terram corrumpitur in ordine ad generationem, iam esse verum dicere, Terra protulit arborem, lilium, rosas, &c. Certè quando sponsus Cant. 2. inuitauit sponsam in agrum, eò quòd ficus protulit grossos suos, non solùm voluit dicere, semen grossorum esse iam in terra; id enim & in hieme verissimum est: sed actualiter in seipsis grossos illos foras prodiisse: ea enim est vis eius verbi *protulit*; quo etiam hîc Scriptura vtitur. Neque obstant 60
testimonia

Terra actu produxit herbas.

Probatur retorquendo obiectionem.

Vocis protulit vis vrgetur.

Respondetur testimoniis obiectis suprà. testimonia suprà in contrarium allata: nam primum præcisè significat Deum produxisse ea virgulta, quibus anteà nihil simile à terra germinatum erat. ac si diceret, Deus primò incepit: nec enim intelligenda sunt ea verba, Deus produxit virgulta, quæ posteà primò germinarent. Secundum verò adhuc faciliùs expeditur. Dico enim, τὸ *Germinet terra* non debere comparari cum aliis verbis, *Crescite, & multiplicamini*; sed, vt paulò antè dixi, cum eis, *Producant aquæ reptile & volatile*: quia *Germinet* & *Producant* est idem in diuersis materiis. Cur autem ibi dixerit, *Crescite*, &c. hîc verò non, respondeo, rationem esse; quia animalia tamquam cognoscitiua, longéque plantis perfectiora, dignatus est Deus suo alloquio, ac si ipsa illud perciperent: vnde in eo non loquitur cum aqua vnde exierant, sed cum ipsis immediatè, *Crescite*; at, *Germinet terra* non ad herbas ipsas, sed ad caussam illarum dictum est.

Alia obiectio soluta. Obiicies adhuc, Productio exterior plantarum est opus non creationis, sed propagationis; ergo non est facta hoc die. Respondeo, Deum in his diebus semper produxisse indiuidua aliqua cuiuslibet speciei, ratione quorum species diceretur producta, vt vlteriùs se ipsam propagaret; vt in animantibus, piscibus, &c. manifestè constat;
61 vnde iam hac tertia die produxit herbas plantásque perfectas, ex quibus ceteræ eiusdem speciei propagarentur.

Secunda difficultas. Secunda difficultas est, an terra concurrerit efficienter ad eam productionem. Dico *efficienter*, nam materialem concursum certum est ab ea præstitum; quia ex materia terræ eductæ sunt illæ formæ. Respondeo, terram de facto non aliter concurrere ad generationem plantarum, &c. quàm subministrando materiam; nec concedendum est, habuisse tunc alium: nam sine necessitate non oportet miracula ponere. Quòd enim terra dicatur produxisse, non vrget, quia etiam de facto ipsa dicitur producere herbas & plantas; hoc autem non significat plus quàm eam eductionem materialem è terra; ergo eodem modo explicandum verbum illud *protulit terra*. Quòd si quis sequentia Scripturæ verba attendat, facilè intelliget, hunc fuisse illius sensum: additur enim, *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum*. Ecce, facta ibi distinctione caussæ materialis & efficientis, Deo tribuitur efficientia, terræ autem ratio caussæ materialis. quod videtur manifestè denotare τὸ *de humo*.

Terra non concurrit efficienter ad herbas producendas.

SVBSECTIO SECVNDA.

Ceteræ difficultates.

Tertia difficultas. Tertia sit, quanta fuerit varietas herbarum, plantarum, &c. In qua quæstione duo includuntur: vnum circa varietatem indiuiduorum; alterum circa varietatem specificam. Circa primum res est valdè dubia: ex vna enim parte connaturalius videtur, vt Deus totam planè terram
62 ditauerit, herbis, plantis graminéque repleuerit: quod si factum est, necessariò valdè multa è qualibet specie indiuidua existere debuerunt. Aliunde verò videtur etiam rationi conforme, vt aliquid saltem reliquerit hominum industriæ paulatim perficiendum. Deinde, quia paucissimi homines futuri erant per aliquot annos, non videtur congruum, si maxima pars agrorum fuisset plena tritico, hordeo, &c. maximè in altero inferiori hemisphærio; quò fortè non nisi post diluuium, & post Babelicam confusionem, homines primò accesserunt.

Rationes quæ reddunt rem dubiam.

Propter hæc, dubiam valdè censeo decisionem eius difficultatis: & sanè magis inclinor ad hoc, quòd multas partes terræ, ex se alioquin feracissimas, Deus tunc nec arboribus feracibus, nec frumento impleuerit, sed solum gramen in eis tunc produxerit; ita tamen omnia commodè distribuens, vt pro bestiis & auibus sufficiens esset pabulum, pro hominibus etiam essent superabundantes fructus: cum quo optimè stat, adhuc magis coli potuisse terram, & plures in multis partibus fructus produci. Quoad diuersitatem verò specificam, illud videtur primò certum, omnes species arborum perfectarum, quæque non ex putri & per accidens ex congressu diuersorum seminum resultant, fuisse ea die productas: non enim creditur Deus de nouo successu temporis dedisse hominibus species aliquas aut arborum, aut volatilium, aut animalium; non tamen ideò credendum est, in qualibet terra ex omnibus speciebus aliquot indiuidua produxisse, sed se accommodasse diuersis terrarum dispositionibus: non enim omnis fert omnia tellus. 63

Probabilius, non vbique terram repletam fuisse herbis, &c.

Omnes species perfecta arborum producta tertia die.

Dices contra substantiam assertionis: Vinum non videtur fuisse, nisi primò post diluuium, quando Noë plantauit vineas. Respondeo, etiam fuisse anteà: nam si plantauit, habuit palmitem; qui non fuit tunc primò miraculosè productus, sed anteà creuerat in terra. Fortè ergo Noë primum fecit inde mustum, & vinum; & inde incidit illi cogitatio multiplicandi vites; nam ad comedendum paucæ anteà sufficiebant, ideóque dicitur plantasse vineam. Dixi, *Plantarum, quæ non ex putri, nec ex commixtione aliorum procedunt*: nam illæ primæ, quia ex se non sunt expetibiles, non videntur tunc à Deo productæ, sed primùm posteà, data ea putredine & caussa talium herbarum, sicut è contrario in animantibus videtur longè probabilius, pediculos, pulices, cimices, scarabeos, & similes non productos immediatè à Deo, sed temporis successu, data in aliis animantibus, aut in terra lignóve putredine, ac dispositionibus necessariis primò generatis. Quoad alia verò quasi mixta, vt inter animalia leopardus dicitur, & mulus; inter plantas verò fortè coronea & aliquæ aliæ, quæ ex insitione diuersarum prodière; licet in se perfecta entia sint, & quæ per se intendi tam benè potuerint quàm cetera. Nihilominùs probabile est, non fuisse à Deo producta, sed permissum homini, vt vel sua industria ea inueniret, haberétque occasionem ostendendi ingenium; aut certè, vt casu ea deprehenderet, indéque inferret, multa talia posse per laborem hominum fieri; loquor de plantis: nam quod attinet ad animalia, licet etiam putem talia mixta non fuisse primò producta; iudico tamen ipsa ex se, non ex hominum intento congressa, produxisse nouas species. 64

Obiectio.

Solutio.

Vitis fuit ante diluuiũ.

Animantia ex putri immediatè à Deo initio mundi non fuere producta: neque animantia quasi mixta.

Verùm hinc oritur difficultas, an tribuli, spinæ herbæque venenatæ productæ ab initio fuerint, an verò post peccatum: in huius enim pœnam videntur à Deo destinatæ illis Genesis 3. verbis, *Spinas & tribulos germinabit tibi*, & ita videtur sensisse Augustinus lib. 1. de Gen. contra Manichæos cap. 13. Ambrosius l. 3. cap 9. & 11. Alcuinus quæst. 78. in Gen. Basilius hom. 5. Rabanus in Gen. Damascenus lib. 2. de Fide c. 10. & alij apud Suarium c. 7. num. 9. Probabilius tamen est, ea omnia fuisse tunc producta. quæ est sententia D. Thomæ & Augustini, retractata priori, & nunc cõmunior in

Spina, &c. producta etiã tertia die.

in ſchulis;videtúrque contineri illis verbis Gen. 2. *Compleuitque Deus die ſeptimo opus ſuum quod fecerat; & requieuit die ſeptimo ab vniuerſo opere*
65 *quod patrarat.* vnde infertur, Deum non feciſſe poſteà nouas ſpecies rerum.

Obiectio.

Dicet quis, hoc teſtimonium non eſſe efficax: nam quod additur, *ab vniuerſo opere quod patrarat*, non denotat, nihil poſteà feciſſe, ſed à factis quieuiſſe. quæ autem ſint ea tunc facta, aliunde debet

Soluitur.

decidi. Adhuc tamen, ſaltem probabiliter, vrget ea auctoritas: nam quòd præterita iam feciſſet, per ſe erat notum; & non voluit hoc ſolum dicere Moyſes; in hoc enim ſenſu prima die quieuit Deus ab vniuerſo opere quod patrarat ea die; & de quolibet intermedio opere diei poteſt, *Quieuit ab vniuerſo opere quod fecit*; aliquid ergo amplius intendit, id eſt, Quieuit ab vniuerſo quod patrarat: non ſolùm quia præterita non fecit iam ſe-

Replica.

cundò, ſed quòd nulla alia de nouo fecit. Video rurſus reſponderi poſſe eum tunc quieuiſſe; quia eo die Dominico nihil amplius fecit, nec facturus erat, niſi prouocatus fuiſſet peccato ipſius hominis: in cuius pœnam eas ſpinas & tribulos

Reſponſio.

poſteà primùm produxit. Propter hæc contraria ſententia non eſt improbabilis, quia non reiicitur adeò clarè illo teſtimonio, nec aliunde redargui poteſt; minùs tamen eſt probabilis propter auctoritatem maiorem in contrarium; & quia teſtimonium, quod pro ſe citat, non ei fauet: reſpondetur enim, non dixiſſe Deum ſimpliciter, *Spinas & tribulos germinabit*, ſed cum addito *tibi.* ac ſi diceret: *Tibi non erant nocituri, ſi non peccaſſes.*

Probatur ulterius ſpinas creatas tertia die.

ablato autem fundamento ex eo loco, non eſt, cur non de ſpinis & tribulis eodem modo quo de ceteris diſcurramus. Secundò argumentor, Spinæ in roſis, in pomis aureis, &c. ſunt naturales, & ab intrinſeco procedunt; non eſt autem credibile,
66 Deum tunc eas plantas imperfectas condidiſſe. Tertiò, herbæ venenatæ ex ſe habent ſaltem quoad vſum ſuam vtilitatem; & quæ homini nocent aliis animantibus ſunt ſanæ Adde, non omnis creata à Deo vt ederentur ab animali; præterquam, quod illud etiam venenum aliis herbis aut metallis correctum poteſt eſſe vtile & medicinale.

Aduertendum.

Aduerte tamen, ſolùm me de illis loqui quæ ſunt perfectæ, & indigent ſemine: illas enim dicimus actu productas à Deo ea prima die propter rationes datas, alias verò noxias, vt tribulos, & ſimiles, quæ oriuntur poſteà ſine præuio ſemine, non produxit tunc Deus actu, ſicut vniuerſaliter paulò antè de omnibus quæ hoc modo generantur dictum eſt, ſiue nociuæ illæ ſint, ſiue non, non fuiſſe à Deo productas; poſteà tamen eodem modo quo nunc, cùm primum ex putri datæ fuiſſent diſpoſitiones neceſſariæ, generatæ fuiſſent illæ herbæ nociuæ, etiam homine non peccante, licet illi non nocuiſſent.

Quinta difficultas. Paradiſus productus tertia die.

Quinta difficultas eſt de paradiſo, an fuerit hodie productus. Reſpondeo, probabilius eſſe, omnino hodie productum; qui non poterit alia die commodiùs quàm qua detecta terra, arbores, plantæ, flores & herbæ, quibus ferè adæquarè conſtat, producta ſunt: vnde quando poſteà agitur de creatione hominis, iam inſi-
67 nuatur paradiſus, vt anteà plantatus. Dices, Cur

Paradiſus implicitè dicitur productus tertia die

ergo hodie non de eo mentio fit? Reſpondeo, etiam aliis diebus non fieri mentionem illius, cùm tamen conſtet vnà ex his fuiſſe productum; ergo, ex eo quòd nihil de ipſo hodierna die dicatur, non licet magis dicere, eum hodie non plantarum, quam alio die. Reſpondeo Secundò, implicitè hodie dici, quia cùm totus conſtet herbis, floribus, arboribus, dum hæc omnia dicuntur producta, productus creditur & paradiſus. Addit benè Suarez, fortè in eo non futuras ſpinas & tribulos, ſi homo non peccaret, quia illa non pertinent ad pulchritudinem & ornatum, qui in tam delicioſo loco creditur fuiſſe: à qua regula excipio ſpinas, quæ in roſis & pomis aureis ſunt; quia illæ ſunt connaturales eis plantis, & plantæ illæ ſine dubio dignæ erant paradiſo, ſi quæ aliæ.

Sexta difficultas. Planta in quo ſtatu fuerint productæ.

Sextò quæritur, in quo ſtatu productæ ſint plantæ, arbores, ſegetes, &c. Aliqui cenſent, omnes plantas fuiſſe per vniuerſum orbem productas cum fructibus maturis. Verùm licet id non ſit improbabile, probabilius tamen videtur non fuiſſe productas, niſi iuxta diuerſum anni tempus cuilibet loco reſpondens. Explico, Hæc dies fuit initium veris reſpectu Palæſtinorum, 68
ibi ergo Deus produxit ſegetes, arbores, &c. vt ſolent eſſe initio veris in ea prouincia; in aliis verò partibus vbi fuit tunc hiems, dicimus productas eſſe arbores, vt ſolent eſſe in hieme; vbi verò tunc æſtas, productas vt ſunt in æſtate, &c. quia nec pro hominibus aliud fuit neceſſarium, nec pulchritudo vniuerſi amplius petebat, quàm vt producerentur ad modum quo poſtrà futuræ erant. quæ eſt ſententia Molinæ de opere ſex dierum diſputat. 12. & 14. Pererij in fine operis tertiæ diei. quos refert & ſequitur Suarez ſuprà num. 16.

Obiectio.

Obiici verò poteſt, Paradiſus fuit in regione Palæſtinæ, vbi ſupponimus tunc fuiſſe initium veris; habuit autem iam maturos fructus, qui initio veris non ſolent eſſe, nec quidem in flore; ergo Deus ad dandam maturitatem fructibus, non attendit quid tempus illud exegerit in hoc aut illo

Soluitur Primò. Non conſtat locus paradiſi. Secundò.

loco. Reſpondeo Primò, dubium valdè eſſe, vbi fuerit paradiſus: fortè fuit in regione magis Meridionali, vbi tunc erat æſtas. Secundò reſpondeo, in paradiſo, quia erat locus ſingulariter pro voluptate deſtinatus, productos fructus etiam ante

Paradiſus ante Adæ peccatum fructifer perpetuò.

tempus quo in aliis locis. Imò arbitror, probabiliſſimum, ſi Adamus non peccaſſet, paradiſum retenturum toto anno fructus, nec in arboribus notandam diuerſitatem; potuit enim id diſponi ſine vllo miraculo; vel quia tales arbores erant, quæ ſemper retinent folia & fructus, vt poma aurea, &c. vel quia temperies aëris ibi & terræ fœcunditas talis erat, vt non caderent folia, nec fructus 69
antiqui, niſi nouis ſuperuenientibus.

Septima difficultas.

Septima & vltima dubitatio eſt, an ſimul cum herbis & plantis etiam mineralia ſint facta. Res

Mineralia quando producta.

dubia, quia ea producuntur naturaliter tam à calore ſolis quàm à terræ ſpecialibus qualitatibus, ergo non fuit neceſſum ea ſtatim primo die producere: aliunde verò videntur pertinere ad ornatum mundi, ergo debuerunt etiam tunc produci. Hoc vltimum affirmat Molina; Pererius verò cum D. Thoma inclinant etiam in eam ſententiam apud Suarium num. vlt. quam & ipſe iudicat probabiliorem; eò quòd non multò pòſt in vſum hominum venerunt ea metalla, vt dicitur cap. 4. Ge-

Vſus ferri diu poſt primordia mundi.

neſis. Hæc tamen probatio valdè eſt debilis; nam eo cap. 4. non citiùs fit mentio metallorum quàm in Tubalcain, qui fuit mallearor: at hic fuit quadringentis circiter annis poſt hoc tempus;

Abel centum annos vixit.

nam (vt noſter Salianus probat fusè) Abel erat iam centum annorum quando à Cain occiſus eſt, ergo Cain minimùm centum & vnum

annum

annum agebat tunc; post mortem autem fratris primò dicitur accepisse vxorem, & genuisse Henoch. Tubalcain verò fuit septimus à Cain; ergo si supra illos centum annos addamus pro qualibet generatione 50. nam eo tempore tardissimè accipiebant vxores (vt ex Scriptura constat) erunt 450. non est ergo tam vicinus ille vsus ferri quàm putat P. Suarez: nam intra 20. annos potuisset formari à sole & multò citius; intra 400. verò res est extra controuersiam. licet tamen hæc ratio non vrgeat, probabilis est ea sententia propter horum Doctorum auctoritatem.

DISPVTATIO TRIGESIMATERTIA.

De operibus aliorum trium dierum.

SECTIO PRIMA.

De opere quartæ diei.

1  Pvs huius diei omnino ferè explicatum est secunda die occasione firmamenti. Nihil hîc repeto; sed breuissimè vnum vel alterum dubium nouum expedio.

Quomodo astra sint in signa.

Varia sententia reiiciuntur.

Primum est, Cur sol & luna & luminaria cæli dicantur esse in signa. Iudæi nomine signorum opera miraculosa & prodigiosa interpretantur; verùm hîc ineptè, nam sol & luna non faciunt opera miraculosa & stupenda. Origenes verò super Genesim, teste Eusebio, & alij non mediocriter docti, teste Augustino lib. 5. de Ciuitate Dei cap. 2. opinati sunt, Deum posuisse in astris imagines omnium earum rerum, quæ successu temporis euenturæ sunt; non quia astra necessitent & cogant ad futura libera, sed quia sunt eorum signa. Fortè ex hoc somnio aliqui Astrologi aut iudiciarij nostri temporis non minùs stultè quàm hæreticè dicunt, se posse colligere ex astris omnia futura, etiam libera. Dico *stultè*, quia cùm inter millenas prædictiones circa talia tantùm semel tangant rem, non aduertunt infinitos errores, vt inde scientiam nullam esse colligant; sed vnum illum euentum quem casu tangunt, posteà prædicant, extolluntque super ipsa astra, cùm casu, respectu errorum scientiæ, id euenisse ex nimia garrulitate manifestè constat. Nam & stultus qui multum garrit, sicut mentitur, seu errat infinities, ita & casu aliquando verum dicit; & cæcus qui millies iacularetur in metam, semel fortè vel bis eam tangeret, pluries certè quàm hi stulti & dementiores ceteros.

Astrologi iudiciarij stulti.

2 Dico iterùm *stulti*, quia vel illæ imagines seu repræsentationes sunt materiales & visibiles, vel non sunt: visibiles esse non possunt, quia ego per Dei gratiam tam bonos oculos habeo, quàm fortè quilibet illorum; & licet diligentissimè, &, si volunt, etiam per tubum opticum astra aspiciam, nihil ibi video nisi lucem, vel fortè corniculatam Venerem, duas aut tres maculas in sole aliquando; quid ergo ponerent ibi imagines visibiles rerum futurarum? Secundò, quomodo ibi depingentur diuersi Imperatores, quæ vnius ibi facies, quæ alterius? quid ibi ad denotandas inimicitias, quæ figura pro bellis? Nónne hæc sunt plusquam amentium deliria; si verò imagines aut signa illa visibilia non sunt, vnde ea ibi esse collegerunt? quòd si colligunt, dicant, an spiritualia, an materialia: si spiritualia, verè hi stulti habent magnum ingenij acumen, quòd immediatè in se cognoscant res spirituales, eas distinguant, quidditatiuè penetrent, &c. vt sciant, Iupiter ille habet infinitas formas spirituales: vna est talis, & repræsentat Ferdinandum II semper augustum antequam esset Imperator; altera eius electionem, & rebelliones immediatas Palatini; altera verò Regem Hispaniæ, &c. 3 cúmque pro omnibus ferè hominibus & successibus debeant inter octo aut nouem tantùm astra diuidi talia accidentia, ô quàm erunt astra eis onusta! ô quàm gement sub onere! Si verò dicant, nihil intrinsecum, nec materiale, nec spirituale eis esse additum, per quod futurorum sint signa; sed sicut voces id habent ex placito Dei, ita ex placito eodem ea significare, iam erit error peior priore, & stultitia supra stultitiam. Quis enim sanctus Ioannes aut Paulus reuelauit illis de ea intentione Dei, de danda tali significatione? Secundò, cùm pro tot infinitis successibus tantùm sint septem vel octo signa seu voces, necessum omnino erit, vt illæ sint æquiuocæ, & & quælibet habeat significationes propè infinitas disparatas, quæso iam, vnde isti tantum memoriæ & ingenij acquisiuerunt, vt inter tantam æquiuocationem nullam ipsi patiantur, & non dent Petro, quod erat pro Antonio, ac retinere possint tot vnius vocis significationes? & cùm ipsimet inter se in declaranda ea significatione sint summè diuersi, ad quem Capelinum debebimus recurrere, vt decidamus caussam, & de genuina significatione ad placitum liquidè constet?

Representationes euentuū in astris sunt stultorū deliria.

Exagitantur Astrologi iudiciarij.

4 Respondebis, Angelis Deum dedisse notitiam eius significationis, & ab Angelis esse ex parte communicatam aliquibus hominibus. Sed, quæso, quis beatus Angelus talia vnquam reuelauit? Si de dæmonibus loquaris, facilè credo, tales homines à dæmonibus ferè semper illudi, & inde aliquando coniecturaliter aliquid tangere; quia diabolus (vt dixi in materia de Angelis) potest ea circumstantiis & naturalibus hominis motibus multa valdè deprehendere præsentia & occulta, ac inde de futuris coniectare. Deinde, quis non stultus dicet, Deum dedisse eam notitiam futurorum dæmonibus? in præmium enim, quòd tam benè Deo seruierint, certè illam non habent; alium titulum pro tanto fauore ego non video. quòd si dæmones eam præscientiam haberent, non fuissent soliciti, vt per astra ea manifestassent, sed immediatè per se olim apud Gentiles futura omnia certò prædixissent; vt vel inde faciliùs crederentur veri Dij, & magis deciperentur homines. quod vnicè diabolus intendit. Quòd si nec diabolus, qui haud dubiè melius habet ingenium, & distinctiùs nouit astra, quàm hi cum quibus ago, non potuit futura certò prædicere, quis, nisi æquali stultitia deceptus, credet his deceptoribus, quorum deliria à multis Pontificibus & Conciliis meritissimè sæpè damnata sunt? At de his satis.

Astrologia iudiciaria dæmonum illusio.

5 Non ago iam contra alterum modum explicandi eam rationem signi per caussalitatem, quasi

astra

Astra non influunt in actus liberos.

astra cogerent ad actiones liberas: id enim sicut est contra libertatem humanam manifestè, ita est contra lumen naturale. Secundò id euidenter reiicio; nam cùm me natum fuisse tali hora, & tali die ac loco in Hispania, planè sit independens ab eo quòd nati sint hi, quos iam in Bohemia nosco. Quis enim dicet, quòd si hi non fuissent nati, aut nascituri forent, quòd nec ego natus fuissem in Hispania? Certè non nisi delirando id dici potest; ergo tota astrorum, sub quibus natus sum, influentia fuisset, etiamsi hi nati non essent in Bohemia aut Germania: ergo omnes actiones meæ liberæ, quæ cum his interuenere, fuerunt extra influxum meorum astrorum; quomodo ergo potuerunt ea à meis astris caussari? quod argumentum maximè viget, quando effectus liber pendet ex circumstantiis planè casualibus: vt quòd tali momento exposuerit alter caput per fenestram ob recreationem; & alius iaculatus sit, casúque illum tetigerit; aut ipse inde viderit feminam, à qua deceptus posteà fuit. quæ enim connexio astri cum expositione capitis per fenestram hac hora ob recreationem? & quæ cum natiuitate alterius, ac cum tota vita illius vsque ad punctum, quo in alterum iaculatus est? Ex ipsis sanè terminis apparet, non nisi delirando talia prædici posse: vnde tam stultus error meritò damnatus est à Leone Magno Epist. 9. ad Turibium, à Concilio item Bracharensi, Augustino, D. Thoma & Origene apud Suarium cap. 9. num. 7. Et sanctus

6 Gregorius homilia 10. in Euangel. hunc errorem tribuit Priscillianistis; & benè illum reiicit occasione stellæ quæ apparuit Magis.

Ratio cur astra sint signa.

Dicendum ergo, ideò astra vocari signa, quia significant tempora, & eorum varietates. quæ est expositio Augustini lib. 2. de Genesi contra Manichæos cap. 13. & 14. Chrysostomi homil. 4. & Basil. homil. 5. in Genes. aliorúmque apud Patrem Suarium numer. 8. neque est aliqua difficultas vllius momenti, quæ in contrarium obiici queat.

Luna quare vocetur luminare magnum.

Quæri potest Secundò, cur sol & luna dicantur luminaria magna, cùm luna sit minor ceteris astris. Respondetur, quia & in se sunt valdè magna, & nobis apparent multò maiora quàm reliqua omnia: item quia in puncto etiam illuminandi, à quo vocantur luminaria, nullum aliud astrum illis est par, quidquid iam sit de magnitudine molis.

An luna producta fuerit plena.

Tertiò quæritur, an luna fuerit producta plena, an decrescens, an incipiens. Res dubia; dicunt aliqui, fuisse productam prout septimo die augmenti esse solet, quia tunc oritur supra nostrum horizontem quando sol occidit, vt sic statim inciperet illuminare apud nos tota nocte, exercerétque suum munus ad quod creata fuit, vt præesset nocti. Hæc tamen ratio mihi non placet, quia luna tunc planè oritur supra nostrum ho-

7 rizontem occumbente sole, quando est plena, nam septima die multò citiùs oritur, quàm occumbat sol; vnde & citiùs occumbit, quàm nox elabatur. Putarem in re dubia probabile esse fuisse productam plenam, tum ob maiorem pulchritudinem; tum vt quasi ex æquo sol & luna diem & noctem inter se diuiderent. Alias quæstiones de magnitudine solis, lunæ, astrorum, &c. relinquo Astrologis seu Mathematicis discutiendas.

Luna plena producta.

***

SECTIO SECVNDA.

De opere quinta & sexta diei quoad irrationabilia.

QVæ de creatione piscium, volatilium & animantium terræ his duobus diebus facta traduntur à Scriptura, facilia sunt. Quinta enim die Deus produxit pisces & aues ex aqua; sexta verò terrestria omnia animalia; inter quæ & eorum regem ac dominum hominem, animal quidem, sed rationis capax: de cuius creatione singularem instituemus disputationem; iam nunc de piscibus, auibus & terræ bestiis agendum, & in primis aduertendum est, etiamsi Scriptura dicat, *Producant aquæ*, &c. non intelligendum ibi concursum efficientem aquæ, sed materialem, vt dixi suprà in simili de terra respectu plantarum; & hic habet adhuc maiorem vim, quia aqua minùs continet efficienter formam sensitiuam, quàm terra vegetatiuam. Secundò aduertendum, actionem illam non fuisse propriè creationem: cùm enim aqua concurrit vt caussa materialis, & aliunde, etiam tempore, præextiterit ante eam productionem, necessariò illa excluditur à ratione veræ creationis; imò licet in primo instanti simul cum materia fuissent productæ aues, suprà ostendi eam non ideò esse veram creationem. Tertiò aduertendum, eam productionem ex parte dispositionum fuisse miraculosam; tum quia non ab agentibus naturalibus, tum quia non in vtero matris aut in ouo fit disposita materia; & quia breuissimo tempore vel fortè in instanti fit organizata, &c.

Homo animalium rex & dominus.

Aqua non produxit efficienter pisces.

8

Pisces non fuerunt creati, sed producti.

Miraculosè tamen.

Illud in dubium verti potest, an ea actio fuerit eiusdem rationis in se cum ordinaria & naturali. P. Suarez cap. 10. num. 4. censet actionem productiuam formæ substantialis fuisse eiusdem rationis cum ordinaria productione: nam ea varietas in dispositionibus prævijs est extra essentiam substantialis actionis. Ego tamen censeo, fundamentum hoc solidum non esse: nam licet dispositiones præuiæ sint extra essentiam eius actionis, at in ipsis principiis, à quibus oritur actio, reperitur magna diuersitas, ergo etiam in actione; nam, vt aliunde suppono, eadem actio non est indifferens, vt iam ab hac iam ab illa caussa procedat. Pro quo aduertendum, aliquot esse animantia, omnes ferè pisces & aues, quæ ex ouo generantur, & in illis manifestè locum habet doctrina Patris Suarez: nam horum animæ, etiam quando connaturalissimè generantur, non producuntur immediatè nisi à solo Deo; ergo potuit etiam in eo casu Deus per eam naturalem actionem easdem animas producere. Aduerto tamen, licet in meis principiis negantibus omni accidenti concursum immediatum in substantiam doctrina præcedens valdè sit certa, Patrem Suarium, qui in productionibus naturalibus formæ substantialis admittit immediatum concursum accidentiorum, necessariò debere fateri, etiam prædictorum animantium quæ ex ouis generantur formas non produci primò per actionem à solo Deo ortam, sed à semine in ouis existente; vnde vlteriùs, cùm in ea prima productione nullum fuerit semen, sed solus Deus eiusmodi formas produxerit, fit, vt actione substantiali omnino diuersa à naturali eas debuerit producere (vt de aliis animantibus statim dicemus;) vnde duæ illæ doctrinæ Patris Suarez non cohærent inter se.

An similis actione quà naturalis.

P. Suarez non affert fundamentum solidum.

9

P. Suarez loquitur consequenter ad sua principia.

Alia

Alia sunt animantia, pisces aliqui, vt de balæna communiter dicitur; & aues, vt de vespertilione; quæ sine ouis immediatè in vtero fœtum generant; & vniuersaliter reliqua terræ animantia, quæ eodem modo producuntur. In his ergo non censeo probabilem doctrinam Suarez, quod scilicet per eamdem numero actionem hoc die sint primò producta, quâ aliàs naturaliter petunt produci naturali generatione: nam anima matris, iuxta sententiam, quam & ipse Suarez defendit, concurrit effectiuè: in hac autem prima productio-
10 ne solus Deus; ergo fuit diuersitas in ipsa actione, & non solùm in præuiis dispositionibus, & quidem specifica in mea sententia; quia actio specificatur tam à caussa quàm à termino, quia non minùs pendet & respicit principium seu caussam à quâ oritur quàm terminum; ergo actio procedens à solo Deo diuersa erit ab eâ, quæ à Deo & creatura. Hinc autem probaret quis, eam fuisse in substantia supernaturalem: nam actio naturalis petit oriri à forma matris, hæc verò (de qua in præsenti) à solo Deo; ergo in sua substantia est supernaturalis. Quæ doctrina etiam habet locum in sententia Thomistica negante concursum immediatum substantiæ: nam saltem semen & accidentia matris concurrunt effectiuè; ergo cùm in nostro casu non concurrant, saltem ex hoc capite erit ea actio diuersa & supernaturalis.

Aliqua animantia non producta eadem actione qua nunc, si consequenter vult loqui Suarez.

Censeo tamen, etiamsi ea actio necessariò fuerit diuersa à naturali, vt euidenter probatum est, non tamen ideò fuisse in substantia supernaturalem: nam licet Deus in primo instanti non producat solus formam equi v.g. tamen in secundo instanti eam solus conseruat, vel saltem postquam exiit ex vtero materno: tunc enim certum est, non conseruari talem formam ab anima matris; ergo poterit Deus in primo instanti producere eam animam per actionem illam, quam in secundo instan-
11 ti sola potest habere; ergo falsum est, eam actionem, etiamsi à Deo solo prouenientem, non esse naturalem in substantia.

Actio ea non fuit in substantia supernaturalis.

Diceret aliquis, actionem, quâ Deus conseruat rem in secundo instanti, non esse potentem ad primò eam producendam; vnde multi iudicant etiam ab eodem numero agente, v.g. ab eodem Deo, qui Angelum & primò creat, & secundò conseruat, diuersam tamen actionem in specie oriri pro conseruatione, ab eâ quæ oritur pro prima productione. Hæc tamen replica supponit doctrinam falsam, alibi à me fusè reiectam in Philosophia; vbi ostendi, nullam prorsus esse necessitatem diuersas actiones ponendi, sed eâdem numero conseruari tunc posse effectum, quâ primò productus est, rationem à priori reddidi; quia productio prima à conseruatione in eo solùm differt, quòd prima denotat immediatè antè præcessisse carentiam rei; secunda verò denotat, anteà iam fuisse. Quæ diuersitas solùm est extrinseca pura denominatio; & non facit, vt effectus maiori aut robustiori concursu indigeat, nec vt non possit per eamdem numero actionem ab eadem caussa fieri, si eadem est, quæ dat primum esse, cùm eâ quæ dat secundum, ergo.

Obiectio.

Responsio fusè deducta in Philosophia.

Actio primò productiua & conseruatiua eadem est numero.

Concludo ergo punctum hoc, asserendo, actionem illam fuisse in se diuersam à naturali prima, non tamen à naturali secunda, quæ tunc potuit
12 esse prima; ideóque non fuisse necessariò in substantia supernaturalem.

Ea autem animantia actu producta esse, & non in semine tantùm, verba ipsa Scripturæ testantur, & ratio suadet; quia si homo v.g. actu & formaliter primò à Deo non producatur, non potest primò produci in semine; quia & semen connaturaliter supponit animal, à quo decidatur, & debet in vtero matris ex illo formari fœtus: quæ omnia iam supponunt aliquod indiuiduum eiusdem speciei productum, ergo in se formaliter sunt producta ea animantia. Quæ ratio maximè vrget in animantibus perfectis, quæ fœtum in vtero concipiunt; nam de auibus & piscibus posset dici, oua sola fuisse à Deo producta, quæ per calorem naturalem solis fuissent exclusa. Verùm & hoc est valdè absurdum, tum quia ea exclusio casualis est difficilis; tum quia pulli posteà ali non potuissent; quia nec matres habuissent, quæ ad nidos cibos ipsis portarent, nec ipsi sibi eos potuissent procurare, vnde non fuit congruum, vt hoc modo à Deo producerentur.

Animantia actu fuerunt producta.

Animantia ex ouo generari solita etiam initio à Deo actu fuêre producta.

Hinc colligo, non solùm fuisse à Deo productas in se aues & pisces, sed etiam in magnitudine debita, quam summam habere communiter solent: id enim ad perfectionem operis è manu Dei prodeuntis videtur pertinere, etiamsi contendendum
non sit cum eo, qui diceret adhoc, aquilas v.g. non 13
totam suam magnitudinem habuisse, & sic de ceteris; sed post productionem adhuc aliquantulùm creuisse.

Aues in debita magnitudine erant producta.

Quæri autem potest de multitudine volatilium & reptilium hoc die creatorum. Respondetur autem, illud primò videri certum, produxisse ex qualibet specie masculum & feminam; alioquin non potuissent crescere & multiplicari modo sibi connaturali; quot autem paria illorum; est incertum. Probabile, in omnibus terris, quæ aptæ erant pro illis animantibus, vnum minimùm par produxisse: sicut autem dixi suprà de plantis, non vbique omnes, ita etiam puto, non vbique animalia omnia producta; ea verò, quæ per corruptionem, vt pulices, vermes, &c. item quæ per commixtionem diuersarum specierum, dictum est suprà non fuisse à Deo producta; nisi fortè in pabulum aliorum perfectiorum animalium, quæque non nisi carnibus vesci solent, fortè produxerit Deus aliqua etiam ex his, quæ ex putri alioquin per se nascuntur.

In quanta multitudine producta aues.

Secundò quæri potest, quem Deus seruauerit ordinem in eâ productione. Respondetur, tertiâ die productos pisces & aues; ex verbis autem Scripturæ constare, pisces non post volatilia producta; ponuntur enim illi semper primo loco, du-
bium autem est, an simul etiam volatilia: nam li- 14
cet ponantur secundò, non infertur inde posterioritas in productione; sed quia in verbis semper vnum debet dici post aliud; sicut dicitur, *Creauit Deus cælum & terram*; non quia priùs cælum, sed quia vnum necessariò priùs debebat scribi: aliunde autem cum vnico imperio dictum est, *Producant aqua reptile & volatile*, videtur etiam simul fuisse producta. quod sine dubio probabilius est ob dicta. Quoad animantia verò terræ non est vlla difficultas, quia illa sexto posteà die producta sunt.

An pisces ante aues producti.

Producta aues simul cum piscibus.

Tertiò quæri potest, ex quâ materia aues productæ sint. Scriptura quidem videtur insinuare ex aqua. dicit enim: *Producant aqua reptile & volatile super terram.* Aliqui tamen putant, ex terra eas productas. dicitur enim Genes.2. *Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terræ, & volatilibus cæli,* &c. ergo terra seu humo formata sunt volatilia. & ita sentiunt Catherinus & Caietanus in Genes. Vvielmius lect.aa. in Hexaëm.& Pererius noster in opere quintæ diei apud

Aues ex quâ materia producta.

Duæ sententiæ.

Prima dicit ex terra.

Suar. num. 15. qui respondent ad priorem locum, *Producant aquæ reptile & volatile*, τò *Producant* non cadere supra reptile; & volatile, sed solùm supra reptile; & ibi terminati eam propositionem, posteà verò incipere nouum sensum; id est, *& volatile volet super terram*: expositio hæc tamen valdè videtur violenta: quomodo enim diceret, *Volet super terram*, si nondum insinuauerat quidquam de productione illius? Secundò, ille modus distinguendi eas propositiones est valdè durus, dánsque occasionem ad malè interpretanda multa
15 Scripturæ loca. Quòd si roges, cur dicatur *& volatile super terram*; cùm aquæ non possint producere super terram. Respondeo, non debere ita intelligi, *Producant super terram volatile*; sed, Producant id quod est volatile super terram.

Tertia sententia, docens, aues ex aquis superioribus & aëre productas.

Pater Suarez tertiam tenet viam: putat enim creatas aues (maximè quæ solent in aquis versari: quales sunt anseres, anates, corui marini, & aliæ similes) non ex aquis inferioribus, sed ex aquis, quas superiùs diximus esse supra firmamentum seu in aëre; ita tamen, vt simul sint ex aëre productæ. Quòd ex aquis productæ sint, asserit propter primum testimonium Scripturæ, quod videtur manifestè de aquis probare; quod verò ex aëre, simul docet propter auctoritatem Augustini, qui magis hanc sententiam probat; tum ob Bedam, Rupertum, Eucherium & D. Thomam; & rationem addit, quia cùm aues illæ multum habeant de natura aërea, conueniens fuit, vt etiam ex aëre producerentur: neque aqua sola, neque aër solus videntur suppeditare materiam sufficienter dispositam pro auibus; mixta autem vtraque cum vaporibus fortè terreis aptissima videtur.

Hanc amplectitur auctor.

quæ sententia etiam mihi placet, nec habeo quod ei addam.

Soluitur fundamentū pro sententia alia allatum.

Ad testimonium pro Pererio & Caietano citatum respondetur, τò *Formatis de humo cunctis animantibus terræ & volatilibus* non facere sensum
16 copulatiuum cum τò *humo*, sed hoc ad sola animantia terræ applicari; in auibus verò non potuisse Moysem eo capite secundo, vnde essent productæ. Secundò respondetur ex Augustino apud Suarium suprà num. 16. nomine terræ ibi vtrumque elementum intelligi; quod vel inde confirmatur, quia etiam in creatione mundi non nominauit Moyses aquam, sed sub voce *terra* eam inclusit, *Creauit Deus cælum & terram.*

Quartò & vltimò quæri potest, cur dicantur aliqua animantia, maximè pisces, reptilia terræ & aquæ. Respondetur quoad pisces, ideò dici *reptile*, quia quasi reptant per aquas, cùm non habeant pedes; posset etiam dici, illos pisces significari, qui non habent alas vllas quibus se moueant, vt anguillæ, lampretæ, & similes.

Reptilia cur vocentur pisces & quæ animata sint reptilia.

Hæc tamen explicatio non satisfacit, quia tunc eo imperio non intelligerentur ceteri pisces producti; cùm solùm fiat mentio de reptili in productione piscium; ergo priori solutioni standum est. Quoad reptilia verò terræ res est facilis: significantur enim colubri, viperæ ceteræque bestiæ quæ reptant super terram. Vnde in hoc opere iumenta, bestias & reptilia distinguit; pisces verò omnes sub eâ voce *reptili* inclusit. Posset tamen obiici, Reptilia terræ videntur crescere ex putri, vt angues, viperæ, &c. ergo non fuerunt producta sexta die, iuxta suprà dicta de ceteris quæ ex putri nascuntur. Respondeo, probabilius multo esse, non produci nisi per coitum. Quòd si aliquando in vno casu rarò ex putri producantur, quia tamen sunt species in se perfectæ, ideò hodie actu à Deo producta sunt; superiùs autem solùm locuti sumus de his quæ & gignuntur ex putri, & sunt imperfecta animalia, vt pulices, scarabei, &c.

Reptilia terræ sunt animalia in se perfecta.

Sub nomine iumenti intelliguntur quæ ad vsum humanum ab hominibus domantur; vt boues, equi, asini, cameli, etiam elephanti: sub bestiis verò feræ omnes: circa quarum productionem nihil amplius occurrit dicendum.

Quid iumentum.

Quid bestia.

SECTIO TERTIA.

Primum incidens dubium, cur Deus dicatur quieuisse die septimo.

QVia in hominis creatione diutiùs hæsuri sumus, & propriam de eo instituturi disputa- 17
tionem, priùs duo hic expediemus dubia, etiamsi anticipata videantur. Primum est, cur Deus dicatur quieuisse, & compleuisse opus suum die septimo. Secundum, quomodo in fine mundi machina hæc dissoluenda dicatur. De primo in hac sectione, in sequenti de secundo. Circa primum difficultas inde desumitur; quod qui hodie v. g. dicitur complere opus suum, hodie sine dubio aliquid circa illud fecit; alioquin non illud hodie compleuisset, sed heri, quando vltimam manum apposuit: insinuatur autem in ipso capite, Deum omnino die septimo nihil fecisse. Secundò insurgit difficultas ex eo, quòd Deus eodem modo conseruat post sextum diem totam mundi machinam, quo anteà eam produxerat, ergo non cessauit ab vniuerso opere quod patrarat.

Prima difficultas.

Secunda.

In hac re primò dicendum est contra Catherinum in Gen. apud Suar. cap. 11. num. 1. nihil Deum de nouo die septimo produxisse, quod esset velut complementum operis. ita videtur manifestè inferri ex eo locu Scripturæ, éstque communis sensus Patrum & Theologorum; & ex Paulo ad Heb. 4. aliisve locis, quæ Sabbati requiem persuadent, eò quòd Deus in eo omnino requieuit, colligitur apertè. Solus Hieronymus in Quæstionibus Hebraicis, declarans illud verbum *Compleuit*, videtur fauere Catharini sententiæ; verùm ibi se non declarat, an loquatur de productione noua, an de conseruatione antiquorum. 18

Deus septimo die nihil planè produxit.

Secundò dicendum, Deum die septimo compleuisse quasi extrinsecè opus suum, cessando tunc ab vlteriori noua productione: nam in ordine ad homines non priùs aliquis notat alium compleuisse, quàm cùm videt illum iam ampliùs nihil addere; vnde in ipsa cessatione, vel saltem ex illa infert complementum; nisi velimus etiam dicere, Deum ideò compleuisse opus die septimo, quia illo die ipsum approbauit, eique benedixit.

Deus compleuit opus die septimo extrinsecè.

Tertiò dicendum, requiem illam, de quâ ibi textus, non esse requiem à defatigatione: tum quia Deus non defatigatur vllo modo producendo; tum quia si defatigaretur, certè non requieuisset eo die septimo; nam eodem modo debuit posteà & eadem fortè actione, omnia conseruare, quâ illa produxit; vnde non aliud denotat τò *quieuisse*, quàm, nullum planè nouum genus aut speciem rerum per se efficiendo produxisse. Dico *nouum genus aut speciem*, quia indiuidua animarum rationalium, irrationalium & similium passim efficit. Dixi etiam *per se* propter animalia illa & herbas, quæ ex putri nascuntur, & non erant eo die producta actu, sed solùm in virtute, vt dictum est suprà. 19

Quo sensu Deus quieuerit.

Quartò dicendum, ideò Deum benedixisse diei septimo, non quia tunc posuerit homini præ-

Quarto Deus diei septimo benedixerit.

ceptum

ceptum sanctificãdi eum diem, vacandique specialiter cultui Dei: non enim est in Scriptura vllum fundamentum pro tali præcepto, non solùm in statu innocentiæ ante peccatum, sed nec posteà, vsque ad tempus legis scriptæ. Nec item benè dicitur præcisè, eò quòd cessauerit à non producendis nouis entibus: nam ea cessatio vt talis, cùm sit carentia, non videtur digna laude. Benedixit ergo diei illi, & quia in eo incepit mundum conseruare ex decreto stabili, & fixo; & ex eodem dedit concursum suum caussis omnibus secundis vt operaren-
20 tur, item benedixit ac sanctificauit, pro eo quòd iam destinata esset ea dies, vt in lege scripta sancta esset, & ad ipsius cultum dedicanda.

SECTIO QVARTA.

Quid de secundo dubio circa destructionem mundi.

Mutatio futura est in cælis & elementis in fine mundi.

MAior est in hoc puncto difficultas; certum tamen videtur, aliquam futuram in cælis & elementis mutationem. ita fatentur omnes Scholastici, Molina hîc disp.3. Tannerus quæst.4. dub.5. apud quos ceteros videre licebit. Stant etiam pro eâ multi ex Patribus apud eosdem; & ex Scriptura valdè confirmatur: nam D. Petrus Epist.2. cap. vltimo videtur id denotare: *Cæli qui nunc sunt & terra eodem verbo repositi sunt, igni reseruati in diem iudicij & perditionis.* & infra: *Adueniet dies Domini vt fur: in quo cæli magno impetu transient, elementa verò calore soluentur, terra autem & quæ in eâ sunt opera exurentur.* & infrà: *Cæli ardentes soluentur, & elementa ignis ardore tabescent; nouos verò cælos & nouam terram exspectamus,* item Isaiæ 51. *Cæli sicut fumus liquescent, & terra sicut vestimentum atteretur.* & cap.65. *Ecce ego creo cælos nouos & terram nouam.* & cap.33. dixerat: *Erit lux lunæ sicut lux solis, & lux solis erit septempliciter sicut lux septem dierum.* & in Psalmo 101. *Initio tu Domine terram fundasti; & opera manuum tuarum sunt cæli: ipsi peribunt, tu autem permanes; & omnes sicut vestimentum veterascent: & sicut opertorium mutabis eos, & mutabuntur.* & Apocal.21. *Vidi cælum nouum,* &c. Circa quæ duæ sunt difficultates. Prima, an nomine cælorum hîc significentur etiam ætherei & empyreum. Secunda, an sit futu-
21 ra destructio substantialis, an verò tantùm accidentalis.

SVBSECTIO PRIMA.

Respondetur primæ difficultati.

CIrca primam difficultatem Augustinus 20. de Ciuitate Dei cap. 24. solos aëreos cælos & elementa putat renouanda. Contrariam tamen sententiam, scilicet eo Petri loco, etiam comprehendi æthereos, docent Molina suprà, Tannerus, & alij. Quæ explicatio etiam à nobis tenenda est vt probabilior. Primò: nam cùm cæli ponantur in plurali, videtur significatio eorum esse vniuersalis, & vt minimum duos comprehendere cælos: atqui aëreum non est nisi vnicum, ergo includuntur alij etiam æpherei. Secundò idem vrgeo ampliùs: nam cælos distinxit D. Petrus ab elementis illis verbis, *Cæli magno impetu transient, elementa verò calore soluentur:* atqui cælum aëreum est elementum aëris, ergo illud non intelligitur primis verbis, sed secundis; ergo primis significantur cæli æpherei. Respondebis, Etiam post-

Cæli nomine etiam etherei comprehenduntur. Probatur Primò.

Secundò.

Responsio reiicitur.

quam dixerat, *Elementa calore soluentur,* nominauit *terram,* quæ sine dubio elementum est; ergo etiam possum dicere, ipsum cælum aëreum bis significasse. Sed contrà, quia terra repetitur bis non propter se, sed ne quis putaret, ea omnia quæ in terra sunt permansura; vnde additur, & quæ in eâ sunt opera exurentur. Secundò, si nomine cæli aër solus fuisset intellectus, tunc *τὸ elementa* non significaret nisi aquam solam, nam terra posteà ponitur; ignis autem non videtur calore soluendus, cùm potiùs ipse sit soluturus omnia. Atqui absurdum est dicere, ibi solam intelligi aquam, cùm elementa in plurali ponantur, ergo & aër includitur: vnde ex eo quòd posteà terram posuerit, magis suadetur nomine *cæli* non aërem, sed æthera significasse, nomine verò *elementa* aquam & aërem.

Reiicitur Secundò. 22

Tertiò idem suadeo, quia cùm Isaias ad lumen & solem recurrat, & in eis maiorem multò lucem futuram dicat, clarè ostendit, nomine cælorum, quos immediatè ante nominarat, intelligere non aërem, sed æthera. Quartò, Ioannes Apocal. 21. ait: *Primum enim cælum & prima terra abiit,* quibus verbis alludit ad illud *cælum & terram,* quæ primo Genesis dicuntur à Deo facta: atqui ibi nomine cæli non solus aër, sed maximè æther intelligitur; ergo de eis etiam debet intelligi, quod sint mutandi.

Probatur Tertiò.

Quartò.

Verùm hinc obiicies Primò, Ergo etiam cælum empyreum debebit alterari; nam & illud maximè comprehenditur nomine cæli: imò Molina & alij solùm illud illis verbis Genesis intellexerunt, *In principio creauit Deus cælum & terram.* Atqui absurdum videtur dicere, illud etiam alterandum; ergo discursus factus nihil probat de cælis æthereis. Pater Tannerus, qui iudicat non aliam in cælis mutationem futuram, quàm quòd sint iterùm reddendi liquidi seu fluidi, facilè potuisset respondere, etiam in cælo empyreo eam mutationem ex parte futuram; nam admittit hoc fuisse productum liquidum, partem tamen infimam posteà consolidatam die secunda: posset ergo dicere etiam, eam partem tunc redituram ad molliciem antiquam. Quod enim ad Beatos attinet, non esset periculum, ne caderent; potest enim dici, corpus illud esse grauius quam sint corpora Beatorum, ideò naturaliter supra illud, etiamsi molle sit, sustentari Beatos, vt ligna in aquis. Secundò dicere posset, Beatos ex dono agilitatis eis datæ non cadere, etiamsi maiorem haberent grauitatem, sicut aues in aëre. Vnde non arbitror hunc auctorem satis consequenter discurrisse, negando cælo empyreo eam recuperationem mollitiei, & illam concedendo reliquis omnibus cælis. Sed quidquid de hoc sit, ad obiectionem respõdeo, esse rationem, cur non includamus cælum empyreum; in primis, quia de illo vt de sede Dei alibi Scriptura testatur, permansurum in sæculum sæculi, & in æternum. Secundò, S. Petrus apud Clementem cum Simone Mago disputans pulchrè reddidit disparitatem lib.3. Recogn. nam empyreum est factum, vt in eo specialiter homines beati Deo fruantur; cúmque illa beatitudo perpetuo duratura sit, non fuit expediens, in eo cælo mutationem fieri; at ceteri cæli, elementa, &c. facta sunt propter homines, dum in hac vita permanent. Cùm ergo tunc cessatura sit ea vita hominum super terram, debuit etiam meritò in ipsis cælis aliqua fieri mutatio. Secun- 24
dò obiicies, Ignis non videtur mutandus, quia ipse est, qui cetera combureturus; ergo non omnia

Obiectio Primo.

Huic Pater Tannerus facilè posset respondere: 23

Sed inconsequenter discurrit alio modo respondendo.

Responsio absoluta ad obiectionem factam.

Cur cælum empyreũ cum aliis cælis non sit mutandũ, disparitatem dedit S. Petrus.

Secunda obiectio.

elementa transibunt. Respondeo Primò, ex secunda difficultate peti posse hoius solutionem: nam si mutatio non sit nisi accidentalis; tunc facile etiam eadem esse poterit in ipso igne; consumptis enim omnibus extraneis corporibus, poterit faciliùs recipere puritatem suam natoralem.

Etiam ignis mutabitur accidentaliter.

SVBSECTIO SECVNDA.

Resoluitur secunda difficultas.

P. Molina censet formam substantialem cælorum perituram.

Circa secundam difficultatem P. Molina omnino putat substantialem formam cælorom tunc perituram; non quia reputet eam esse natura sua corruptibilem, vt ei nonnulli tribuunt; expressè enim ait supernaturalem futuram eam conflagratiunem cæli, eò quòd sit in se incorruptibile natura sua; sed quia Deus diuinitus volet ei materiæ nouam aliam & perfectiorem multò formam tribuere. Fundamentum Molinæ est, quia cæli, qui de facto sunt habent totam suam lucem & perfectionem, cuius naturaliter sunt capaces: nihil enim ex his illis Deus denegauit, ergo non poterunt naturaliter esse pulchriores & lucidiores; ergo cùm certum sit, futuros tunc cælos aliquos perfe-

Fundamentum illius primum.

25 ctiores, debebimus dicere, eos futuros specie substantiali diuersos. Secundum fundamentum est, quia id videtur magis conforme Scripturæ, *Creo cælos nouos & terram nouam*, &c. neque in tali productione est vlla repugnantia, ergo dicendum est eam futuram.

Secundum.

Prima conclusio. Aliquid ex cælo & terra manebit.

Prima conclusio. Ex his testimoniis constat, non ita interitura cælum & terram, vt nulla omnino maneant; siue enim noua substantialiter, siue antiqua renouata manebunt. Ita Isaiæ 65. *Creo cælos nouos & terram nouam.* & Apocal. 21. *Vidi cælum nouum & terram nouam*, &c. & in hoc puncto consentiunt omnes Scholastici, & quoad cælum saltem empyreum propter Beatos; infernum propter damnatos; & Limbum propter decedentes in solo originali. Ex aliis multis locis constat futura perpetua. Eamdem conclusionem probat Tannerus ex Eccles. cap. 3. vbi ait Sapiens: *Didici quòd omnia opera Dei perseuerent in æternum.* item ex Paulo ad Roman. 8. vbi Apostolus ait, omnem creaturam ingemiscere & expectare anxiè quodammodò sui renouationem. Verùm hæc loca vel nimium probant, vel nihil: nam in primis nomine operum Dei etiam intelliguntur à Iesu Sirach animalia, aues, &c. nec enim ibi fecit distinctionem inter hæc & elementa; atqui animalia & aues non manebunt post diem iudicij: neque id

Tannerus nō probat conclusionem efficaciter.

26 est contra ea loca; ergo neque esset idem dicere de cælo & terra.

Secundò, cùm in hac conclusione non negetur mutatio substantialis formæ terræ & cæli, de hoc enim in secunda conclusione agetur; malè adducuntur loca; quæ probant nec substantialiter ea opera destruenda. Nam certè nomine operum Dei non solam materiam primam intellexit Sirach, cùm dixit opera Dei perseuerare, ergo intellexit etiam formas terræ & cæli: atqui etiamsi aliæ loco harum producantur specie perfectiores, non propterea istæ perseuerant in æternum; ergo ea loca nihil probant de perpetuitate post diem iudicij. Respondetur ergo, vel locum Eccles. solùm intelligi de perseuerantia vsque ad finem mundi; vel nisi ab ipso Deo destruantur: nam cùm ibi dicat, *Didici quòd perseuerent*, videtur quasi de scientia experimentali locutos, ac si diceret: Notaui cælum, solem, terram, de quibus antiqui scriptores, &c. adhuc manere, & nos non posse eis addere quidquam. per quod nihil dicit, quid futurum post diem iudicij. Secundò, & fortè in idem recidit, solùm denotat, ea opera in specie sua permanere posse in æternum, nisi Deus velit ea destruere; an autem voliturus sit post diem iudicij, nihil ibi definit.

Respondetur ad testimonia à Tannero allata.

D. Paulus omnem creaturam generis, loquitur allegoricè.

Ad Paulum verò dico, gemitum illum creaturæ esse quid allegoricum: quid enim materiæ primæ maris com glorificatione Beatorum? maximè cum ex veris Philosophiæ principiis naturalis appetitus non sit ad rem naturaliter impossibilem; qualis est glorificatio hominum; appetitu autem elicitæ res inanimatæ nihil desiderant; vnde mihi, 27
etiamsi fortè non ita sit, recepta ea expositio (quæ tamen satis est communis) magis placet: quæ per omnem creaturam hominem intelligit, iuxta illud Christi Marci vltimo, *Prædicate Euangelium omni creaturæ*, &c. de quo videri possunt Cornelius & Iustinus, qui pro nostra explicatione multos citant, etiamsi ipsi contrarium sequantur: omissa ergo probatione nostræ conclusionis ex his locis; ea quæ supra diximus pro illa sufficiant.

Omnis creatura est homo.

Sententia P. Molinæ superior probabilis:

Conclusio secunda. Valdè probabilis est sententia Patris Molinæ, quòd ea mutatio sit futura substantialis; nam id videntur indicare verba Scripturæ: licet enim non omnino expressè substantialem mutationem dicant, certè nouum cælum, noua terra, & *primum cælum & prima terra abiit*, plus innuere videtur quàm mutationem accidentalem. Argumentum tamen Patris Molinæ non mihi placet: nam cælum potest habere maiorem lucem, etiamsi illam non exigat naturaliter: non enim omnia accidentia perficientia, quorum est capax aliquod subiectum, continuò illi debentur; vt in luce aëris patet: cur ergo non poterit Deus cælo dare maiorem lucem, & splendorem, quàm iam habeat, etiamsi non mutet illud substantialiter?

Ratio tamen illius non probatur.

Conclusio tertia. Propter communem aucto- 28
ritatem videtur probabilior sententia docens, eam mutationem non futuram substantialem, sed accidentalem. ita expressè Hieronymus apud ipsum Molinam: Oecumenius apud eumdem pulchrè declarat id exemplo artificis liquantis aurum aut argentum, non vt illud destruat, sed vt purius pulchriusque reddat. pro eâ sententia stat etiam D. Thomas, Augustinus, Gennadius, Suarius, Pererius, & alij, quos refert & sequitur Tannerus numer. 5. Probatur Primò Scripturæ testimoniis, quæ meritò opponi possunt prioribus allatis pro sententia Molinæ: nam Psalm. 148. de cælis dicitur: *Statuit ea in æternum, & in sæculum sæculi: præceptum posuit, & non præteribit.* item Psalm. 101. solùm innuitur accidentalis mutatio, *Et sicut opertorium mutabis eos.* Pro eadem conclusione adducit Tannerus quoad terram locum Eccles. 3. & ad Roman. 8. quibus iam respondi, abundè ostendens eis nec primam nec secundam conclusionem benè probari. Rationem etiam adducit idem Tannerus, ex eo quòd vix videatur, quomodo possit mundus hic alius in substantia fieri. Verùm huic rationi in promptu est solutio; posse scilicet aliam formam terræ specie diuersam, aliam cælorum, aëris, &c. quæ sine dubio diuinitus non repugnant in eâ materia, produci. Meliùs ergo probari potest, quia ea productio substantialis est valdè miraculosa, maximè in cælis; qui sunt natura sua incorruptibiles, vt & ipse Molina fatetur: aliunde verò videtur non posse honestus finis assignari, aut necessitas eius productionis,

Probabilius cælos mutandos tantùm accidentaliter.

Probationes Tanneri repudiantur.

Probatur meliùs.

29 productionis, ergo non est admittenda. Nam quoad damnatos, non est, cur pro eis noua & perfectior terra aut aër producatur, nec propter eos qui in Limbo sunt: nam vel illi non habebunt vllam materialem recreationem; vel sufficiet hic mundus paulò magis illustratus & ornatus: pro Beatis etiam non est necessum, quia suam sedem in cælo sunt habituri: & si beatitudinem accidentalem ex obiectis creatis volumus illis addere; sufficit, si antiqua elementa & cæli longè sint ornatiora quàm iam. Confirmatet fortè id quis, quia loca Scripturæ, quæ eam mutationem denotant, cùm vniuersaliter loquantur, & eo ipso includant ignem inferni, in quo non est futura mutatio substantialis; eo ipso videntur non accipienda in omni rigore, sed pro sola mutatione accidentali. Hanc tamen confirmationem ego omitto, quia etiam posset retorqueri eodem modo contra mutationem accidentalem in melius; quia neque hæc mutatio futura est in inferno: omnes ergo debemus excipere infernum, quia in eo, nisi fortè in peius, vt grauiùs tunc in animo & corpore torqueantur damnati, nulla erit mutatio.

Substantialis mutatio cælorũ & terræ sine necessitate & sine adstrueretur.

Infernus nullam tunc patietur mutationem.

SVBSECTIO TERTIA.

Respondetur his quæ resolutioni præcedenti aduersantur, & magis declaratur, qualis sit futura ea mutatio.

30 RESpondeo testimoniis pro Molina allatis clariùs constabit, sine necessitate poni eam substantialem mutationem. Pater Tannerus vno verbo respondet, communem esse modum loquendi, *Perit nix, grando, glacies*, etiamsi non sit destructa forma substantialis; ergo similiter in cælo & terra erit id verum sine mutatione substantiali. Hæc tamen instantia meo iudicio parum nos iuuat: nam quando nomina sunt significantia cõcretum accidentale, aut artificiale, vt *domus, grando, nix*, sine dubio tunc rectè sub eis nominibus dicitur res perire, etiamsi substantialiter non pereat; dummodò forma accidentalis aut artificialis, à quâ prouenit talis denominatio, pereat; quod & suprà puto me ad aliud propositum notasse: vnde rectissimè dicitur, *Domus perit*; eo ipso quòd diruta sit, etiamsi omnes lapides & ligna in substantia permaneant: at quando nomen est substantiale, vt homo, terra, aqua; significant enim directè substantiam; tunc si dicatur, *Periit homo*, non significatur nisi destructio substantialis. Imò ex eâ instantia Tanneri argumentari quis posset pro se & Molina hoc modo: Vt dicatur perire nix, debet perire forma, quâ in ratione niuis constituitur; ergo, vt dicatur perire aqua, debet perire forma, quâ in ratione aquæ constituitur: atqui hæc est substantialis, ergo debet perire aliquid substantiale. Vides ergo argumentum Tanneri potiùs esse contra ipsum & nos, quàm pro nobis.

Responsio P. Tanneri non satisfacit.

Ratio à priori.

Tanneri argumentum conuertitur contra nos & ipsum.

31 Aliter ergo respondendum, in phrasi Scripturæ sæpè vocari nouam rem, nouum v.g. hominem & antiquum perire per solam mutationem accidentalem; vt cùm ex peccatore fit iustus: sic etiam vulgariter dicimus de eo, qui mores mutauit, Iam est alius homo. *Viuo autem iam non ego; viuit verò in me Christus*, aiebat Paulus de se Galat. 2. in hoc ergo sensu dicuntur cæli antiqui abiisse, & noui aduenisse, terra noua, &c. Solùm est difficultas in eo loco, *Cæli igni reseruati sunt, & magno impetu transient*: non enim videtur posse explicari per solam mutationem accidentalem circa maiorem lucem & alia accidentia. Tannerus, qui cælos primùm fluidos, posteà propter motus astrorum solidatos dixit, respondere fortè posset, eos iterùm igne liquandos, & in eâ dissolutione consistere transitum illum cum vehementi impetu: ipse tamen non recurrit ad hanc solutionem, sed dicit ibi solùm intelligi cælos aëreos. Neutram solutionem ego possum approbare: non primam, quia in lib. de Cælo docui, & suprà iterùm insinuaui, probabilius esse, etiam de facto æthereos cælos esse liquidos; ergo non est, cur tunc dissoluantur de nouo. Nec item secundam solutionem dare possum; quia paulò antè ex eo loco Petri probaui, in ipsis cælis æthereis futuram mutationem; dixi enim eam vocem non solum aërem comprehendere; ergo vel nulla erit mutatio in æthereis, vel illa erit per ignem: nam illi cæli dicuntur à D. Petro igni reseruati. Respondeo ergo, D. Petrum paulò pòst se explicuisse; nam infrà solùm dicit cælos transituros, elementa verò & terram ignis calore soluenda; vbi iam videtur facere distinctionem, vt elementa præcisè dicat comburenda: vnde quando primis verbis dicit, cælos & terram igni repositos esse, pro elementis solis applicanda est vox illa *ignis*; cælis autem mutatio aliqua alia in melius tribuenda. Quando verò dicit, *Cæli ardentes soluentur*, quia non facit iam mentionem de elementis, fortè solùm intelligit aërem, vt dicebat Tannerus; neque id est contra rationem priùs à nobis datam: nam ibi maximè vsimus primam partem testimonij, vbi præter cælos elementa etiam enumerat. Concluditur autem inde cælos condistinxisse ab elemento aëris, quod non facit in vltima parte testimonij; rectè ergo in hac vltima poterit vox *cæli* de cælo aëreo intelligi; licet in prima testimonij parte debeat de æthereis intelligi. Quòd si alicui hæc explicatio insufficiens & dura videatur, dicere poterit, Deum tunc miraculosè cælum etiam æthereum, iam licet fluidum, igni comburendum traditurum, non vt perdat formam substantialem, sed sic, vt tàmquam ferrum ignitum maiorem recipiat splendorem & lucem.

Respondetur meliùs. Scriptura passim rem accidẽtaliter mutatam vocat nouã.

Difficultas vnus.

Hanc non soluit benè Tannerus.

Soluitur meliùs.

32

Cælum pro aëre.

Verùm contra hanc mutationem accidentalem in melius replicari potest ex hoc eodem loco: nam Apostolus ibi eam mutationem quasi in terrorem proponit, & in malum quodammodò ipsorum cælorum; id enim denotat verbum *repositi igni*: at si præcisè fiat in melius, ad nobiliores qualitates recipiendas, non erit terrori, nec in malum; ergo debet esse talis mutatio, per quam cæli amittant suas formas, & quæ eo ipso censeatur mala ipsis cælis. Hæc replica mihi maximè facit probabilem sententiam Molinæ. Respondeo tamen, à D Petro solùm proponi eam mutationem, ad ostendendam hominibus omnipotentiam Dei vímque ignis: licet enim ferrum dissoluatur, vt fiat purius; res tamen illa homini eam consideranti est terribilis, propter vehementiam ignis sufficientis rem tam duram ita immutare. Apostolus ergo, vt homines in illam diem benè disponantur, eam proponit mutationem, ne & ipsi igni simili in inferno tamen perpetuò damnandi tradantur.

Replica ex eodem loco D. Petri.

33

Responsio. D. Petrus hominibus salubrem horrorem iniicit.

Rogabis ergo, quæ mutatio erit in elementis, cælo & astris. Respondeo in primis, cælos habituros multò maiorem lucem, probabiliter item, futuros duos aut plures soles, vt totum hemisphærium illuminent. Nisi velimus dicere, lunam mansuram fixam in vno hemisphærio, habituram autem tantam lucem, quantam nunc habet sol; in aliâ verò parte ipsum solem cum luce septuplò maiori

Astra quomodo mutãda in fine mundi.

maiori, vt locus ſuprà citatus ex Iſaia videtur inſinuare: nouos enim ſoles producere non videtur adeò neceſſarium. Planetas verò & ſtellas quia non videntur niſi propter influentias in homines creatæ, putat Tannerus probabile eſſe omnino perituras; ego tamen ſtellas non arbitror omnes propter ſolas influentias factas eſſe, ſed propter ingentem

34 ornatum cæli, quem ſua varietate & pulchritudine cauſant; vnde crediderim, probabilius eſſe, etiam manſuras, & idem dico de Planetis, habituros tamen talem lucem, vt etiam diſcerni poſſint in meridie. Dices, nullus erit qui eos intueatur; ad quid ergo Planetæ ad quid ſol? Reſpondeo Primò, vt Deus in eorum conſeruatione & productione exerceat ſuam omnipotentiam; vt inde ipſe earum creaturarum pulchritudinem intuendo voluptatem capiat, eo modo quo ex actibus bonis noſtris vt exiſtentibus delectatur; & quò diutiùs durant, eo magis iiſdem delectatur. Secundò, vt ipſi etiam Beati, vel ſi è cælo ad terras excurrere velint, vel inde ex ipſo cælo Deo eorum viſum miraculosè confortante, intueri poſſint totam eam orbis pulchritudinem. hæc quoad cælos.

Stellæ & Planetæ manebunt, lucebúntque in meridie. Cui bono manſura ſint aſtra.

Quoad aërem verò, dicimus futurum puriſſimum ab omni extraneo corpore, temperatiſſimum, lucidiſſimum; aquam eodem modo puram, diaphanam, lucidam; terram etiam puriſſimam; eáque elementa ſuum antiquum ſitum retentura, opinatur P. Tannerus, vt terra ſit perfectè rotunda, & ſupra totam eam aqua, ac tandem ſupra aër, vnde deducitur, omnia, alia mixta. aues, piſces, animantia omnia, plantas, herbas peritus ceſſatura, nam ſi aqua eſt ſuper terram, non poterunt herbæ ac animalia, exceptis piſcibus, conſeruari. At neque hi permanebunt, quia, iuxta communem ſententiam, non erunt ampliùs generationes & corruptiones ſubſtantiales: ponere autem aliquot animantia immortalia, quæ ſine cibo & potu, ſine nutritione, excrementis, &c. in perpetuum durent, eſt valdè abſurdum. & quoad hoc de animalibus acquieſco P. Tannero.

Aër quemodo mutādus, aqua, terra.

Generationes animantium ceſſabunt. 35

Quoad herbas autem & flores maior eſt difficultas, quia ſine tanto inconuenienti poſſet concedi illis perpetuitas; & illa videntur ad perfectionem & ornatum terræ ſummoperè conducere, non minùs quàm ſol, luna & ſtellæ in cælo: nec deſunt, qui putent, pro his, qui cum ſolo originali deceſſerunt, relinquendam terram diſcoopertam ab aquis, pulcherrimis floribus plantiſque ornatam, vt in eâ naturalem ac ſuauem vitam ducere queant. Horum doctrinam impugnat Tannerus ex loco D. Petri ſuprà citato, *Terra autem & quæ in eâ ſunt exurentur*. Verùm locus hic vel nimium vel nihil probat; quia eodem modo loquitur Petrus de terra ac de operibus illius; ergo vel terra etiam peritura eſt, quod ab ipſo negatur; vel non ſunt periturae plantæ, flores, &c. Ideò abſolutè in hoc puncto non putarem veram eſſe Tanneri ſententiam. ſed cum Suario, diſputatione & ſect. vltima de peccatis, & aliis multis, crediderim, infantes in terra poſteà humano modo ſine paſſionibus, tentationibus moleſtiiſve vitam ſuo modo beatam acturos. de quo redibit nobis ſermo, Deo dante, dum de originali diſputandum erit.

Quid circa plantas ſit futurum.

Sententia Tanneri improbatur.

Infantes à peccato originali non abſolutè terram depuratam incolent ſuo modo beati.

DISPVTATIO TRIGESIMAQVARTA.

De formatione corporum Adami & Heuæ.

1  PLENDIDISSIMVM ac pulcherrimum totius orbis palatium tanto ſex dierum labore ac diligentia conſtructum, tanta ſapientia diſpoſitum & ornatum, copioſa pariter ac pretioſa ſupellectili ditatum, cæteriſque rebus omnibus ad vſum & voluptatem neceſſariis inſtructum ac refertum, Deus vni tradidit homini, totius naturæ corporeæ & fini, & victrici, & domino, & imperatori, vt præeſſet piſcibus maris, volatilibus cæli, & beſtiis terræ. De eo fuſiorem inſtituere oportet diſputationem, quia plura de ſolo illo quæri poſſunt, quàm de ceteris ſimul ſumptis; ea tamen quæ vel libros de Anima, vel alias Theologicas diſputationes concernunt, in ſuum remittemus locum, cetera tantùm diſcuſſuri.

Homo omnibus Dei operibus præfectus.

SECTIO PRIMA.

De productione corporis Adami.

HOminem non priùs fuiſſe productum abſtractum ab omnibus indiuiduis, cùm talis homo prorſus repugnet; vt in Philoſophia dictum eſt, ſuppono contra aliquos apud Suarium lib. 3. cap. 1. Creatus ergo eſt primò & immediatè in indiuiduo Adamus, poſteà Heua, non quidem per creationem propriam corporis: ex ipſa enim Scriptura conſtat, Adamum de limo terræ iam priùs creatæ productum; de limo, inquam, non de ſicco puluere, ſed admixto aquæ humore, vt vox ipſa *limus* ſignificat, & notauit Auguſtinus lib. 13. de Ciuitate Dei cap. 24. Ideo Iſaias cap. 64. dixit: *Pater noſter eſt tu; nos verò lutum.*

Homo in cōmuni repugnat.

Homo in indiuiduo conditus.

SVBSECTIO PRIMA.

Expediuntur duo prima dubia.

CIrca hanc autem formationem occurrunt duo breuiter explicanda. Primum, ex quâ parte terræ limus acceptus fuerit. Aliqui cenſent, ex omnibus quatuor orbis partibus eum eſſe ſumptum, addúntque id denotari per quatuor litteras nominis Adam. Vide Suarium ſuprà num. 3.

Ego hanc ſententiam ſic reiicio, quia vel dicunt, ex Africa, Aſia, America & Europa eam terram ſumptam eſſe. & id planè eſt ridiculum. Vt a quid enim Deus tantum miraculum tunc effeciſſet, è tam diſtantibus locis terram illam illuc aſportando? Numquid, ſi id non fuiſſet factum, non potuiſſet Adam eſſe dominus omnium partium orbis? aut quid ex eâ denominatione extrinſeca, quòd terra illa fuiſſet in America, intrinſecum acquiſiuiſſet Adamus? Quòd ſi ad has quattuor partes non recurrant, non eſt aſſignabile ſpatium, vnde debuerit Deus eam terram accipere ad id deſignandum: nam intra Aſiam v. g. nulla pars eſt determinatiuè, quæ in ſe ſit Oriens aut Occidens, ſed reſpectiuè ad aliam dicitur talis: ſi autem

Terra pro corpore Adami non fuit ex quatuor mundi partibus ſumpta.

Difficilè aſſignari poteſt ſpatium, vnde Deus ex quatuor terræ partibus acceperit limum.

ad

ad ipsum respectum attendatur, intra sex pedes in latum & longum intra vnum palmum possumus designare quatuor eas partes, Orientis, Occidentis, Meridiei & Septemtrionis.

Et caret ea sententia omni fundamento Scripturæ.

3 Denique ea sententia nullum penitus videtur habere fundamentum, nec in Scriptura leuiter insinuatur; illud autem de nomine *Adam* non est ad rem, quia S. Hieronymus ait expresse non significari aliud ea voce quàm hominem. Vbi obiter aduerte, à Iosepho lib. 1. Antiquit. cap. 5. doceri eam vocem significare rufum; vnde infert, ex terra rufa Deum illum creasse.

Iosephus ex nomine Adam non benè infert hominem creatum ex terra rufa.

Sed, quidquid sit de significatione; ipse enim, vt benè versatus in ea lingua; potuit fortè meliùs id scire, certè inde sine fundamento infert, ex terra rufa Adamum creatum: nam neque terra natura sua rufa est, nec in Scriptura id vel apparenter docetur. Concludo ergo istud primum punctum, asserens Deum accepisse terram vicinam loco illi, vbi Adam creatus est.

An Angeli formarint corpus Adami.

Secundum hîc occurrens dubium est, an Deus immediatè formauerit Adami corpus, an Angelorum ministerio. Philo lib. de Opificio mundi putat Deum illis verbis, *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*, ad Angelos fuisse locutum, eósque fuisse cooperatores Dei in dispositione corporis: quam sententiam vt erroneam reiicit Suarez num. 4. ex Augustino, Epiphanio, Chrysostomo & aliis.

Erroneum est dicere, hominem factum ad imaginem Angelorum.

Ego tamen in hoc puncto duo crederem distinguenda. Primum, vt sensus illius sit, hominem esse factum ad imaginem Angelorum; & ad eos dictum *Faciamus*. & in hoc sensu non dubito sententiam illam esse erroneam, quia in Scriptura ad solius Dei imaginem dicitur homo factus, & qui ea verba, *Faciamus hominem*, &c. ad personas alias Trinitatis æqualem habentes potestatem dicta intelliguntur à sanctis Patribus, non ad creaturam vllam, quæ à Deo infinitè distat. Secundum 4
verò, quod in ea sententia includitur, est, Deum vsum ministerio Angelorum, non vt sibi æqualium, aut vt eis indigentem, sed quia per delegatos & ministros suos id facere voluit: & hanc partem ego sanè non video cur debeamus vt erroneam damnare. Quòd enim Suarez vrget dici in Scriptura, *Deus de terra creauit hominem & formauit, igitur Deus ipse hominem de limo produxit*, &c. hæc, inquam, haud ita videntur vrgere; & possunt fortè in ipsum Suarium & multos alios retorqueri facillimè: nam eodem modo dicitur Exodi 32. portasse Moyses duas tabulas inscriptas digito Dei; & tamen ibi ipse & communiter ceteri dicunt, non Deum immediatè, sed per Angelum eam legem scripsisse. Idem est de omnibus locis, vbi Deus dicitur apparuisse, dicitur locutus, dicitur vocasse vel Moysem ex rubo, vel Iacob dormientem, &c. in omnibus his locis explicatur id fuisse factum ministerio Angelorum nomine Dei; cur ergo, quæso, ex vi Scripturæ & modi loquendi, etiamsi Deus dicatur formasse corpus Adami ex limo, non poterit intelligi id factum per Angelos nomine Dei? & certè etiam dicitur Deus posuisse Adamum in paradiso; probabilissimum autem est ministerio Angeli alicuius illum adductum aliunde ad paradisum. Dixi *ex vi modi loquendi Scripturæ*; quia si aliunde ex ipso opere ostenditur repugnantia aliqua, in eo quòd fiat ab Angelo, tunc iam erit nouum argumentum contra eam sententiam, non tamen desumptum ex locis Scripturæ; & consequenter non erit erronea aut improbabilis. Quidquid tamen sit de censura, omnino iudicio, Deum non vsum ministerio angelico in ea formatione, sed immediatè per se id præstitisse. ita enim communior docet sententia, vt videre est apud P. Suarium suprà & ratio etiam quodammodò suffragatur: nam Angeli natura sua (vt ex dictis suo loco suppono) non habent aliam virtutem operandi ad extrà nisi motum localem; calorem autem aut frigus accidentiáque cetera, quibus humanum corpus disponitur, non possunt producere: dicere autem, eos diuinitus fuisse eleuatos vt instrumentum ad eam productionem, est ponere vnum summum miraculum sine necessitate, maximè cùm Scriptura de solo Deo loquatur. Quod autem suprà attuli de apparitionibus diuinis in mea sententia non habet difficultatem, quia ego concessi, verè ibi Deum apparuisse immediatè. Secundò, quia ibi Angeli per solum motum localem disponere potuerant ea corpora quæ apparebant; vnde, accedente multorum Patrum explicatione, rectè illis tribui potest ea formatio. In præsenti autem & operis difficultas & sensus Patrum contrarium suadent, ergo non est eis ea actiuitas concedenda.

Ex vi Scripturæ non excluditur ministerium Angelorum in formatione hominis.

Non est erroneum dicere, Angelos adhibitos ad formandum hominem.

5

Angeli non formarunt corpus Adami.

Ratio pro [illegible]gatur.

Cur in aliis apparitionibus Angelis concedatur formatio corporum, hic verò soli Deo tribui debeat.

Obiectio non improbabilis.

6 Dices, Saltem potuerunt Angeli per motum localem ex limo formare vnam quasi statuam eiusdem magnitudinis & cum tota varietate membrorum, ad eum modum quo in statua marmorea v. g. esse possunt; & in eam sic dispositam Deus postea producere accidentia omnia, quibus illa statua redderetur corpus humanum. Respondeo, sine dubio ita potuisse fieri; an verò factum sit, valdè esse dubium: qui tamen id diceret, haud facilè reiici posset. quod ex dicendis ampliùs intelligetur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Reliqua dubia expedita.

An corpus formatum in instanti.

Tertium ergo dubium sit, an tota organizatio corporis facta sit vnico instanti, an verò in tempore. Non video quid possit pro hac quæstione in vnam aut alteram partem adduci. Nonnemo obiicit pro affirmante, factam in instanti, Damascenum & Nyssenum, docentes, non prius creatum corpus quam animam Adami, neque è contrario. Secundò argumentatur ex eo loco, *Formauit Deus hominem de limo terræ*, vbi putat duo innui; & quòd homo sine vlla mora formatus sit ex limo terræ; & quòd simul formatum fuerit corpus, & homo productus. Tertiò, quòd si paulatim fuisset organizatum corpus, fuisset priùs sub forma vegetatiua, deinceps sensitiua, ac tandem sub rationali.

Rationes pro affirmatiua sententia.

Soluuntur hæ rationes.

Hæc tamen omnia meo iudicio parum premunt. Primum; quia Patres illi solùm loquuntur de formatione perfecta corporis; ita vt verum non fuerit, priùs corpus omnino & perfectè formatum quàm animatum; per hoc autem nec apparenter negant, non priùs fuisse inceptum formari, quàm animaretur. quod euidenter ostendo 7
ex his quæ de facto contingunt: nam etiam de nobis omnibus verissimè dicitur, Non fuit priùs corpus nostrum simpliciter formatum quàm informatum anima rationali; & tamen, quis inde potuit inferre, nostra corpora in instanti fuisse formata? Et hinc etiam respondetur ad locum Scripturæ: non enim video, quomodo aduersarius, ex eo quòd dicatur *homo formatus de limo*, probet significari ibi duo ea quæ ipse ponit, scilicet & sine morula fuisse organizatam materiam,

Patres nō negant corpus prius inceptū formari quā animari.

Respondetur ad locum Scripturæ.

tam, & in eodem instanti totam organizationem & informationem animæ contigisse. Nonne verissimè dicitur, Ex ligno formauit artifex statuam hanc; quis inde infert, ergo in instanti? Secundò magis ad rem, dicimus verissimè, *Homo formatus est ex semine virili*; & quoad hoc, etiamsi ea propositio poneretur per verbum actiuum, & diceremus, *Deus ex semine virili formauit hominem in vtero materno*; non possemus vllo penitus modo quidquam inferre de vnico solo instanti in ea productione. Tertium autem argumentum minùs vrget; quia nec in nobis, etiamsi organizatio fiat successiuè, priùs materia informatur anima vegetatiua aut sensitiua, & deinde rationali, sed immediatè & primò rationalem suscipit. de quo suo loco. nullum ergo ex eis argumentis vrget pro ea sententia.

8 *Rationes pro negatiua etiam non conuincunt.*

Pro contraria etiam vix potest efficax aliquid afferri: nam licet pro ea citetur Chrysostomus homil. 12. in Gen. sola illius auctoritas non videtur sufficere, maximè cùm insinuet, etiam priùs tempore fuisse organizatum corpus, quod sine dubio admitti non potest; nam cùm primùm perfecta datur organizatio, datur etiam informatio. Meliùs vrgetur ex Augustino libro 13. de Ciuitate Dei cap. 24. vbi benè ponderauit priùs faciem hominis esse formatam, quàm Deus illi inspirauerit vitam: sic enim verba Genesis sonant: *Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ.* Quod ampliùs vrgetur: quia si totum corpus in eodem instanti fuisset dispositum, & informatum anima, non magis diei posset inspirasse in faciem quàm in cor, &c. debuit esse ergo aliqua exterior actio quâ Deus quasi materialiter se ostenderet, ac si per faciem & os illi immitteret animam; & consequenter debuit priùs tēpore esse ea formatio faciei.

Non vrget efficaciter argumentum ex Augustino. Solum Dei voluntatis, fuit, inspirare in faciem hominis spiraculum vitæ.

Neque hoc tamen simpliciter vrget, quia ad eam actionem sufficit, si priùs natura supponatur formatio faciei: sic enim rectè dicitur, Deum in corpus vltimò dispositum infudisse animam; quo non denotatur, vltimam dispositionem præire tempore eam infusionem. Cur autem magis in faciem inspirauerit, pendet ex voluntate illius: corpore enim priùs natura disposito, potuit Deus signum illud ostendere vel versus faciem vel versus pectus, &c. Neque necessum est ibi concipere motum localem, qui in instanti fieri non potest, & videtur denotari per illud verbum *inspirauit*; quia etsi fuerit ibi signum illud externum, quod in instanti fieri non potest, non est necessum dicere, animam primò infusam in fine motus eius, seu inspirationis, sed in primo instanti productam & vnitam, antequam breuissima illa inspiratio cessaret.

9

Potest etiam vlteriùs ratione pro ea sententia obiici, quia non videtur in instanti posse fieri ea organizatio: debuit enim per motum localem materia applicari, vacuitates relinquere intus in pectore pro aëre & respiratione; ad quod necessum fuit inde limum accipere, & etiam illuc pellere, ergo. Respondeo tamen, facillimè hæc intelligi sine motu locali, duobus modis. Primo, quia licet materia fuerit distans, potuit Deus, non ferendo illam per medium, dare illi immediatè vbicationem in vnico instanti, vbicumque ei placuisset. Secundo, quia cùm in terra esset limus sufficiens ad totam magnitudinem hominis, necessarium non fuit aliunde per motum localem; aut per nouam vbicationem, in distanti dare nouum locum materiæ; sed in ea magnitudine, vt sic dicam, intra ipsam terram infundere in limum dispositiones humanas, relinquendo alias partes superfluas sine dispositionibus eis; vel eas vertendo in aërem intra pectus, vel in humorem aqueum per corpus & raritatem necessariam pro corpore humano: ei autem corpori sic formato potuit infundere animam; eo autem ipso, ac si ex aquâ exiisset, surrexit viuum è terra. Vel 10 denique potest dici, ante inceptam formationem, totam materiam necessariam in formam statuæ humanæ compositam: quæ compositio non posset propriè dici organizatio, sed fabricatio statuæ terreæ, etiamsi posteà Deus eam converteret in carneam, eique infunderet animam.

Ratio alia pro negatiua soluitur.

Duo modi explicandi organizationem corporis sine motu locali.

Ecce quæ pro vtraque parte asseruntur, non multùm vrgent. Suarez probabiliorem Philosophicè censet hanc secundam opinionem, quia sine dubio connaturaliùs & faciliùs intelligitur, quomodo id sit factum cum aliquâ morulâ ex præiacente materia quàm in instanti; at Theologicè videtur in priorem inclinare, vt & de formatione Corporis Christi in instanti dicit se docuisse secundo tomo in 3. part. Ego verò, quidquid de Christo sit, in quo multi valdè docent eam formationem corporis instantaneam, in præsenti planè non video maiorem auctoritatem pro prima quàm pro secunda, imò fortè plures sunt pro secunda, quia Augustinus & Chrysostomus eam defendunt, Abulensis item & alij apud eumdem Suarez ibi; ex alio verò capite manet semper maior claritas in secunda sententia, ergo non est cur eam non defendamus etiam vt Theologicè probabiliorem.

P. Suarez secundam opinionem ait probabiliorē Philosophicè, primā Theologicè.

Absolutè corpus est formatum per moram aliquam.

11

Quòd si obiicias, Ergo etiam in formatione corporum aliorum animantium Deus eam seruauit morulam. Respondeo admissa sequela, in quâ nec leue video inconueniens. Iuxta hanc sententiam dici probabiliter potest, Angelos formasse eam massam in formam statuæ humanæ, & Deum posteà accidentia necessaria produxisse.

Idem factum in formandis aliorum animalium corporibus. Angeli formarunt massam luteam pro corpore Adami: pro aliis animalibus non.

Quæres tamen hic, an etiam Angeli in ceterorum animantium corporibus formandis idem munus exercuerint. Respondeo, probabilius esse non exercuisse; quia infinita propè multitudo animantium non ita commodè id patiebatur, & dignitas humani corporis magis videbatur exigere, vt Angeli immediatè circa illud aliquid efficerent. In aliis verò Deus sola sua voluntate omnia extrinsecè disposuit.

Obiicies Primò, Maior homini præstatur honor, si immediatè à Deo solo disponatur eius materia, quàm si Angeli eam disponant; nam tam Angeli quàm Deus solùm efficienter ac extrinsecè concurrunt: dignior autem infinitè est Deus quàm Angeli, ergo, propter maiorem hominis dignitatem, potiùs esset dicendum, Angelos ceterorum animantium corpora formasse, hominis verò solum Deum.

Obiectio contra conclusiones superiores.

12

Respondeo Primò rigorosè loquendo, nobilius esse sine dubio à Deo humanum corpus formari, quàm ab Angelis, quia Deus nobilius agens est quàm sint Angeli; nihilominùs in ordine ad apprehensionem nostram, quodammodò videri maius, si Angeli id præsteot, quia Deum concipimus quasi magis remotè & multò minùs laborantem in opere: solo enim nutu suo res omnes facit, Angeli verò debent vt creatura in eo opere quasi defatigari; & ex hoc capite æstimatur magis, eos in illud opus incubuisse. Secundò respondeo; quòd Deus formet corpus, est quid commune ad omnia alia opera, in quibus Deus vt caussa vniuersalis necessariò concurrit; at Angelos

Quomodo nos apprehendamus maius esse, aliquid fieri per Angelos quàm ab ipso Deo.

Responsio alia ad obiectionem.

Angelos in homine laborasse, est hominis specialis dignitas.

gelos specialiter in homine laborasse, reputatur specialis dignitas hominis, maximè cùm aliunde Deus etiam circa eumdem hominem immediatè concurrit & producendo dispositiones & infundendo animam: meliùs autem quodammodò videtur, vt & Deus & Angeli concurrerint, quàm quòd Deus solus. quæ disparitas sufficiens est pro ea ratione: quæ à congruentia tantùm desumitur, defendenda; neque in hoc vlla potest esse maioris momenti difficultas.

Conditum fuit corpus Adæ cum perfectione debita animæ rationali.

Quartò dubitari potest, an corpus illud fuerit productum cum omni perfectione, ac necessaria, ac debita animæ rationali. Respondeo, si quæstio intelligatur de perfectione, sine quâ naturaliter infundi non potest anima, sine dubio eam præcessisse. Cur enim sine caussa nouum ibi fingeremus miraculum, vt scilicet anima infunderetur in corpus incapax illius formæ?

Aliter ergo quæstio potest intelligi, vtrùm scilicet habuerit omnia membra & sensus integros; nam sine his potest naturaliter anima esse corpori vnita, vt de facto contingit in multis cæcis, claudis, mancis, &c. Secundò, etiam ad hoc dubium videtur pertinere, an, cùm anima rationalis sit perfectissima inter omnes animas, etiam corpus humanum ita fuerit perfectum, vt ex alia longè nobiliori materia quàm sint corpora ceterorum

13 *Corpus Adami fuit perfectum sine defectu membrorum.*

animantium compactum fuerit. Respondeo facilè quoad primam partem, corpus Adami omnino fuisse vndequaque perfectum: etenim cæcitas, surditas, ceterique defectus post peccatum primò intrarunt. Quòd si obieceris, si Deus non voluisset hominem in iustitia originali creare, consequenter potuissent homines etiam non peccando incurrere similes defectus ex naturalium caussarum concursu; ergo ex defectu peccati non infertur benè ea integritas corporis Adami. Si hoc, inquam, obiicias, occurram facilè: similes enim defectus non contingunt, nisi ex vitio humani seminis aut imperfectione matris, in cuius vtero formatur corpus; hoc autem non potuit in corpore Adami extra omnem vterum formato caussa esse talium defectuum; aliunde autem non erat decens, vt Deus, cui nulla deerat materia, nullæ vires, produceret illud corpus surdum aut cæcum. Vnde explodendi sunt illi, qui dicunt, Adam & Heuam ante peccatum fuisse cæcos; quod inde probant, quia post peccatum dicuntur aperti oculi ipsorum: reiiciendi, inquam, nam ea verba non de physica, vt sic dicam, oculorum illuminatione sunt intelligenda; sed quia, cùm priùs non eos puderet se nudos intueri, ab eo momento puduit. Quòd verò cæcus anteà non fuerit, constat manifestè, quia iam adducta fuere ad ipsum animalia, vt videret; & Heua viderat pomum visu delectabile; quomodo ergo hi potuerunt somniare eos caruisse visu ante peccatum?

Responsio.

Obiectio. Non decebat vt Deus produceret Adamum cum defectibus corporis. Aliquorum vanitas exploditur.

14 *Corpus Adami non superauit in omnibus alia corpora animalium.*

Quoad secundam difficultatem, quæ aliò spectat, dico, sicut anima non in omnibus rebus superat alias animas, v. g. in fortitudine, in agilitate, &c. licet simpliciter sit longè illis perfectior, ita similiter corpus humanum perfectius & pulchrius esse simpliciter omnium animantium corporibus, licet in aliquibus rebus minutioribus ab illis excedatur, & in materia prima sit eiusdem rationis cum illis. Vnde autem immediatè proueniat ille excessus, facilè declaratur; nam ipsamet natura animæ rationalis longè nobilioris exigit nobiliores dispositiones accidentales in eo corpore pro suis operationibus. in quo nihil speciale nunc occurrit dicendum.

SECTIO SECVNDA.

De formatione corporis Heuæ.

PAter Molina disp. 24. & Suarez suprà c. 2. aliique multi fusè hîc contra Caietanum disputant, eò quòd verba illa Genes. 2. *Immisit Dominus Deus soporem in Adam: cùmque obdormisset, tulit vnam de costis eius, Et repleuit carnem pro ea. Et ædificauit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem*: hæc, inquam, verba interpretatus fuerit sensu allegorico, vt Scriptura præcisè denotare voluerit hominem quasi reddi debiliorem per matrimonium. Pro quâ explicatione congessit Caietanus varias rationes, quas fusè prosequuntur & dissoluunt Suarez & Molina. breuissimè eas tangam. Prima, quia aliàs corpus Adami ante vel post formationem fuisset monstrosum; quia vel anteà plures habuisset costas quàm debuerit, vel pauciores posteà. Secunda, quia sola vna costa non sufficiebat pro toto Heuæ corpore; ergo aliunde debuit maior pars materiæ accipi, ex terra v.g. & inde debuisset dici formata Heua, non ex costa. Tertia, quia illud miraculum non est sine caussa multiplicandum. Quarta, quia Heua cum Adamo simul creata est, iuxta illud Genes. 1. *Masculum & fæminam fecit eos.* Quinta, quia si ex costa fuisset Heua formata, id contigisset ibi iuxta Adamum; ergo non potuisset aliunde adduci ad illum. Sexta, quia etiam in eo capite dicuntur animalia adducta ad Adam, vt videret, an aliquid sibi simile reperiret; quod non potest prout sonat intelligi. quid enim homo quæreret inter bestias sibi simile? Sicut ergo hæc verba non sunt intelligenda in sensu, quem præ se ferunt, sed in alio; cur non idem dicemus de illis quæ veram Heuæ ex Adami costa formationem significant? Septima, quia τὸ *Hoc nunc os ex ossibus meis*, de omnibus vxoribus intelligitur; non potest autem id in sensu materiali explicari; nam aliæ vxores non formantur ex costis maritorum, ergo. Octaua, quia si Adam verè dormiuit, cur non dicitur expergefactus? Nona; quia etiam maledictio illa serpentis debet allegoricè explicari, ergo & hæc historia de creatione Heuæ.

Rationes Caietani contra formationem Heuæ ex costa.

Prima. 15 *Secunda.* *Tertia.* *Quarta.* *Quinta.* *Sexta.* *Septima.* *Octaua.* *Nona.*

Conclusio tamen certa & de fide est, id reuerà & sine allegoriis contigisse, ita vt Alphonsus à Castro & Prateolus apud Suarez num. 4. dicant, sententiam Caietani esse hæreticam, etsi auctor Catholicus fuerit. Probatur autem Primò, quia ibi ea omnia historicè narrantur; non licet autem historiam in allegorias vertere, alioquin nihil esset in tota Scriptura certum. Secundò, Eccli. 17. id clarè asseritur: cùm enim initio capitis dictum esset, *Deus creauit de terra hominem*; paulò inferiùs additur, *Creauit ex ipso adiutorium simile sibi.* & 1. Cor. 11. *Non vir ex muliere est, sed mulier ex viro.* Sunt etiam alia loca, quæ solum Adamum creatum ex terra fuisse testantur, quibus manifestè reiicitur explicatio Caietani: vt in ipso 2. cap. Gen. *Adæ verò non inueniebatur simile sibi.* & *Non est bonum esse hominem solum.* quæ omnia ridiculè posita essent, si simul fuissent creati. Accedit denique consensus Patrum: inter quos Hieronymus super Epistolam ad Philem. hæc habet, *Non posse aliquem in Deum credere, nisi credat vera esse quæ scripta sunt.* quæ enumerans ait, *Adam à Deo plasmatum, Heuam ex costa illius & latere fabricatam*, &c. Vide Suarium eo numer. 4. vbi Augustinum, Chrysostomum, Gregorium

16 *Heua formata ex costa, & contraria sententia hæretica dicitur à quibusdã.* *Probatur Primò.* *Secundò.*

Accedit consensus SS. Patrum.

Innocentium

Innocentium III. & Concilium Vieonense pro eadem refert. Nec in hac materia alia probatio desideratur, quàm quòd res in se sit possibilis, & Deus ita voluerit. de quâ voluntate euidentissimè ex eis loeis Scripturæ eonstat; mysteria autem, quæ in ea formatione præfigurata sunt, persequuntur latè Scripturistæ. videantur illi.

17

Respondetur ad primam Caietani obiectionem.

Iam ad Caietani obiectiones facilè responderur. Circa primam dubitari potest, An Adamus habuerit plores costas quàm ceteri homines ante formatam Heuam; an verò posteà cum paucioribus manserit. D.Thomas 1. parte quæst. 9. art. 3. dixit, eam costam fuisse in eo superfluam, non monstrosam: sicut in hominibus semen est aliquid superfluum, non tamen monstrosum; qoia ordinatur ad generationem indiuidui, ad quam

Explicatio S. Thomæ non subsistit.

etiam ordinabatur illa costa Adami. Quæ solutio videtur placere Molinæ, estque communis apud multos. Ego quidem primùm censeo, eaemplum de semine non esse bonum: nam in primis semeo est commune omni Indiuiduo,

Quod omni indiuiduo est connaturale, non est monstrosum.

vnde est omnibus connaturale; id autem quod connaturale est omni indiuiduo, repugnat in terminis, vt sit monstrosum: cùm potiùs id videatur monstrosum, quod in vno tantùm indiuiduo inuenitur contra exigeotiam omnium aliorum. & hoc verum est, siue semen ordinetur ad generationem, siue planè sit inutile excrementum: ob hanc enim ratioorm cetera excrementa non sunt monstrosa, barba v. g. aut eattemi vngues, &c. At costa illa fuit in Adamo solo, ergo debuit esse monstrosa; etiamsi ordinata fuisset ad propagationem generis humani; ergo instantia non videtur booa.

Secundò censeo, via posse hîc esse nisi de nomine quæstionem. Si enim costa fuit vltra numerum, fuit eo ipso extraordinaria, & hoc negari non potest: sicut, si quis vnum aut duos dentes

18

Certo sensu costa Adæ fuit monstrosa.

plures habeat quàm alij. Quòd si prætereà contendas, omne id quod extraordinarium est, debere aliquo modo dici mooſtrosum, negari oon poterit, dicendam costam illam monstrosam; addu tamen id noo esse absurdum, cùm nullam deformitatem in Adamo caussauerit: imò hinc iudico negandum, iuxta communem modum loquendi, eam debere dici monstrosam; quia cùm non apparuerit foris, nullam penitus caussabat, vt dixi, fœditatem aut deformitatem. Secundò, quia cùm fuisset per se iotenta ab auctore, non videtur esse monstrosa. monstrum enim est, quod est præter intentionem agentis. Hæc tamen secunda ratio in modo loquendi non ita mihi placet: nam etiamsi Deus directè & ea intentione vellet facere vnum hominem cum tribus oculis, illum nos diceremus monstrum. Sufficiat ergo prima, ea eo quòd nullam caussauerit deformitatem.

Responsio alia ad hanc primam obiectionem.

Altera solutio eius primi argumenti, quam Catherinus apud Suarez & Molinam tradidit, nimirum fuisse eam costam vnam ea ordinario oumero, Deum autẽ loco illius aliá ide nouo formasse: oam licet dicatur, *Repleuit carnem pro ea*, intelligi tamen id potest, vt carnem cum costa addiderit; sicut è contrario, licet præcisè dicatur accepisse costam, accepit tamen simul carnem, iuxta mul-

19

tornm sententiam. Hæc solutio satis clara est, & difficultatem, quoad compositionem Adami, no-

Solutio clara est.

bilissimè soluit. At si carnem pro carne, & costam pro costa restituit Dominus, valdè difficile est intelligere, quo sensu dicatur repleuisse carnem pro ea seu pro costa: si enim non posuisset pro eâ, sed solùm dixisset, Reddidit illi carnem, posset subintelligi cum costa; atcùm dicatur caro pro costa suppleta, explicatio Catherini videtur esse dura, nec iuuatur per solutionem eam, quòd etiam acceperit Deus carnem cum costâ: quia quando dixit, Accepit vnam de costis, oon additur vlla particula, per quam excludatur caro, licet non eaplicetur. At cùm dicitur carnem pro costa, manifestè innuitur, non costam costæ, & carnem carni suffectam, sed costam loco carnis; ideò hæc secunda solutio mihi nullo modo probatur; sufficiat ergo prima.

Ad secundā obiectionem responsio aliquorum non subsistit.

Ad secundum, aliqui putarunt, per rarefactionem ea sola ea costa Deum formasse corpus Heuæ. Verùm id naturaliter fuit impossibile. Primò, quia debuit habere Heua multas costas æquè densas ac fuerat illa Adami. Secundò quia tam exigua materia non potuit in tantam magnitudinem rarescere. quod maximè in mea sententia de raritate locum habet: non enim fit raritas nisi per introductionẽ corpusculorum; vnde sequeretur, fuisse corpora eatranea centies fortè plura quàm illam costam, & coosequenter fuisse imperfectissimum corpus Heuæ. quod non est concedendum vllo modo.

20

Alia responsio reiecta.

Alij dicuot, eam materiam replicatam in toto corpore; sed hoc esset perpetuum concedere miraculum sine caussa, etiamsi posset vtcumqoe responderi, paulatim per nutritionem receptam nouam materiam sine deperditione antiqoæ, vt antiqua cessaret existere in eo loco, vbi noua fuit posita, donec tandem nulla pars esset in duobus locis, sed quælibet suum distinctum occuparet, vt in nobis. At hoc ipsum est durum; ideò faciliùs respon-

Respondetur melius.

detur, acceptam materiam aliam ex aëre vel ea terra, dici tamen ex costa formatam Heuam; quia ea materia fuit quasi fundamentum operis, & cui altera accessit.

Responsio ad tertiam obiectionem.

Ad tertium, quòd miraculum illud non sit sine caussa multiplicandum, dicimus, caussas Deo esse notas, nobis ex Scriptura manifestè constare, ita factum esse; prætetquam, quòd non aliud ibi miraculum fuit (vt benè notauit Snarius) quàm separare costam ab Adamo: nam formare ea illa & aëre vicino Heuam, non est maius miraculum, quàm formasse Adamum ex limo & in prima productione tale miraculum necessum erat.

Ad quartam.

Ad quartum, ostensum est, non fuisse Heuam simul cum Adamo creatam: in eo verò loco non dicitur, *Simul creauit*, sed, *Creauit eos masculum & feminam.* quod verissimum est; etiamsi vno anno tardiùs vnus altero creati essent. Quod autem id

Scriptura sæpè loquitur per anticipationem.

dicatur in 1. cap. Genesis, antequam narretur formatio Heuæ, non vrget; quia id ipsum dicitur, aotequam declaretur Adamum fuisse è limo formatum. quod sine dubio non est factum ante creationem illius. Respondetur ergo, ibi compendiosè dici totum, quod posteà fusiùs, & ordine quo gestum est, narrandum erat.

Ad quiotum diximus, accepta eosta ea Adamo, Deum in remotiori loco formasse Heuam,

21

Ad quintam.

& inde eam adduxisse ad Adamum: vel potest τὸ *adduxit eam* ita intelligi, id est, ostendit eam Adam.

Ad sextam.

Ad sextam dico, in Scriptura non dici quæsitum inter bestias adiutorium simile, sed non inuẽtum, quia non erat; sicut dicimos, Non inuenitur in mundo homo habens tres oculos. per quod non indicatur, quòd quæsiuerimus illum quasi dubitando an sit. vbi meritò Suarez reprehendit, Caietanum, quòd hunc sensum ineptum, quasi Deus

Deus inter bestias quæsierit adiutorium Adami, tribuat Scripturæ, vt inde confirmet suam sententiam de metaphorica explicatione.

Ad septimũ. Ad septimum respondetur, non dixisse Adamum vniuersaliter, vxores omnes os de ossibus mariti, sed prudenter limitasse ad eam vocem, ideóque addidit, *Hoc nunc os ex ossibus meis*: in aliis enim feminis id non contingit. Dixit autem, *Os de ossibus, & caro de carne*; quia iuxta probabiliorem sententiam & communiorem, simul cum costa carnem aliquam accepit ex Adamo. de quo vide Suarium num. 22.

Ad octauum. Adamus verè dormiuit. Caietanus nimis apertè trahit Scripturas ad metaphoras. Ad octauum dico, ideò non fieri mentionem de excitatione Adami è somno, quia supponitur non perpetuò dormiisse. Rogo enim Caietanum, an nõ fuerit verus somnus Abrahami Gen. 15. quando *aues non diuisit*, &c. *sopor irruit super eum*; & tamen nihil dicitur de excitatione à somno. Secundò, cùm cap. 19. bis duobus diebus dicatur Lot dormiuisse, quando filiæ ex ipso conceperunt, nec verbum posteà dicatur de excitatione eius à
22 somno, vt constat ex eo capite, fortasse putabit Caietanus; etiam illum somnum non fuisse verum, sed allegoricum quod esset absurdissimum: sic enim tota ferè Scriptura ad metaphoras paulatim traheretur. quid ergo in præsenti nodum quærit in scirpo ad negandam historiæ veritatem?

Ad nonum. Ad nonum & vltimum, de maledictione serpentis, quæ non potest non esse allegorica, respondetur: Sicut ex contextu & omnium consensu constar, dæmonem per serpentem seduxisse Heuam; *Maledictio vera in dæmonem directa.* ita etiam dicitur, maledictonem quidem illam non allegoricam, sed veram fuisse, ad dæmonem tamen directam in supposito serpentis. Constet ergo, Caietani argumenta nec leuiter infringere certam & communem expositionem.

Angelorum opera est costa extracta. Iam vlteriùs quæri posset, an corpus Heuæ fuerit ministerio Angelorum formatum. Probabile, in extrahenda costa, quod per motum localem factum est, & congreganda materia reliqua interuenisse eorum ministerium, vt suprà de Adami corpore diximus, quoad dispositionum verò productionem, nullo modo; vt & de Adamo docuimus.

SECTIO TERTIA.

Aliqua dubia de circumstantiis creationis Adami & Heuæ.

PRimum esse poterat circa integritatem membrorum & sensuum eorum corporum: at hoc sect. prima expedimus est.

23 Secundum est, In quanta magnitudine fuerint ea corpora producta. Affirmarunt aliqui, Adamum fuisse procerissimæ statuæ; alij verò inter gigantes maximum. quod probant ex illo Iosue 14. vbi dicitur, *Adam maximus ibi inter Enacim situs est.* *Adam non fuit gigas.* Respondetur tamen, probabilius esse, eum nec quidem gigãteæ magnitudinis fuisse, multò minùs illius prodigiosæ, de quâ Moyses Barcepha lib. 1. de Paradiso cap. 14. in primo tomo Bibliothecæ. Ratio est, quia gigantum primùm fit mentio 6. cap. Gen. Si autem Adam fuisset talis, sine dubio aliquid de ipso significatum fuisset; habuit ergo haud admodum magnam altitudinem & proportionatam, an verò septem, an octo, an decem palmorum, non possumus definire; nec quidem probabiliter; melius ergo est id indecisum relinquere. Ad locum Iosue responderi posset, ibi *Adam nomẽ commune hominum.* Adam esse nomen commune hominum, non primi parentis determinatè: Secundò, & meliùs, *τὸ maximus* denotare magnitudinem non corporis, sed dignitatis & capitis generis humani.

Tertium dubium, cuius ætatis fuerint producti. In vno sensu propositum dubium caret difficultate: in rigore enim, vnius instantis ætatis fuerunt producti, quia nihil antè vixerunt: est ergo alter sensus, si in vtero materno concepti, & posteà nati fuissent, &c. quot annos debuissent habere, vt ad eam corporis magnitudinem, in quâ sunt producti, peruenirent. Respondetur 24
Erat similis viro triginta trium annorum. communiter, fuisse circiter trigintatrium aut trigintaquatuor annorum; quia illa est ætas florentissima, & ad actiones tam corporis quàm mentis exercendas aptissima. vnde Hieronymus Epist. 27. ad Eustochium supponit, nos resurrecturos in ea ætate triginta quatuor annorum: quæ est ætas Christi, & in quâ Adam creatus est.

Dices cum Caietano & Pereira apud Suarez *obiectio.* cap. 3. num. 5. debuisse sexaginta aut quinquaginta minimùm annorũ creari; nam tunc propter longitudinem dierum non videbatur esse perfectum corpus ante centesimum annum, qui erat quasi nona pars totius vitæ. quod confirmari potest ex eo, quòd illi vix dicantur habuisse primos filios vniuersaliter ante diluuium nisi centesimo aut nonagesimo anno. Respondeo, hanc obiectionem *Respondetur, nimis multùm probari in contrariũ.* probare nimis multùm, scilicet Adamum ducentorum etiam annorum creatum fuisse: nam ætas perfecta nunc, & in quâ est, & integer vsus rationis & prudentia homine digna, vix acquiritur decimo octauo aut vigesimo anno; vel si citiùs, da decimum sextum. & sanè Adamus debuit produci in sapientiori, robustiori & perfectiori ætate quàm sint iuuenes octodecim annorum: atqui viginti anni non sunt nona pars nostræ ætatis, sed vix quarta; iuxta illud Psalmi 89. *Si autem in potentatibus, octoginta anni; & ampliùs eorum labor & dolor.* ergo cùm quarta pars ætatis primorum parentum fuerit ferè ducenti triginta, & ampliùs, in ea ætate debuisset creari Adamus. quod absurdissimum est. Respondeo, Esto tunc homines 25
Respondetur absolutè. diutiùs viuerent quàm nos, decuplo plus v. g. non tamen proptereà eos ad eamdem proportionem protraxisse infantiam, pueritiam, &c. V. g. nos duobus aut vno anno circiter sugimus lac; quæ est quadragesimá pars nostræ summæ vitæ, ergo; ideò illi tunc vigintiquinque circiter debuerunt suxisse, esset enim id planè ridiculum. Imò crediderim, nec plus fortè nobis, si non minùs, suxisse: nam alimenta tunc meliora faciliùs promouebant naturam, viuebant ergo diutiùs; non quia tardiùs creuissent, sed quia in accepta magni- *Vnde primis hominibus vita diuturnior.* tudine, ob meliorem complexionem & alimenta, diutiùs perseuerabant; vnde nec necessum est ad eos sexaginta aut quinquaginta annos recurrere. Confirmatio de generatione filiorum etiam probat in centesimo anno creatum, quia circa illud tempus generabant tunc, imò tardiùs; quia homines nunc citiùs solent generare quàm perfectam ætatem & prudentiam acquirant.

Dico ergo, eos tunc fuisse magis continentes, & considerata longitudine vitæ, non voluisse tamdiu iugo matrimonij colla subdere, sed in libertare vixisse aliquamdiu. Sat enim multum erat, octingentis aut nongentis circiter annis cum vna eadémque vxore cohabitare: vnde non infertur, ante eam ætatem non fuisse & vires & prudentiá perfectam; ideò ea sententia communis de trigesimotertio ætatis anno probabilior videtur.

Verùm

Si respectus habeatur ad statum innocentiæ, non fuerũt Adamus & Heua creati quasi triginta quatuor annorum.

26 Verùm in præsenti difficultate oportet considerare, si attendamus ad innocentiæ statum, non posse dici Adamum & Heuam creatos, ac si essent triginta quatuor annorum. Ratio est, quia in eo innocentiæ statu, cùm primùm homo debitam altitudinem corporis acquisiuisset, nec posteà vllam in ipso mutationem annorum deuolutio caussasset, nisi fortè quoad maiorem scientiam (vt dicemus infrà agentes de eo statu) ergo in Adamo quoad corpus non erat æquiualentia magis ad trigesimum quartum annum quàm ad sexagesimum vel millesimum: nisi dicamus, in statu innocentiæ homines non peruenturos ad debitam magnitudinem ante trigesimum quartum annum; quod mihi valdè dubium est, cùm de facto vigesimo quarto perueniant, & cibi non ita de facto nutriant ac tunc nutrirent. Attento ergo statu innocentiæ, in ea ætate æquiualenter fuit Adamus creatus in quâ homines finem crescendi fecissent. Quoad scientiam autem, cùm Adamo fuerit per se infusa summo in gradu, in quo vix vllus successu temporis acquirere tam ã etiam in statu innocentiæ, potuisset, dici multò minùs potest, eum æquiualenter fuisse productum triginta quatuor annorum. Debet ergo comparatio solùm fieri quoad magnitudinem & vires corporis, & respectiuè ad statum post naturam lapsam, vt in Abel, Cain, &c. qui trigesimo quarto anno, vel circiter, ad magnitudinem robúrque, in quo parens creatus est, peruenerunt.

SECTIO QVARTA.

De pulchritudine & temperamento eorum corporum.

Sententia aliquorum circa perfectionem temperamenti in Adamo.

27 QVartum dubium, quàm fuerit perfectum temperamentum; & quantæ pulchritudinis. Opinantur nonnulli, si in perfectione temperamenti & pulchritudine humana sit vltimus terminus; quia consistit in certa proportione, vltra quam nec diuinitus possit esse aliquid plus, in Adamo & in Christo fuisse in eo summo gradu; nec inconueniens esse, quòd in eo puncto Christus non superauerit Adamum. Si verò in eodem temperamento non sit vltimum quid, manifestum aiunt esse, neque Christum neque Adamum eam summam perfectionem habuisse; certum autem, vtrumque habuisse absolutè maximam perfectionem; dubium autem, an inæqualem. quòd si aliquis excessit, is sine dubio fuit Christus.

Possibilis est summa perfectio temperamenti & pulchritudinis.

Ego in hoc puncto consequenter ad mea principia, quòd scilicet necessariò debeat concedi possibilis diuinitus creatura omnium perfectissima, censeo, non solùm eâ parte quâ pulchritudo & temperamentum consistunt in certa correspon-

Christus non fuit pulchrior Adamo;

28 dentia humorum, vbi necessariò est terminus, sed absolutè & simpliciter possibilem esse summam perfectionem in temperamento & pulchritudine; vnde in hoc puncto nullatenus dubito. Nihilominùs tamen, non mihi propterea videtur certum de facto, Christo aut Adamo eam concessam; quia si in perfectione gratiæ habitualis, iuxta communem sententiam, non est datum Christo summum, quod potest diuinitus dari, etiamsi non repugnet gratia infinitè intensa; cur dicemus, datam summam pulchritudinem corporalem possibilem, cùm hæc multò minus æstimanda sit quàm pulchritudo gratiæ? Imò arbitror, in Christo non datam in eo gradu, & quoad pulchritudinem fortasse Absalom; & à fortiori, Adamus fuit pulchrior Christo. Sicut etiam inter feminas non est certum, quoad corporalem pulchritudinem, beatissimam Virginem superasse omnes. Moueor ad id dicendum Primò, quia si tanta ea pulchritudo in Christo fuisset, sanè magis eam notassent scriptores tam sacri quàm profani (& idem dico de beatissima Virgine.) Secundò, quia ipsa numquam visa summa pulchritudo quodammodò vehementiùs rapuisset in se omnium animos; vnde fortè quis sic discurreret: Expediens fuit, vt licet Christus habuerit proportionatam ac pulchram faciem, nihil tamen in ea materia extraordinarium valdè haberet, ne magis sua externa præsentia, cui in orbe nihil simile visum erat, homines ad sui amorem conciliare crederetur, quàm & vita & doctrina trahere: sicut ob similem caussam non elegit parentes reges aut diuites, nec discipulos sapientes & potentes. Confirmo hoc ex communi sententia docente, Iacobum fuisse valdè Christo similem, ita vt indigueri t quasi designatione Iudæ ad hoc, ne loco Christi caperetur; ideò dedit Iudas signum dicens, *Quemcumque osculatus fuero*, &c. At si Christus 29
fuisset totius orbis pulcherrimus, in tanto excessu quomodo potuisset vel apparenter ignorari, aut ita confundi cum Iacobo; de cuius pulchritudine nihil singulare in auctoribus reperitur. Iudico ergo, Adamum & Heuam probabiliter habuisse maiorem pulchritudinem Christo & beata Virgine, & simpliciter maximam quæ fuit in hominibus. Ratio est, quia in eis incipiebat genus humanum; & cùm immediatè ex Dei manibus prodirent, idque publicè omnibus constaret, debuit Deus quodammodò ostendisse quid posset; in Christo verò, quia naturali modo apparebat genitus, licet reuerà miraculosè fuisset corpus dispositum, & vt iam ostendi, ad finem redemptionis ea summa pulchritudo non videbatur expediens, imò nociua, non arbitror tantam fuisse.

Nec B. Virgo feminas omnes superauit pulchritudine.

Ratio Prima. Secunda.

Christo forma exteriore faciei similis fuit Iacobus.

Adam & Heua habuere pulchritudinem simpliciter maximam omnium hominum.

Quòd verò dicatur Christus Dominus *speciosus forma præ filiis hominum*; & è Canticis ad beatissimam Virginem illa verba applicentur, *O pulcherrima inter mulieres*, non obest doctrinæ traditæ: nam in Christo Domino id non tàm denotat corporalem pulchritudinem quàm animi. Secundò, in beata Virgine possunt etiam ea verba vel de mentis pulchritudine explicari, vel ad denotandam magnam pulchritudinem, etiamsi non fuerit summa; sicut de quolibet Confessore dicit Ecclesia, *Non est inuentus similis illi*, &c. Hæc quoad 30
pulchritudinem, facta comparatione inter Adamum & Christum.

Explicatur Scriptura de Christi pulchritudine & B. Virginis.

Quoad temperamentum verò interius, sine dubio fuit valdè perfectum in Adamo; in eo tamen putarem Christum fuisse superiorem: quia cùm ad maiorem passionum subordinationem, meliorem vsum intellectus & voluntatis, id temperamentum sit vtilissimum, & in Christo operationes multò perfectiores quàm in Adamo concedere debeamus, non dubito, melius in Christo fuisse temperamentum; nec de eo est ratio eadem quæ de pulchritudine: nam hæc non habet vtilitatem aliam nisi in ordine ad visum; & in hoc puncto, non ita videbatur expediens in summo gradu eam tribuere Christo At temperamentum nec apparebat exteriùs, & habebat vtilitates enumeratas; debuit ergo in Christo esse melius multò quàm in Adamo, & vllo alio homine.

Temperamentum erat melius in Christo quàm in Adamo.

Dices,

Obiectio.

Dices, Ex meliori temperamento oritur maior pulchritudo; ergo si temperamentum fuit in Christo melius, pulchritudo etiam fuit maior.

Responsio.

Respondeo negando antecedens: nam quòd color sit fuscus aut albus, oculi maiores aut minores, nasus magis æqualis, &c. non oritur ex meliori dispositione organorum aut stomachi, sed ex virtute formatrice earum partium, aut ex aliis caussis, ob quas potuit Deus, data Christo minori pulchritudine quàm Adamo, dare tamen ei meliorem longè interiùs organizationem & temperamentum. Quomodo autem Adami corpus fuerit impassibile, an id ex temperamento prouenerit, dicetur infrà, dum de immortalitate illius egerimus.

Ex meliori temperamento non sequitur necessariò maior pulchritudo.

SECTIO QVINTA.

Quo tempore creati sint Adamus & Heua.

31 *Adam & Heua creati die sexto.*

HAc de re fusè Suarez toto cap. 4. Breuissime dico, Adamum & Heuam creatos esse die sexto. videtur id omninò certum ex Genesi: nam eo cap. 1. cùm dictum fuisset die sexto de creatione animalium, antequam dicatur, *Et factum est vespere & manè dies sextus*; dicitur homo creatus, & posteà ea verba adduntur, ergo. Confirmatur: Intra illos sex dies dicit Scriptura perfecta fuisse cælum & terram, omnémque eorum ornatum: ad quem ornatum non minùs pertinebat productio Adami & Heuæ quàm reliquorum animantium, etiámque ex se opus à Deo speciali modo, & non ex cursu caussarum naturalium, producendum, ergo debuit tunc finiri, quia tunc fuêre finita opera, quæ modo præternaturali posteà producenda erant. quæ ratio persuadet, etiam formationem Heuæ eo die factam: nam & Heua modo miraculoso producta est, & non poterat naturaliter ex solo Adamo fieri, ergo. Et ita docet sententia communis, vt videri potest apud Suarez suprà num. 12. quid autem contra eam obiici possit, dicam paulò pòst.

Adam cur non creatus primo die.

Circa hanc conclusionem quæri solet Primò, cur Deus non creauerit primò hominem tamquam perfectissimum, sed in vltimum locum illum reiecerit. Variæ afferuntur rationes à Patribus, quæ videri possunt apud Suarez suprà: quidam enim dicunt, vt Deus gradatim ascenderet ab imperfectioribus ad perfectiora: alij, quia Deus voluit priùs construere homini palatium, in quo habitaret, quàm ipsum crearet. Tertiò, quia homo erat compositus ex corpore & spiritu, ideò præmitti debuerunt materialia & spiritualia, & tandem homo produci. Quartò alij, quia initio creati Angeli fuerant; debuit ergo homo vltimò creari, vt finis responderet initiis. Similes hæ rationes bonæ quidem pro concionibus; at si scholasticè examinentur, non sunt admodum efficaces etiam intra rationem congruentiæ. Non prima; quia sicut Angelus, licet esset perfectissima creatura, fuit initio creatus; neque ibi fuit ascensus ab imperfectioribus, sed è contrario potiùs descensus, potuit etiam idem in homine fieri. Secunda de palatio probat, non debuisse ante detectam terram & ornatam floribus, plantis, &c. creari; at ante animalia cur non? potuit ergo tertia die creari; imò videbatur expediens, vt ipse videret, quomodo animalia, quæ sibi futura erant subiecta, crearentur. Neque efficacior est Tertia; nam sufficiebat præmisisse Angelos & elementa, ac (si vis) plantas & aues, vt homo vtrisque similis

32 *Variæ Patrũ rationes, quæ scholasticè ponderatæ non conuincunt.*

33

crearetur. Quarta est efficacior; tamen si inter res materiales non est seruata prædicta correspondentia, vt prima vltimis responderent in perfectione; nam cælum non est perfectius auibus, quæ quinto die creatæ sunt; ergo nec necessum fuit eam seruare inter creaturas rationales. Ideò vno verbo dico, vnicam huius rationem esse Dei voluntatem, congruentias verò multas esse; ita tamen, vt si voluisset tertia die illum producere, habuisset certè tot aut fortè plures, vt ex dictis patet. quia, vt sæpè in simili materia dixi, Deus honestissimè operatur semper, non verò semper facit quæ ex parte obiecti sunt meliora. Vnde non debemus defatigari quærendo congruentias, quibus id probemus absolutè esse melius.

Tota ratio creati hominis die sexto refunditur in Dei voluntatem.

Quod circa hoc punctum dictum est, eodem modo applicari potest ad aliam quæstionem, quæ solet hîc etiam agitari, cur scilicet eodem die cum animalibus hominem creauerit, non verò destinauerit pro eo singularem diem: opportunius enim videbatur pro perfectissima inter inferiores creaturas, vnicum diem esse quàm confundi cum brutis. In hoc, inquam, dubio respondeo, Deum ita voluisse, habiturum rationes multas, si aliter disposuisset, sicut dixi in præcedenti; quas enim aliqui afferunt facilè retorquentur. Dicunt Primò, quia Deus volebat sex diebus totum suum opus perficere; debuit ergo homo eodem die quo animantia terrestria produci, quia etiam est ex terra generatus sicut illa; hæc tamen ratio facilè reiicitur: nam poterant omnia animalia & aues, quia magis inter se conueniunt, quàm homo cum brutis, vno die produci, & posteà sexto die solus homo. Secundò dicunt, sufficere pro dignitate hominis, quòd licet productus sit eodem die cum brutis; singulariter tamen à scriptore sacro describitur eius productio. Verùm hæc solutio non est ad rem, quia iam non quærimus narrationem, sed diem. quod secunda hæc ratio non explicat. Tertiò dicunt alij id factum, vt hominis excellentia posita iuxta animantia clariùs appareret. Sed & hoc facilè reiicitur, quia eodem modo apparuisset ea excellentia; licet homo vna die pòst creatus fuisset: relictis ergo congruentiis pro concionatoribus, in Dei solam voluntatem id reiicio.

Cur Adam eodem die creatus quo bruta.

34 *Rationes aliquorum non solidæ.*

Ratio, Dei voluntas.

Grauior quæstio moueri potest ex creatione Heuæ; diximus enim eodem die productam; quod tamen non videtur posse subsistere, eò quòd Adamus creatus sit sexta die post creationem animalium, vnde debuit tardè creari: posteà verò, antequam Heua crearetur, translatus est in paradisum, & omnia animalia ad ipsum adducta, vt nomina eis imponeret: quæ omnia non potuerunt nisi longa mora fieri.

Difficultas hic grauis mouetur.

D. Thomas ob hanc rationem quæst. 75. art. 1. opinatur, post septimum diem illam productam. Nihilominùs assertio suprà posita tenenda est, quia communior & conformior Scripturæ. Ad obiectionem respondetur, ea die, in ortu ipso solis, potuisse omnia animantia produci, & statim post illa hominem, ac ab Angelo in paradisum in ictu oculi transferri, ac simul animalia illuc pelli, non quidem omnia, sed ex qualibet specie masculum & feminam, ac illis nomina imponi: non enim ad hæc tanta mora requiritur interueniente Angelorum ministerio, ut intra duas vel tres horas fieri non potuerint.

35 *D. Thomas putat, Heuã productam post diem septimam. Respondetur difficultati.*

Obiectio.

Dices, Vel solùm ad proferenda tot nomina, quot sunt animantia diuersa, requirebatur longè maior mora. Fortè ideò aliqui impositionem

nominum in aliam diem distulerunt, qui tamen audiendi non sunt; nam contextus clarè denotat omnia facta ante formationem Heuæ. Respondeo ergo, impositionem non ita factam, vt exteriùs proferret Adamus nomina; ad quid enim id faceret nemine alio audiente? sed quia interiùs Deo suggerente ei est infusa scientia de eis nominibus, vt ea retineret, sciretq; quomodo ea deberet vocare; id quod etiam in instanti fieri potuit. Addo Secundò, etiam intra vnam horam posse tot nomina velocissimè proferri, vt pro eis non suffecerint animalia quæ tunc ibi erant; magis tamen propendeo, vt non fiot prolata exteriùs, quia necessarium non erat, imò impertinens, nullo alio homine audiente, vt dixi; maximè cùm bruta non possent retinere species sui nominis ex sola vna auditione, vt in posterum eo nomine vocata, statim cognoscerent se vocari, annuerentque vocanti.

Responsio. Adam impenendo animalibus nomina, non indiguit mora temporis.

DISPVTATIO TRIGESIMAQVINTA.

De loco creationis hominis: vbi de paradiso.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm Adam & Heua in paradiso creati sint.



1 *Adam extra paradisum creatus. Constat ex Scriptura.*

OMMVNIS sententia docet, Adamum extra paradisum, Heuam verò in illo creatam fuisse. Prima pars sufficienter probatur ex verbis illis Scripturæ Gen. 1. *In quo posuit hominem quem formauerat*: apertè enim significatur, formatum antea fuisse hominem quàm positum in paradiso. & clariùs id denotant alia verba: *Tulit ergo Dominus Deus hominem, & posuit eum in paradiso*, &c. Probari etiam solet ex 3. cap. Genesis, vbi dicitur: *Et emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis, vt operaretur terram, de qua sumptus est*; ergo terra illa erat extra paradisum. Hoc tamen testimonium non vrget, quia nec ex eo constat, Adamum ad eumdem numero locum relegatum, vbi creatus est. Sumitur enim ibi terra vniuersaliter. cur autem iuxta paradisum non relinquitur eam terram cultutus, ratio est, quia paradisus non indigebat laboriosa cultura; vnde foris eam debuit exercere, & in pœnam debuit à tam delicioso loco relegari.

Quo loco Adam creatus, dubium.

Quis autem sit ille locus vbi creatus est, penitus est incertum: quidam dicunt, in campo Damasceno; alij in Hebron; alij in aliis locis: afferunt autem quilibet pro se varias congruentias, quæ nullius momenti sunt, ideò prudentiùs censeo, nihil in hoc puncto decidere.

2 *Adam non per se iuit ad paradisum, sed deductus Angelorum ministerio.*

Illud etiam dubium, an fuerit in paradisum translatus ab Angelo, an à Deo solo, an ipse ex Dei instinctu illuc iuerit. Respondetur, eum non iuisse per se, videtur id certum ex verbis illis: *Tulit Dominus Deus hominem, & posuit eum in paradiso voluptatis.* quæ aliquid singulare denotant ex parte Dei; an autem Angelus id præstiterit apparens in forma visibili, an Deus propria virtute, incertum. & vtrùmque probabile; probabilius tamen interuenisse Angelorum ministerium, quia id non excedebat naturalem virtutem Angeli.

Quòd verò Heua fuerit in paradiso producta, etiam est communis sententia: pro qua multos citat Suarez capite 5. n. 6. nam Scripturæ contextus id requirit. Cùm enim dicatur Adamus positus in paradiso, & ad eum adducta animalia, ac statim immissus sopor; videtur satis clarum, hoc vltimum in paradiso contigisse. Video tamen aliquod probabile effugium: nam cùm (vt supià diximus) Deus recesserit aliquantulùm ab Adamo ad formandam Heuam, quod videtur exigere ea verba, *Et adduxit eam ad Adam*; posset quis dicere, Deum ex Adamo quidem in paradiso dormiente costam accepisse, formasse verò Heuam extra paradisum, eámque ad Adamum in paradisum adduxisse. Vnde manifestè infero, haud benè Suarez dixisse, sententiam Ruperti, sententia Heuam foris esse creatam, derogare historiæ Moysi: imò addo potiùs ea verba, *Adduxit eam ad Adam*, videri per eam opinionem Ruperti meliùs explicari. Quidquid tamen sit de hac faciliexplicatione textus, dico saltem, propter auctoritatem communionem Theologorum & Doctorum; contrarium esse probabilius, & recessum illum Dei fuisse intra paradisum.

Heua creata in paradiso.

3

Dices Primò, Cur ergo Deus creauit virum in ignobiliori loco quàm feminam? Respondeo, quia voluit, cùm potuisset contrarium. Secundò, quia in homine, qui erat caput generis humani, oportebat ostendere, non fuisse illi naturaliter debitum paradisum. Tertiò, vt sciremus, aliquando, & verò frequenter, meliores homines nasci ex vilioribus parentibus & ignobiliori loco quàm ex nobilioribus.

Obiectio. Dei voluntas pro ratione.

Dices Secundò, Bruta non accedebant paradisum, quia defœdassent illum; ergo non fuot adducta animalia ad Adamum in paradiso; ergo nec ibi producta Heua. Respondeo negando antecedens: nec ideò sequitur defœdatum paradisum; tum quia probabiliter possumus dicere, Adamom fuisse ad ostium paradisi, & non intrasse intus bestias: tum quia Deus, sicut specialiter eas tunc dirigebat, earum phantasiam immutando, ne nocerent homini, sed potiùs obedirent, ita eodem modo, ne deturparent paradisum. Et hoc probabilius videtur: nam si homo fetè semper habitaturus erat in paradiso, expediens fuit, vt bestiæ pateret accessus, vt earum conspectu & cognitione recrearetur homo laudaretque Deum. Quis enim negauit, anieulatum caoto haud parum redditum iucundiorem paradisum? & saoè serpens in paradiso erat, quando tentauit Heuam.

Obiectio. Secunda.

Responsio.

4 *Animalia fuerunt in paradiso, non tamen defœdarunt illum.*

In contrarium stat Damascenus lib. 2. de Fide capite 11. censens non decuisse dignitatem paradisi, vt bruta animalia illuc intrarent. P. Suarius ait, Damascenum sensisse capite 10. etiam bestias ibi fuisse; quia de serpente ait, fuisse familiarem Heuæ; ergo, ne sibi sit contrarius, credendus est non negasse absolutè ibi fuisse bestias, sed præcisè non fuisse aut non futuras, homine inuito. Verùm licet probabilis sit hæc solutio; certè Damascenus vniuersaliùs loquitur; ait enim absolutè, *Creauit Deus paradisum, in qua nullum irrationalium habitabat*: vbi nihil de licentia aut permissione

Quid S. Damascenus senserit.

permissione hominis. qood de serpente ex ipso affertur, non vrget, quia fortè in quadrupedibus & bestris inuenit sepugnantiam Damascenus, non autem in serpente aut lacertria, quæ non deturpant nec conculcant hortos. Ideò putarem illum esse in contraria sententia, quæ non proptereà tenenda est.

Obiectio Tertia contra productionem Heua in paradiso. Responsio Prima.

5 Dices Tertiò, Cùm primùm Adam est introductus in paradisum, fuit illi impositum præceptum de non gustando ligno vitæ; atqui iam tunc erat Heua producta, quia simul vtrique fuit impositum præceptum; ergo Heua non fuit creata in paradiso. Respondeo Primò negando maiorem: facile enim fuit Deo hominem occupare tunc, ne sd eam arborem aut ad lignum vitæ accederet; maximè si (vt est probabilissimum) cùm primùm in paradisum translatus est, fuère ad illum adducta animalia; & statim Deus in eum immisit soporem, ac formauit Heuam. Quia tamen ea verbis Genesis, vbi ante productam Heuam fit mentio illius præcepti, traditúrque in singulari semper tamquam eum vno; & Augustinus, Chrysostomus aliíque censent, ante formationem Heuæ fuisse impositum illud præceptum; ideò Secundò respondeo negando, simul vtrique illud fuisse impositum, sed priùs Adamo, deinde Heuæ: imò fortè Heuæ Deus nihil dixit immediatè, sed per Adamum ei intimauit præceptum; vnde non sequitur, Heuam fuisse extra paradisum productam.

Præceptum de non gustando ligno scientiæ datũ ante formationem Heuam. Responsio Secunda.

Satisfit replicæ.

Dices, Cur ergo Deus Genesis 1. capite ait, *Ecce dedi vobis omnem herbam, &c. vt sint vobis in escam*; si non simul dedit illis & licentiam comedendi de aliis, & præceptum imposuit, ne comederent? Respondeo, ibi circa finem eius capitis primi multa dici per compendium, quæ sequenti capite magis distinctè & suo ordine narrantur. Inter illa autem est hoc de ea licentia, quæ Adamo soli immediatè data est, & per illum vxori: quod sufficit, vt potuerit Deus ambobus posteà dicere, *Ecce dedi vobis*, &c.

In capitibus Scripturæ multa dicitur compendiosè.

SECTIO SECVNDA.

Opportuna digressio quæ paradisum concernunt declarans.

6 DE paradiso disputarunt fusè Bellarminus noster 3. lib. de Gratia primi hominis à c. 10. Suarius toto cap. 7. Pererius lib. 3. in Genes. disp. de paradiso, & alij multi. breuissimè tangam quidquid substantiale est.

SVBSECTIO PRIMA.

Duo certiora supponuntur.

Paradisus fuit verè locus corporalis.

PRimum est, paradisum verè fuisse locum corporalem in terra productum, non autem allegoricum, vt putarunt multi. Sicut enim alia, quæ in eis capitibus Genesis narrantur, allegoricè sunt à multis explicata; ita etiam paradisum non nisi delicias cæli, aut nescio quid aliud intellexerunt: veritas tamen historiæ retinenda est, quæ non patitur tales explicationes improprias, vt sæpè dictum est. Vide Suarez cap. 6. vsque ad num. 13. Dices Primò, Ambrosius lib. 4. Epist. 31. ipsam Scripturam vocat paradisum. Respondeo, illum priùs admittere verum paradisum; deinde allegoricè illud nomen transferre ad alia. quod in aliis materiis frequenter fit.

Obiectio Prima. Ambrosius non negauit verum paradisum.

Dices Secundò, In Scriptura nomine paradisi

7 significatur cælum. sic Ezech. 28. de Lucifero dicitur: *In deliciis paradisi fuisti.* Respondeo, licet à Prophetis aliquando vsurpetur vox aliqua allegoricè, non proptereà eam in historica narratione allegoricè vsurpandam. Dices Tertiò, Non potest intelligi verè & realiter Deum ambulasse in paradiso, & constituisse ibi Cherubin. Respondeo Primò, quando sunt aliqua, quæ manifestè exigunt metaphoricam expositionem, non esse timendum eam admittere; talis autem est ambulatio Dei; explicetur ergo allegoricè, quia Deo realiter repugnat ambulare. At, quæ ratio aut auctoritas ostendit repugnare, hortum aliquem amœnum voluptuosis ac saluberrimis plantis herbísque distinctum à Deo fuisse creatum, vt proptereà sit ad allegoricos sensus recurrendum? Secundò respondeo, Deum, licet in se ambulare non possit, quia vbique præsens semper est; quia tamen potest in assumpto corpore apparere ac si moueretur, rectissimè dici quoad nos deambulasse in paradiso. quid verò de Cherubino sentiendum sit, infrà fusiùs. Nunc solùm dico, nullam etiam esse repugnantiam in eo, quòd positus sit ibi aliquis ex Angelis, qui vel ad tempus vel fortè semper ibi resideat; qui non ideò minorem habet beatitudinem ad visionem & fruitionem de Deo. Constet ergo, de paradisi vera & reali olim existentia dubitari non posse.

Obiectio Secunda.

Obiectio Tertia.

Manifesta necessitas admittit metaphoricam expositionem S. Scripturæ.

Deus quoad nos dici potest deambulare.

Cherubinus potuit verè poni in paradiso.

8 Secundò, supponendum est, paradisum non fuisse totam ipsam terram floribus, plantis arboribúsque distinctam, vt aliqui apud Hugonem de S. Victore annotat. in Genes. cap. 2. docere voluerunt; nostra verò suppositio ex ipso contextu Scripturæ suadetur euidenter: nam quæcumque de paradiso dicuntur, ostendunt fuisse locum singularem & certum, ad quem aliunde Adamus translatus est, & è quo eiectus fuit post peccatum; non est autem eiectus extra totam terram, neque extra totam illam creatus. & id denotant etiam ea verba, *Plantauerat autem Dominus Deus paradisum voluptatis à principio.* quæ non possunt intelligi de tota terra. Dices, Si ergo erat vnus determinatus locus, quomodo tam diuersas terras irrigare poterant flumina ex eo paradiso manantia? Respondetur, fortè paradisum fuisse tam altum, vt commodè potuerint inde in eas quatuor partes valdè inter se dissitas flumina egredi. Nónne Danubius & Rhenus vicinissimos habent fontes, & vnus descendit per totam Hungariam, Thraciam, & se post Constantinopolim exonerat, alter verò in Holandia? quod verò eorum fluuiorum non appareat modò tam vicina scaturigo, contingere potest, vel quia se abscondunt sub terra immediatè post paradisum, & procul posteà valdè in diuersis locis oriuntur; vel quia in di-
9 luuio paradisus fortè destructus est, de quo paulò post: vel certè eorum fluuiorum scaturigines tunc fuère mutatæ. Dices Secundò, Si homo non peccasset, omnes mansissent in paradiso; atqui in vno solo & determinato loco aut horto non poterant tot homines manere; præterquam quòd reliqua pars terræ tota fuisset inculta & otiosa. quod videtur absurdum; ergo paradisus totam occupabat terram.

Paradisus non fuit tota terra, vt euidenter conuincitur ex contextu Scripturæ.

Obiectio Prima.

Quomodo flumina paradisi potuerint irrigare diuersissimas terras.

Obiectio Secunda.

Respondeo Primò, etiamsi homines, dato eo casu, habuissent tamquam stabilem habitationem paradisum; nihilominùs potuisse multos vel pro recreatione, vel curiositatis causa aliò ire, & redire iterùm ad paradisum, manere etiam foris quamdiu illis placuisset: cúmque nec domibus contra solis frigorísque iniurias indigerent, & in

Responsio Prima. Paradisus capere potuisset omnes homines.

fructibus herbísque sufficientem haberent cibum, facilè valdè multi habitare simul ibi potuissent. Malè autem obiiciiur, reliquam partem terræ mansuram incultam, quia iam diximus eos exituros hac illácve: deinde terra per se tunc ferret fructus omnes, neque indigeret tanta cultura.

Responsio Secunda. Si Adam non peccasset, homines pauci futuri fuissent.

Respondeo Secundò, si omnea tune homines essent confirmati in gratia, non futuros simul multos; quia numerus prædestinatorum non fuisset magnus; & quia liberi essent à passionibus, ac valdè faciles ad augenda merita; probabile est, breuem eorum hîc vitam futuram, & viuos in cælum accipiendos, vnde non conuenirent multi simul.

Responsio Tertia. Homines in paradiso potuissent peccare.

Tertiò denique respondeo, probabilius esse, sicut Adamus in eo statu peccare potuit, & de facto peccauit, ita multos ex filiis eorum peccaturos,
10 toros, & è paradiso statim eiiciendos; illi autem & reliquam partem terræ incolere possent, & darent locum aliis. Imò probabilissimum censeo, Deum, qui præuiderat per scientiam mediam lapsum Adami, antequam haberet voluntatem creandi mundum, fortè ideò permotum ad producendum mundum in tanta magnitudine.

Obiectio.

Dices, Decretum de condendo mundo fuit independens à peccato Adami, quia priùs fuit mundus quàm illud peccatum; ergo non potuit Deus in ea voluntate de mundo considerationem habere erga peccatum Adami.

Responsio Prima. Quomodo decretum Dei de magnitudine mundi producenda fuerit dependens à peccato Ada.

Respondeo, etiamsi peccatum Adami fuerit posterius quàm voluntas de toto mundo, non tamen fuisse dependens à toto mundo existente, sed vt summùm à loco paradisi, vbi peccauit, & loco, vbi creatus est: potuit ergo Deus priùs decernere, producere paradisum, & alteram partem terræ, vnde sumptus est Adamus, nondum determinando magnitudinem orbis; præuiso autem Adamo peccante, posteriùs ratione pro habitatione tot hominum potuit decernere mundum in tam vasta magnitudine. qui ordo decretorum independens adhuc est à scientia media.

Responsio Secunda. Per scientiam mediam tota res clarè explicatur.

Respondeo Secundò, per scientiam mediam facilius hæc conciliari. Præuidens enim Deus, *Si creauero paradisum siue solum, siue cum reliquo terræ globo, Adamus peccabit, eiicietur ex paradiso, filiique eius indigebunt valdè magno spatio*; po-
11 tuit tunc per voluntatem absolutam primam dicere, *Volo ergo producere paradisum cum reliqua parte orbis, & in eo ponere Adamum*, &c. Vnde clarè explico, Adamo non peccante non futuram reliquam partem orbis vacuam, quia non erat futura talis pars, nisi fortè aliquis locus vicinus illi valdè breuis, & simul explico, quomodo tunc in paradiso habitare potuissent omnes homines, quia tunc pauci fuissent simul.

Obiectio Tertia.

Dices Tertiò, Homo positus est vt custodiret paradisum, & operaretur in illo: atqui positus est vt custodiret totam terram, ergo paradisus tota erat terra.

Responsio Prima.

Responderi posset, iuxta Augustinum, pronomen *illum* non significare paradisum, sed hominem. ac si dixisset Moyses: *Posuit Deus hominem in paradiso, vt homo operaretur, & Deus custodiret melius ipsum hominem.*

Secunda.

Verùm hac explicatione in præsenti relicta, quia ad quæstionem nostram non facit, respondeo, eo ipso quòd homo sit positus ad custodiendum paradisum, inferri euidenter, paradisum non esse totam terram; nam custodire ciuitatem, est eam defendere, ne aliunde accedat, qui ei noceat.

Custodia paradisi Adamo commissa arguit, paradisum non fuisse totam terrã.

At si paradisus esset totus mundus, vnde quæso, venturi erant qui putabantur nocituri paradiso? nisi dicas, solùm ab auibus, ne in eo se collocarent; & hoc ipsum erat impossibile, quia iam sup-
12 ponuntur aues in mundo. Deinde, quomodo ille solus totum orbem custodiret? Nego ergo hominem debuisse (si peccatum non fuisset) custodire totam terram, eámque operari, de quo paulò antè nonnihil diximus.

SVBSECTIO SECVNDA.

De magnitudine, altitudine & loco paradisi.

Augustinus paradisum vocat amplissimum.

CIrca magnitudinem paradisi difficultas oritur ex præcedentibus. Si enim paradisus erat velut amœnus aliquis hortus, debuit haud adeò magnus esse; si verò paruus erat, quomodo in eo tot homines habitare potuissent? Huic dubio non possumus respondere nisi diuinando: illum fuisse amplissimum, asserit Augustinus lib. 8. de Genesi ad litteram cap. 10. quod probat ex magno fluuio quo irrigabatur. quam etiam sententiam sic indefinitè defendit propter eamdem rationem de flumine Moses Barcepha primo tom. de Paradiso cap. 15. Abulensis autem Genesis 23. quæst. 98. dat illi circuitum duodecim circiter leucarum; Suarez verò dicit hoc esse nimis parum, & minimùm æquare magnitudinem vnius
regni haud parui. Per hoc tamen valdè dubia re- 13
linquitur quæstio: nam regnum haud paruum potest esse æquiuocum. quot enim milliaria requirentur ad illud? Ego sanè non video, cur duodecim leucæ non sufficerent pro vno horto: & sanè, quantumuis magnus esset fluuius ille, posset habere sufficiens spatium in paradiso duodecim leucarum: neque puto Augustinum aut Mosem Barcepham maiorem requisiuisse dimensionem; ideò rem hanc indecisam relinquo.

Magnitudo paradisi incerta.

Quod attinet ad capacitatem pro tot hominibus, satis abundè suprà ostensum est, maximè in vltima solutione, de præuisione per mediam scientiam lapsus Adam. Ex quo capite fortè nec necessum fuit vt haberet duas leucas.

Paradisum pertigisse ad cælum lunæ asserunt aliqui.

Circa secundum punctum de altitudine paradisi, id est, an in planitie, an in montibus, an in aëris regione. D. Thomas 1. part. quæst. 102. artic. 1. tribuit Bedæ sententiam asserentem illum pertigisse vsque ad cælum lunæ; ait autem Suarez in Beda non inueniri eam sententiam, sic verò in Strabone.

Alij altiorem fuisse tota terra.

Alij Patres licet tantam ei non tribuant altitudinem, dicunt tamen fuisse excelsiorem vniuersa terra. ita Damascenus lib. 2. de Fide cap. 11.
Basilius hom de paradiso, Rupertus lib. 1. de Tri- 14
nit. cap. 37. & alij, quos ibi Suarez citat. quorum fundamenta hæc sunt.

Horum fundamentum Primum. Secundum. Tertium.

Primum, quòd inde aquæ exiuerint ad irrigandam vniuersam terram; ergo necessariò debuit esse locus altissimus. Secundum, quia debuit esse locus saluberrimus, ergo liber maximè à ventis & vaporibus terræ. Tertium, ne aquis diluuij destrueretur; vt de facto non est destructus.

Pererij sententia.

Pererius verò noster lib. 3. in Genes. disputat. de paradiso quæst. 2. opinatur, probabilius esse, illum vel in planitie aliqua, vel saltem non admodum altè situm fuisse, quia nimia altitudo non est sana, ob vicinitatem siderum & elementi ignis; vnde infert, eum non fuisse iuxta lunam. Nec aliunde videtur vlla esse necessitas tantæ altitudinis. Denique ex istis fluminibus, quæ inde egrediebantur, infert, non fuisse procul à Mesopotamia, & consequenter nec fuisse altiorem quàm sunt montes illius, si fortè non fuit in planitie.

Suarij sententia & aliorum.

Suarez cum D. Thoma, Alensi, Bonauentura, Durando, Scoto, & aliis Primò ait, illum

non

non fuisse iuxta lunam: quod sufficienter putat probari ratione Patris Pererij: & amplius idem confirmat, quia locus ille vastissimus fuit, & ad quem homines ex aliis partibus terræ conscendere possent; alioquin non fuisset necessarium, vt Cherubin eius ingressum impediret posteà, si conscendere ad illum homines non possent; ergo vt esset facilis ascensus, necessarium fuisset basim seu fundamentum illius occupare totam ferè terram, vt paulatim decresceret & suauem ascensum præ-
15 beret. Tertiò addit, si tam altus fuisset, illam machinam necessariò videndam à longè, & impedituram etiam illuminationem solis, maximè autem lunæ, quæ necessariò versus eam partem deberet nobis curissimè abscondi. Nihilominùs addit, illum ita esse altum, vt ferè ad secundam aëris regionem pertingat. quam partem censet minimùm probari exaggerationibus Patrum circa altitudinem paradisi. Confirmat, quia neque frigus, neque æstus, sed perpetua temperies ibi fuisse dicitur à sanctis Patribus; ad hoc autem conuenientissimus locus est iuxta secundam regionem aëris, vbi nec vehemens calor est ex reflexione terræ, nec frigus etiam vllius momenti, sed temperies à secunda regione frigida; neque venti ibi violenti sunt, & locus ille recipere meliùs potest influentias solis & stellarum, ergo. Denique, coniectura de fluminibus pro priori sententia allata id videtur probare. Addit tamen, verisimile esse etiam intra ipsum paradisum fuisse & planities & colles & montes; quia hæc varietas & ad sanitatem & ad amœnitatem necessaria videtur.

15. Patres paradiso perpetuam temperiem attribuêre.

Paradisus vel in planitie vel loco non valdè alto.

Mihi tamen, omnibus pensatis, probabilior videtur sententia Patris Pererij, quòd scilicet vel in planitie aliqua vel non admodum altè conditus fuerit. quod probo Primò retorquendo argumen-
16 ta contraria. Nam si licet ab experientia argumentari, certè constat, in aliquibus montibus valdè altis, sitis etiam in terra alioqui ex se calidissima, præ frigore via ipsa media æstate, nec per mediam horam homines consistere posse, & tamen adhuc illi non pertingunt secundam regionem aëris; vnde rursus fit, non solùm pro hominis habitatione (facilè enim posset dici homini in statu innocentiæ frigus non nociturum) sed multò magis pro terræ fœcunditate tantam altitudinem non fore opportunam. Confirmo etiam experientia: Omnes planities ordinariè sunt fertiliores; & meliores vt plurimùm habent fructus, ergo. Vnde apparet, non benè dici, locum vicinum seu immediatum secundæ regioni aëris non participare ab ea regione magnum frigus.

Retorquetur argumentum P. Suarez. Primò.

Secundò.

Secundò, eo ipso, quòd ponit Pater Suarez in eo loco monticulos, colles, &c. necessum est vt dicat, fluuium irrigantem paradisum non potuisse ad eos colles & montes pertingere: & cùm aliunde dicat nullas ibi futuras pluuias, necessum est, vnum è duobus euenturum ibi fuisse, vel vt perpetuum esset ibi miraculum, vel vt perpetua esset ariditas in eis montibus & collibus: sine humore enim aut pluuia non potest terra virorem retinere, nec possunt arbores conseruare flores, herbas, &c. Posset fortè responderi ex Alchimi carmine apud Bellarminum suprà cap. 12.

Alchimi carmen de paradiso.

Nec poscit natura loci quos non habet imbres.
Sed contenta suo dotantur germina rore.

17 Sed contrà, quia valdè difficile est, leuissimum rorem matutinum suppeditasse humorem sufficientem pro tot fructibus, herbis floribúsque generandis. Adde, si suprà paradisum nullæ erant aquæ in aëris regione, nec vllum etiam futurum rorem; nec enim credo rorem immediatè produci ab astris; si verò aquæ aliquæ erant suprà, cur non aliquando in pluuiam dissoluendæ forent? Imò addo, etiamsi arbores inferiùs rigentur; si tamen non sit pluuia quæ folia ipsa totámque arborem aliquando humectet, non benè crescere fructus, nec conseruari perfectum vigorem: vnde probabilius multò iudico, in paradiso futuras aliquas pluuias. Neque inde sequitur quidquam in hominum molestiam: sicut enim nec vehementia ardoris solis eis nocitura erat propter donum impassibilitatis, ita nec exiguæ illæ pluuiæ molestiam vllam allaturæ; non secùs ac nullam affert, imponere manus in aquam temperatam. & hoc obiter circa pluuias.

In paradiso necessariæ erant pluuiæ.

Tertiò, probo non tantam fuisse in paradiso altitudinem ex ipsismet fluminibus: nam cùm aduersarij dicant, totum mare etiam in medio esse demissius quàm ripas, necessum est, vt si fluuij illi ex tanta altitudine caderent, & posteà per tot milliaria perpetuò descendendo in mare profluerent; necessum, inquam, paradisum fuisse incomparabiliter altiorem mari: quomodo ergo ex aqua maris poterat esse continua cum fontibus eorum fluuiorum in paradiso, prout supponit Suarez totam esse continuam per meatus? & licet in aliis 18
locis inferioribus ex se humidioribus, & vbi vapores sunt frequentiores pluuiæque ordinariæ, possit aliquo modo dici generari ibi aquas quæ posteà fluant, aut tantillum attrahi sursum in meatibus inferioribus: certè in tanta altitudine, & vbi nullæ erant pluuiæ, nullæ niues, nullæ exhalationes, non apparet, qui fieri potuisset, vt tanta esset aquarum copia, quæ inde in quatuor magna flumina perpetuò scaturiret. Ecce quàm difficulter illæ duæ opiniones concilientur.

Probatur Tertiò sententia nostra.

Concludo ergo in re dubia, probabilius videri, vel modicam vel nullam fuisse eam altitudinem paradisi. Iam oportet ad argumenta oppositarum sententiarum respondere. Vtraque autem in eo à nobis discordat, quòd maiorem facit altitudinem paradisi quàm deberet, vnde eadem via eis respondetur. Primo argumento ex Patrum auctoritate desumpto respondeo, aliquos ex illis loqui cum exaggeratione, alios verò dare aliquam altitudinem, non tamen adeò magnam. Denique, etiamsi aliqui contrarium dicerent, respondeo cum Augustino lib. 2. de Peccato originali cap. 25. vbi hæc habet, *Qualis vel vbi sit paradisus, quæstio præter fidem.* In ea ergo licet cuilibet iuxta probabiles coniecturas discurrere. Ad secundum de fluminibus dico, vt per multa milliaria fluuius aliquis descendat, non necessariò petere tam altam scaturiginem, vt in multis fluminibus constat. Certè Nilus per multa milliaria pergit via ferè plana, similiter Danubius licet cadat ex aliquo monte; si tamen ad radices illius oriretur, eodem planè modo pergeret posteà per mediam ferè Europam ac iam pergit. Adde, 19
non constare nobis certò, qualis tunc fuerit ea terra, quàm plana; qui sint illi quatuor fluuij, quàm procul excurrerint, &c. quod enim aliqui videntur supponere, illos totam superficiem terræ irrigasse, eò quòd capite 2. Genes. dicatur, *Sed & fons ascendebat è terra, irrigans vniuersam superficiem terræ*: hoc, inquam, non subsistit; nam ibi non dicitur, è paradiso ascendisse fontem illum, sed è terra; vnde aliqui putant fuisse quasi vaporem è tota terra ascendentem. Nec potest de vno fonte & de vniuersa terra locus ille explicari: quomodo enim, etiamsi

Paradisi altitudo exigua fuit.

Respondetur argumentis contrariis Primò. Mens SS. Patrum explicatur.

Secundò. Fluuius per longa spatia descendens non petit necessariò magnam altitudinem scaturiginis.

datet altitudinem paradiso vsque ad nubem; quomodo, inquam, poterat irrigare Insulas & Americam, si hæc, vt multi putant, est discontinua à reliquis partibus? & quomodo illa quatuor capita veniebant in Germaniam, Italiam, Hispaniam, Africam, &c.

Vbinam paradisus fuerit.

Restat explicare tertiam huius sectionis difficultatem, locum scilicet, vbi paradisus plantatus creditur. Respondeo ex communi sententia Ambrosij, Hieronymi, Augustini, Damasceni & aliorum apud Suarez n.34. probabilius multò esse, illum plantatum ad Orientem respectu Palæstinæ; quia textus Hebræus Geneseos primo sic habet, *Plantauit Deus hortum in Eden ab Oriente*; & Septuaginta legunt *ad Orientem*. Licet autem hæc lectio certa non sit, consensus saltem Patrum facit probabilem eam sententiam. In qua verò parte determinata Orientis, & an sub æquinoctiali, an iuxta illam, planè est incertum; & nihil nisi purè diuinando traditur; vnde non censeo in hac difficultate diutiùs hærendum. Solùm aduerto, antiquiores Doctores fundatos in doctrina Aristotelis, & primo quidem aspectu satis plausibili iudicasse sub æquinoctiali vehementissimum esse calorem, ita vt habitare omnino illic possit: quo cap. D. Thomas quæst. 102. art. 2. ait, paradisum non fuisse ibi, sed vltra æquinoctialem: de facto verò, etiamsi paradisus extet, ob nimium tamen æquinoctialis calorem, non patere nobis accessum ad illum. Alij verò illum ponunt iuxta æquinoctialem. In his tamen opinionibus supponitur falsum principium; nam eorum, qui versus eas partes nauigarunt, relatione constat, ibi esse commodissimam habitationem, ideò ea hoc capite rectè potuisset ibi paradisus esse. Secundò, displicet quod D. Thomas inde infert, viam esse sub æquinoctiali, & ideò inaccessibilem. Nam hæc ratio probat tantùm de vna via; at si respectu nostri est vltra æquinoctialem, ideóque nos accedere non possumus, certè respectu nostrorum Antipodum erit ante æquinoctialem; & consequenter illi facillimè poterunt accedere (nisi fortè D. Thomas etiam non agnouerit Antipodas & rotunditatem mundi:) imò non solùm accedere poterunt Antipodes, qui rectè infra nos sunt, sed & qui ad Orientem & Occidentem respectu nostri habitant, vltra æquinoctialem tamen; illi enim facilè accedent. Vnde de situ eius paradisi omnia dubia; de quo tamen nonnihil paulò pòst.

20

D. Thomæ sententia refutatur.

Plaga æquinoctialis est habitabilis.

SVBSECTIO TERTIA.

An de facto extet paradisus.

21 CArdinalis Bellarminus eo lib. 3. de Gratia primi hominis cap. 14 ait, se nullum ex antiquioribus legisse qui paradisum adhuc extare neget, multos autem qui affirment: inter quos Irenæus, Iustinus, Athanasius, Augustinus, Hieronymus, Isidorus & alij, quos etiam ex Bellarmino Suarez citat pro eadem sententia numer. 38. imò Bellarminus prætereà putat Augustinum iudicasse, id esse de fide; eò quòd lib. 2. de Peccato originali cap. 13. cùm alias quæstiones proposuisset, in quibus liberum cuilibet sit, hoc vel illo modo discernere, addidit, fidem Christianam non dubitare paradisum esse; reiicitque ibidem Bellarminus solutionem eorum qui dicunt, Augustinum solùm loqui de præcedenti existentia paradisi. Verùm arbitror, Augustinum ibi, licet posuerit verbum significans de præsenti, non tamen locutum fuisse nisi contra eos qui paradisum allegoricè & metaphoricè tantùm intellexerunt: è quo enim loco Scripturæ aut ex qua definitione potuit tunc Augustinus inferre, esse de fide, illum etiamnum durare? nam licet fortè, quia multi Patres idem post ipsum senserunt, iam non liceret de ea veritate dubitare; at cùm tunc quasi in Augustino habere robur inciperet ea sententia, non poterat iudicari vt absolutè de fide. Dices ex eo quòd Eccli. 44. dicatur, *Henoch translatus in paradisum.* Quòd si respondeas, tunc, quia ante diluuium id contigit, extitisse paradisum; non tamen proptereà nunc post diluuium extare. Item non esse certum, pro eodem paradiso accipi eam vocem apud Ecclesiasticum & in Genesi; nam paradisus solet vsurpari pro quolibet amœno & voluptuoso loco aut horto: si id, inquam, responderis, replicabit Cardinalis Bellarminus: Henoch non fuit submersus tempore diluuij, ergo neque paradisus, in quo erat. Respondeo tamen, fortè Angelum sustulisse illum in altum, ne obrueretur, aut etiam illi fecisse paruam arculam vbi clausus seruaretur: sicut enim Scriptura tacuit quid de illo eo tempore diluuij sit factum, ita potuit tacere de ista arcula, aut de alio modo, quo saluatus est; propter quod non licet negare aliquid simile contigisse.

Multi affirmant.

Augustinus censuit de fide esse dari paradisum, loquitur de paradiso allegorico.

Argumentū primum pro affirmatiua soluitur.

22

Replica prima Bellarmini.

Quomodo Henoch à diluuio seruatus.

Replicabis Secundò. Vbi ergo de facto sunt Henoch & Elias? Respondeo, Deo non deesse multa loca vbi possit suauissimè illos conseruare. Dices Secundò cum Suario, constat nobis ex Scriptura paradisum fuisse, & non constat periisse; ergo debemus dicere adhuc extare. Respondeo, hoc non esse sufficiens argumentum; quia cùm paradisus constiterit arboribus & rebus natura sua corruptibilibus & generabilibus, eo ipso sufficienter nobis videtur constare, intra tam longum tempus illum periisse. Imò argumentum quis meritò retorqueret sic: Nisi Scriptura id asserente, non debemus tam grande miraculum perpetuò adstruere; tale autem esset, arbores natura sua corruptibiles tot millibus annorum durasse. Et verò etiam homine non peccante, non duraturas semper easdem numero arbores, probabilissimum est; sed (quòd ex textu colligi potest) ideò dici hominem debuisse custodire & operari paradisum, quia (licet sine molestia, imò cum recreatione) debebat tamen inserere aliquas arbores, putare, plantare, &c. ergo cùm homo desierit iam, qui hæc præstet, ne dicamus, Angelos esse hortulanos, videtur dicendum, illas arbores senio tabuisse, & à fortiori de floribus & herbis, quæ natura sua minùs durant, ac tandem sic paradisum penitus periisse. 23

Replica Secunda.

Obiectio ex Suarez.

Solutio.

Retorquetur argumentum contra Suarez.

Dices Tertiò, Deus constituit Cherubinum ad custodiendam viam ligni vitæ, ergo non voluit destruere paradisum; alioquin, eo destructo, impertinens fuisset custodia. Respondeo, argumentum concludere, non statim illum destructum: non enim voluit Deus aliud miraculum facere; quale fuisset, destruere statim illum locum, aut sine miraculo mandare Angelis vt eradicarent eas arbores; id enim fuisset nimis violentum; permisit ergo naturalem cursum rebus, donec vel generali inundatione, vel successu temporis connaturaliter per se periret. Fortè etiam, vt Adamus haud ita procul inde habitans illius aspectu eminus affligeretur; & ad culpæ cognitionem dolorémque de illa excitaretur, aliquamdiu Deus paradisum conseruauit. Quæ ratio iam cessat, quia nullus hominum de

Tertium argumentum adstruens de facto paradisum.

Solutio.

Paradisus sensim periit.

de illo scit; tantum abest, vt iuxta illum habitet.

Paradisum tamen extare adhuc asserendum.

24 Nihilominùs tamen, etiamsi non ita conuincant hæc argumenta, dicendum est saltem, propter auctoritatem maiorem Patrum & Scholasticorum, adhuc extare paradisum : potuit enim Deus illum conseruare (quod nemo negat;) id autem voluisse de facto asserimus propter communem auctoritatem. nec maior in hoc puncto probatio requiritur. Solùm restat satisfacere aliquibus obiectionibus, quæ in contrarium fieri possunt.

Respondetur primæ obiectioni.

Prima est, quam tetigi paulò antè, quòd naturaliter debuit paradisus perire : arbores enim illæ non erant natura sua incorruptibiles. Quòd si propterea quis diceret, Henoch illuc translatum excolere paradisum, adhuc magna restat difficultas; nam à peccato Adami ad translationem Henoch intercesséré nongenti octoginta septem anni. Non est autem credibile, arbores, herbas plantásque tamdiu potuisse conseruari. Respondeo, Cherubini paradisi custodis aut alterius Angeli opera potuisse Deum sine miraculo illum tamdiu conseruasse : nam Angelus naturalem habet virtutem, vt per motum localem possit putare arbores, inserere, &c. quod facilius iudico, quàm recurrere ad conseruationem earum plantarum sine corruptione tamdiu.

Potuit sine miraculo paradisus tamdiu conseruari.

Respondetur secundæ obiectioni à Bellarmino minùs benè.

Secunda obiectio est, quia saltem sub diluuio debuit perire. Respondet Bellarminus, non fuisse aquis diluuij occupatum. Hæc tamen solutio mihi non ita placet; quia cùm vniuersa-
25 liter Scriptura dicat totam terram fuisse tectam, ita vt supra altissimos montes aqua ascenderit ad quindecim cubitos, non possumus tam magnum montem, aut locum æquantem vnius regni spatium, dicere, non fuisse coopertum: iam enim vniuersalem propositionem Scripturæ facimus particularem, aut limitamus sine fundamento in ipsa Scriptura.

Respondetur meliùs. Paradisus fuit aquis diluuij coopertus, non tamē destructus.

Meliùs ergo respondetur, illum fuisse quidem coopertum, non tamen propterea destructum : nam ibi non fuit inundatio fluminis alicuius secum rapientis etiam fortissimas arbores, sed aqua quasi stagnans, quæ non eradicauit arbores; potuítque Deus specialiter versus eam partem impedire violentos aquæ motus, fluxus aut refluxus; & certè arbores multas mansisse integras etiam extra paradisum columba ostendit, quæ oliuæ ramum virentibus foliis in rostro portauit ad Noë. quod benè notauit Suarez suprà hanc solutionem defendens. Solùm restat difficultas circa Henoch, vbi tunc temporis fuerit seruatus. sed huic iam respondi paulò antè.

Respondetur Tertiæ obiectioni.

Tertiò obiicitur, quia cùm paradisus fuerit tam magnus locus, si adhuc extaret, debuisset aliquando videri : imò cùm credatur fuisse in Mesopotamia, & tota ea terra notà sit cuilibet, videtur manifestè illum iam interiisse. Respondeo, non esse ita notas omnes orbis regiones vt obiectio supponit : ante centum enim & quadraginta annos detecta primùm est America tota, de qua antè nihil sciebatur; quæ maior est reliquis tribus partibus orbis simul sumptis. Vident etiam sæpè nauigantes ad meridiem, vt in mappis diligenter exculis insinuatur, terram quamdam vastissimam plenam ignibus : quis scit quæ ibi spatia, & quanta vastitas sit. quid 26
si ibi fuisset paradisus?

Non omnes orbis regiones facilè innotescunt.

Replicatur.

Replicabis, illa terra est post Oceanum, ergo ex illa non possunt oriri Euphrates & Tigris, aliáque flumina quæ ex paradiso dicuntur originem sumpsisse; ergo ibi non potest esse paradisus. Et hinc confirmatur, illum debuisse fuisse circa Mesopotamiam, quam illi duo fluuij irrigant.

Respondetur.

Respondeo Primò, dici posse eam terram versus Orientem aut aliam partem esse contiguam Mesopotamiæ seu Asiæ, & Africæ, & per eam partem potuisse ex paradiso ad nos deriuari fluuios illos. Secundò, fortè ante diluuium fuisse coniunctam etiam ea parte Meridionali; Deum autem interposuisse tunc mare, ne facilis esset accessus, reliquisse tamen ea parte nostra ea flumina, ideóque iam non habere illa vnum eumdémque fontem, vnde deriuentur, sicut anteà : & hinc colligitur falsò dici, in Mesopotamia illum fuisse; nam licet duo hæc flumina ibi sint, alia tamen duo non ibi, sed vnum in Ægypto, vt Nilus, Ganges autem in India quos ostendit Bellarminus suprà capite 12. ex multorum doctrina esse Phison & Geon, qui ex paradisi fonte fluxisse dicuntur. & satis insinuatur Ecclesiastici 24. cap. Vnde concluditur, ignotum planè esse locum vbi fuerit paradisus, & consequenter vbi sit de facto : neque difficile est Deo montibus aliquibus interpositis aliòve modo impedire omnino accessum ad illum. Et hæc de paradiso sufficiant; redeamus iam ad primos parentes nostros.

Paradisus falsò dicitur in Mesopotamia.

Deo facilè fuit impedire accessum ad paradisum.

DISPVTATIO TRIGESIMASEXTA.

De infusione animæ in corpora primorum parentum, & de perfectione earum animarum.

SECTIO PRIMA.

De animatione.

Deus non insufflauit Adamo particulam sui.



1 SVPPONO, animam rationalem non esse particulam Dei, de quo egi in libris de Anima fusiùs; vnde spiraculum illud, quod dicitur in corpus Adami à Deo immissum, non fuit aliquid Dei, sed ipsa anima rationalis ei infusa. quod benè ex ipsa rigorosa significatione verbi *insufflauit* colligit Augustinus lib. 7. de Genesi ad litteram capite 5. nam quando nos insufflamus, non emittimus particulam nostræ animæ, sed hæc mouet aërem vicinum; ita Deus non sui particulam donauit Adamo, sed corpus illud reddidit viuum in eo producendo animam. clariùs id videtur explicuisse Theodoretus quæst. 23. in Genes. vbi & obiectionem sibi proponit, & subiicit solutionem his verbis; *Si ex insufflatione Dei creata est anima, erit vtique anima ex substantia Dei*; & respondet : *Extrema impietatis est & blasphemia sententia huiusmodi; nam per hoc Scriptura diuina facilitatem creandi demonstrauit, & ipsius animæ naturam obscurè declarauit; nempe ipsam esse spiritum creabilem, inuisibilem & intellectiuum, expertem crassitudinis*

corporea. Hæe ille. oec in hac materia pulehtlus aliquid desidetari potest. Vnde constat, etiamsi poslet aliquis probabiliter dicere, spiraculum illud non fuisse animam, sed gratiam habitualem homini iam producto infusam (vt censuit Philastriua apud Suarium cap.7. numer.5. eui videntor fauere Cyrillus & Ambrosius;) nihilominùs graoiter eumdem Philastrium erraſſe, dum contrariam sententiam hæresim dicit, eùm sit expositio ferè omniom Pattom & Theologorum. Imò eùm Scriptura immediatè post illud *spiraculum* dieat, *Et factus est homo in animam viuentem*, satis clarè oitendit, non de gratia, sed de anima rationali debete illud intelligi. Vide Suarez suprà & num. 6 ac 7 res enim est elara, sufficiat nobis eam infinuasse.

Anima Adami non fuit creata ante corpus formatum.

Verùm illud quæri potest, an priùs fuerit anima creata, quàm corpus dispositum. Respondeo breuissimè, eùm in libris de Anima supposuetimua doctrinam generalem Conciliorum ac Theologorum auctoritate firmatam, quòd animæ oon priùs ereentur quàio infundantur corporibus, & in præsenti casu non sit vlla ratio excipiendi ab hac regula generali animas primorum parentum; eodem planè modo dieendum esse, eodem instaoti creatas, quo in corpus dispositum infusæ sunt. Vide Suarez à num.8.

Obiectio ex Philastrio.

Dices cum Philastrio: Antequam dicatur formatum eotpus Adæ & Heuæ, de quo 2. e. Genes. agirut, dieitur primo eapite Deus creasse homi-
3 nem ad imaginem & similitudioem Dei, ea autem similitudo est in anima, ergo animas vtriusque creauit sexto die, septimo verò formauit eorpora illorum.

Responsio.

Obiectio hæc & illatio continet aliqua falsa & erronea. Primò enim falsum est, corpora Adami & Heuæ non fuisse sexto die producta. de qoo fusè suprà; vbi ostendimus, non esse diuersam formationem aut productionem eam, quæ illis verbis primi capitis continetur, ab altera, quæ secundo deseribitur; sed illic breuiter insinuari, quæ posteà magis extensè dedocenda erant. Secundò falsum est, non priùs fuisse animam Adami quàm Heuæ productam. Tertiò, eùm eodem primo capite dicatur, *Masculum & feminam creauit eos*, iam videntur non solæ animæ, sed sexus etiam seu corpora producta.

Replicatur pro Philastrio. Respondetur.

Respondet, id dici per anticipationem, quia anima voiua erat futura io corpore virili, altera in femineo; sed solutio hæc nullo modo placet: nam ibi non dieitur, Destinaoit eos, vt essent masculus & femina; sed, *Creauit eos masculum & feminam:* hoc autem dici non potest propter solam destinationem, alioquio etiam debuissent dici prima die creati pisces, volatilia, &c. quia iam Deus materiam primam, quæ creata fuit prima die, destinauerat vt esset sub forma pisciom, volatilium, &c. Hoc ipsum confirmat Suarez ex cap. *Firmiter.* de summa Trinitate. vbi definitur, creasse Deum io principio simul spiritualem & corporalem ereatoram, angelicam videlicet & mundanam, & deinde humanam ex vtraque compositam. in quibus verbia duo ait contineri: vnum, animam non fuis-

Suarez non benè infert ex verbis Concilij, animam tunc creatã quando homo fuit formatus.

4 se creatam eum Angelis, sed post illos: aliud, animam tunc fuisse creatam, quando homo conditus est ex illa & corpore compositus. Ego fateor meam tarditatem; non enim video, quomodo hoc secundum ex illis verbis Concilij inferatur: nam si dieatur anima creata sexto die, etiam post animalia & omnes creaturas humanas, iam saluantur vltima verba ea, *Et deinde humana ex vtraque composita*: nam siue voa pars eius humanæ naturæ fuerit post aliam producta, siue ambæ simol, semper est verum, *Homo compositus ex anima & corpore productus est post alias res.* est enim sensus eius propositionis: *Homo, qui est compositus ex spirituali & mundana creatura, est productus post illas.* Vbi, quæso, ibi quidquam de comproductione in eodem instaoti vtriusque partis? Quod vel inde ampliùs vrgeo, quia Concilij mens non fuit ibi definire, corpus Adæ non fuisse formatum priusquam aoima produceretur, sed solùm voluit declarare, omnia habuisse principium à Deo; & simul tradidit, quod ex Scriptura liquidò coostat, huminem scilicet fuisse vltimum opus diuinæ omnipotentiæ: quem autem eiusmodi hominis partes inter se ordioem seruauerint, non decidit ibi; ergo ex eo dubio loco oon debet sententia alioqui eerta suaderi.

Quæ fuerit mens Cõcilij.

Certa ex dubiis non rectè suadentur.

Quæri solet hîc, quanta fuerit perfectio Adæ & Heuæ. de perfectione specifica hîc non agitur; est enim quæstio communis omnibus aoimabus, de qua in libris de Aoima; solùm ergo de indiuiduali sermo esse potest. In qua quæstione si cum 5
multis dicamus, duo indiuidua eiusdem speciei non posse esse inæqualia vllo modo in perfectione substantiali, nollus relinquitur locus dobitationi: tunc enim Adæ anima fuit sicor mea & ceteræ omnes. Quia verò ego fusè in libris de Anima ostendi, possibilem aliquam inæqoalitatem indiuidualem; ideò in præsenti possumus quærere, quanta fuerit ea indiuidualis animæ Adami perfectio. In primo tomo tractaui sententiam Patris Granadi, qui putat, omnium animarum virilium possibilium perfectissimam esse Christi Domini, & immediatè post illam esse animam Adami; quoad femineas verò (quia ipse dicit, animas ex se esse vnam determinatam ad corpus virile, alteram ad femineum) inter omoes possibiles beatissimæ Virginis animam primo loco ponit; & immediatè pòst collocat animam Heuæ. Quoad animam Christi Domini libentissimè assentior Patri Granado; at quoad Adamum & Heuam valdè dubito; maximè iuxta Graoadi principia, quòd Deus teneatur moraliter iuxta maiorem dignitatem, ad qoam euehit homioem, meliorem animam eligere: certum enim mihi videtur (& saltem ego ita eligerem, relictis aliis titulis parentis generis humani, &c.) maiorem esse incomparibiliter dignitatem euehi ad Apostolatom & ad officium Præcursoris Christi, quàm ad dignitatem primi parentis. Credo sanè, quòd vix vllum inter benè seotientes inoeniret Granadus, qui mallet esse parens generis humani, quàm Ioannes Baptista aut Euangelista, maximè supponendo illud Adami peccatum; ergo ex hoc capite meliores animas indiuidualiter debuit dare his qoàm Adamo & Heuæ. Alias io ea doctrina difficultates eo tomo fusiùs reieci: noo spectant huc,
ideò eas omitto. Concludo autem punctum hoc, 6
probabilissimum esse, animas illorum fuisse ex perfectioribus indiuidualiter, tom ob corporum dispositiones, tum ob dignitatem ad qoam euectæ sunt; tum quia primæ erant quæ à Deo producebantur, debebant ergo esse valdè perfectæ; dicere verò, illas omnium possibilium perfectissimas, excepta anima Christi & Virginis, non videtur posse probabile fundamentum habere: fortasse id ita est, at noa non habemus vllum sufficiens fundamentum ad id asserendum; & ideò vt dubium relinquendum est.

Anima Christi perfectissima inter virorum animas, & beata Virginis inter femineas.

P. Granadus discurrit inconsequenter.

Animæ primorum parentum fuerunt ex perfectissimis indiuidualiter.

SECTIO

SECTIO SECVNDA.

Quomodo Adam sit factus ad imaginem Dei.

QVæstio hæc, alioquin communis omni homini, hîc solet tractari, quia alibi non videtur habere locum proprium; oritur autem ex verbis illis, *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*, circa quæ sunt aliqua dubia breuiter nobis expedienda.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ primæ difficultates soluuntur.

An homo imago Dei an factus tantùm ad imaginem Dei.

PRima est, an homo sit imago Dei, an verò factus similis imagini Dei. Hoc vltimum videntur verba Genesis denotare; non enim dicitur, *Faciamus hominem imaginem Dei*, sed, *ad imaginem* seu *instar imaginis*. De hac quæstione fusè Suarez cap. 8. à num. 1. vbi primum sensum acerrimè defendit; atque, fortè ideò præcisè dictum *ad imaginem*, quia ita factus est homo imago Dei, vt non
7 fit omnino perfecta, sed quasi accedens ad imaginem. Ego in hac quæstione arbitror quoad rem non posse esse differentiam inter auctores vnius & alterius sententiæ: nam etiamsi dicamus ea verba secundo modo construenda, adhuc homo dicitur esse imago Dei: nam si est instar imaginis, & similis imagini, etiam erit imago. Non enim solùm est imago Cæsaris ea, quæ immediatè est facta ad exprimendum Cæsarem, sed etiam ea, quæ facta est ad exprimendam imaginem Cæsaris: hæc enim tam propriè potest dici imago quàm illa. Ratio autem à priori huius rei esse potest, quia si ego sum similis illi qui Petro est similis, etiam sum similis Petro; maximè si sum similis alteri in eadem re, in qua ille est similis Petro: cùm autem supra eam similitudinem ratio imaginis solùm superaddat, procedere ab eo cuius est imago, certum est re ipsa, siue eo loco dicatur homo factus instar imaginis Dei, siue imago Dei, semper illum esse imaginem Dei. Confirmo: Illa imago Dei, cuius instar dicitur homo factus, non est aliquid creatum, ergo est aliqua imago Dei identificata Deo: atqui si ea imago est etiam Deus, quod est instar illius imaginis, erit etiam instar Dei, & consequenter erit imago Dei. omnia quæ hîc sumuntur vera sunt & clara; antecedens solùm videtur habere posse difficultatem, quia aliquis fortè diceret, imaginem illam Dei esse ipsos Angelos, quibus homo similis esse dici potest. Probari tamen posset antecedens, quia homo non
8 est factus ab Angelis; vnde illa verba, *Faciamus ad imaginem nostram*, non videntur posse de Angelis intelligi. Verùm hæc probatio non vrget, quia licet illa verba sint totius Trinitatis ad se, rectè explicantur hoc modo, Faciamus hominem instar Angelorum, qui sunt imago nostra; vbi nihil dicitur de causalitate Angelorum in hominem.

Quoad rem in hac quæstione conueniunt auctores.

Quid propriè dicatur imago.

Confirmatur ex appellatione imaginis.

Meliùs ergo probatur antecedens, quia si Angelus sit imago Dei, eò quòd sit spiritualis & intellectiuus; eodem modo anima rationalis erit imago Dei, quia & spiritualis & intellectiua. Secundò, quia tunc saltem redit argumentum suprà factum, quod homo mediatè sit factus imago Dei. Constet ergo, à neutra parte negari reipsa homini rationem imaginis Dei.

Iam verò absolutè circa sensum verborum eorum. Sine dubio ille quem P. Suarez tradit est certissimus, & ab omnibus Patribus Scholasticisque traditus, confirmatúsque ex multis aliis Scripturæ locis, in quibus homo dicitur imago Dei, videantur apud eumdem Suarez suprà. qui benè ostendit, non posse τὸ *imaginem* de imagine se tenente ex parte Dei explicari: nam Deus vt Deus non est imago sui, solúsque Filius est imago Patris; vnde debuisset dici, Faciamus hominem ad imaginem tuam, si loquebatur Pater æternus cum Filio; aut ad imaginem quæ est Verbum, si omnes tres personæ inducuntur loquentes.

Homo dicendus est imago Dei.

Ad rationem, quæ ex præpositione *ad* desumi poterat, respondi suprà, ideò positam; quia homo, licet sit imago Dei, non tamen omnino perfecta. Respondeo Secundò, rectissimè dici Latinè: *Petrus est formatus totus ad similitudinem & imaginem patris*. per quod nihil aliud significatur, quàm illum esse imaginem & similitudinem parentis. 9

Respondetur obiectionibus: Prima.

Secundò dices, Paulus ad Romanos 8. hæc habet, *Quos prædestinauit conformes fieri imagini Filij sui*; ergo imago illa non est homini intrinseca, sed tenet se ex parte Dei. Respondeo concedendo ibi Paulum loqui de imagine increata, quia expressè se declarauit, & applicuit soli Filio Dei; nego tamen in nostro casu debere eamdem intelligi. Sicut si quis diceret in hac propositione, *Animal rationale est homo*, τὸ *animal* sumitur pro homine; ergo quando dico animal irrationale, sumitur etiam pro homine τὸ *animal*, malè discurreret. Nec inconueniens vllum est, hominem simul esse in se imaginem Dei vt Trini, & conformem Filio Dei, qui est imago Patris æterni.

Secunda ex D. Paulo desumpta.

Secundò quæri potest, an corpus hominis, an verò anima, an denique totus homo sit imago Dei. Quidam hæretici, supponentes Deum esse corporeum, rationem imaginis in corpore solo constituerunt. Verùm contra eam suppositionem satis in primo tomo de Deo. Alij verò Catholici dicunt, Deum assumpsisse corpus humanum nec hypostaticè, nec verum, sed apparens ad creandum Adamum; ei autem corpori simile dicunt corpus Adami. Verùm & hi reiiciuntur euidenter. Primò, quia gratis ponunt eam apparitionem visibilem Dei. Addit Suarez, quòd etiamsi Deus apparuisset, non ipse, sed Angelus assumpsisset corpus, ex regula generali, quòd Deus per se non assumat immediatè corpora. Hæc tamen ratio mihi non placet, quia fusè ostendi suprà, agens de Angelorum vi assumptiua corporum, licet Angelorum ministerio corpus aliquod formetur, solum tamen Deum per illud repræsentari, ideóque Deum verè debere dici assumpsisse corpus; & consequenter in hoc sensu etiam posset dici corpus Dei in eo casu: hoc ergo omisso argumento, aliter Secundò argumentor, quia ridicula ibi esset ratio illa imaginis, si verum & naturale corpus vocaretur imago ficti & solùm apparentis. Tertiò, cùm imago debeat aliquo modo oriri ab imaginato, & Adami corpus non sit formatum ab eo ficto & apparente, sed ab omnipotentia Dei, non posset dici imago eius corporis ficti. Quartò denique, quia ostendemus statim, in anima esse veram rationem imaginis cum ipso Deo in se: vt quid ergo recurrendum erit ad tales fictiones?

Hominem imaginem Dei secundùm corpus asserentes reiiciuntur. 10

Imago debet prodire ab imaginato.

Ideò alij dixerunt, hominem secundùm corpus esse ad imaginem Filij Dei vt hominis: sed neque id sustineri potest. Primò, quia licet corpus nostrum sit simile corpori Christi, & quidem multò magis quàm anima sit similis Deo, & ex hoc capite non repugnaret corpori nostro

Homo non dicitur imago Dei propter similitudinem corporis cũ Christi corpore. Primò.

nostro humano esse imaginem corporis Christi, at imago dicit vnum procedere quodammodò ab alio: ideò enim vnum ouum non dicitur imago alterius, licet illi sit valdè simile, quia ab illo non procedit: ergo cùm Christi corpus non fuerit, nec quidem mediatè, caussa nostri, non potest nostrum dici imago illius.

Secundò.

Secundò ibi dicitur, *Faciamus hominem ad imaginem nostram.*
11 vbi tota denotatur Trinitas; & quidem significatur esse idem principium faciens, & cuius facienda erat imago, homo: atqui non loquebatur ibi Deus cum corpore Christi, vt faceret Adamum, ergo similitudo non erat cum eo corpore.

Tertiò.

Tertiò, quia vbicumque de hac imagine sermo est, semper de Deo in se fit mentio, non de Deo vt homine.

Quartò.

Quartò, quia, iuxta veriorem sententiam, tunc non erat decretus Christus vt homo; ergo ea ratio imaginis non est respectu corporis Christi.

... est ... Dei ... imaginem.

Communis ergo facilis & vera sententia docet, hominem secundùm animam esse factum ad imaginem & similitudinem Dei: pro qua multos Patres citat Suarez n. 14. & res est certior quàm vt patronorum indigeat coacervatione. Probatur autem explicando quæ ad rationem imaginis necessaria sunt. In primis enim imago debet ab imaginato procedere: ex quo capite, omnes creaturæ, quia procedunt à Deo, rectè possunt esse illius imagines; specialiter tamen illæ quæ à solo Deo per creationem. quod animæ rationali conuenit.

Anima hominis habet omnia requisita ad imaginem.

Secundò, anima habet similitudinem cum Deo & conuenientiam in gradu spirituali in immortalitate, in vi cognoscitiua & volitiua, licet in eo gradu infinitè à Deo superetur; & consequenter (vt paulò antè dixi) ex hoc capite non sit perfectissima Dei imago.

SVBSECTIO SECVNDA.

Obiectio difficilis ex brutis.

Bruta cur non imago Dei.

12 VErum hinc insurgit grauis difficultas; nam etiam brutum videtur esse imago Dei: licet enim non sit tam perfectum quàm Deus, est tamen illi simile in gradu cognoscitiuo & appetitiuo.

Ratio communis non satisfacit.

Responderi solet communiter, bruta non esse imaginem Dei; quia non conueniunt cum Deo in gradu intellectiuo, in quo formaliter existit Deus. Hæc tamen solutio non videtur satisfacere; nam Deus non solùm est seu existit in gradu intellectiuo, sed etiam in cognoscitiuo; ergo ex hoc capite etiam brutum erit imago Dei. Respondebis vlteriùs, illum gradum cognoscitiui non esse vltimum, sed adhuc contrahi per gradum intellectiui. Sed contrà euidenter, quia in hoc sensu, nec quidem gradus intellectiuus est vltimus in Deo: nam etiam hic contrahitur per intellectiuum infinitum, seu à se; in quo gradu homo non est; ergo vel homo non erit imago, vel brutum erit etiam imago Dei.

Nec replica pro ea communi ratione subsistunt.

Respondebis Tertiò, *tò à se*, seu *infinitum intellectiuum*, esse differentiam propriam Dei, non verò gradum communem Deo & homini; non esse autem necessarium, vt in differentia propria imago conueniat cum imaginato, sed sufficere, si in gradu immediato conueniat. Contrà tamen, quia in hoc sensu etiam ego dicam, intellectiuum respectu Dei & bruti non esse propriè gradum, sed differentiam Dei à bruto; in ea autem differentia non esse necessarium, vt conueniat imago cum imaginato, sed sufficere, si in gradu immediato: hoc autem iam habent bruta, quia in gradu cognoscitiuo conueniunt cum Deo. Imò hoc argumento, etiam plantas & omnia penitus entia imaginem esse Dei, probari potest, licet eò semper minorem & minùs perfectam, quò in paucioribus prædicatis cum Deo conueniunt.

In hoc puncto videtur esse quæstio de voce sola.

13 Memini me alibi attigisse hoc argumentum, & dixisse, quod & nunc repeto, quæstionem totam esse de voce; de re enim certum est, dari eas similitudines maiores & minores in creaturis respectu Dei, deficientes tamen omnes à perfecta & adæquata similitudine, & cum infinita distantia à Deo. Iam autem quæ ex illis dicenda sit imago Dei, quæstio est de nomine, de significatione scilicet vocis *imago*: est autem in ea difficultas magna ex eo capite, quòd cùm per eam vocem significemus summam similitudinem, vt in Filio æterno, qui est imago Patris, & inter homines, vbi filius vniuocè conuenit cum patre; & tamen non requiramus similitudinem summam, seu vt ambo extrema sint in eadem specie, imò fortè nec vt in vltimo genere, difficillimum deinde est certò dicere, *Tanta similitudo sufficit, & non tanta*; vel, *Infinita dissimilitudo non obest, obest tamen illa quæ est inter Deum & bruta.*

Maxima difficultas est, assignare certam similitudinem ad imaginem requisitam.

Vrgeo autem ampliùs difficultatem. Minor est similitudo simpliciter & absolutè inter hominem & Deum, quàm inter pediculum ex homine productum & hominem ipsum; & tamen ibi agnoscitur ratio imaginis, hîc verò ex defectu similitudinis negatur. Quis ergo ponderabit, quanta & qualis ea esse debeat similitudo? est enim difficillimum, quando semel transgredimur metam certam, posteà decidere, quantum vel qualis accessus sufficiat, vt quis dicatur appropinquare aut distare.
Ergo in hac quæstione de nomine dico, ex acceptione vocis *imago* non sufficere quamcumque similitudinem; vnde, licet omnes creaturæ habeant similitudinem cum Deo in esse entis, & aliæ in perpetuitate, in esse substantiæ, &c. non tamen vocantur simpliciter, sed secundùm quid imago Dei; & ob eam caussam non sufficit ea similitudo quæ est in brutis, licet hæc conueniant cum Deo in ratione cognoscitiui & appetitiui: quia verò in homine datur ea similitudo in alio maiori gradu, nempe intellectiuo & spirituali, ideò hominem dicimus absolutè imaginem Dei: cùm enim homo plus habeat de similitudine quàm brutum, benè possumus dicere, eam quæ est in homine sufficere, alteram verò non. 14

Ratio, cur bruta non dicantur imago Dei simpliciter.

Quòd si adhuc importunè dicas, brutum cum addito seu non tam propriam nec tam perfectam dici posse imaginem, poteris tolerari, dummodò absolutè non voces illud imaginem; quia absolutè loquendo stat solùm pro ea quæ inuenitur in homine aut Angelo, vt statim dicam.

Brutum dici potest impropriè imago Dei.

SVBSECTIO TERTIA.

Duo alia dubia expediuntur.

Homo secundùm corpus non est propriè imago.

TErtium, an homo sit etiam imago Dei secundùm corpus. Respondeo, propriè non esse; quia (vt ex proximè dictis constat) etiam bruta secundùm animam, quæ perfectior est, & maiorem habet similitudinem cum Deo, quàm habeat corpus nostrum, non sunt propriè imago Dei, ergo multò minus nostrum corpus. Hinc intelliges, quid dicendum sit de sententia Theodoreti, qui quæstione 20. in Genes. cum Anastasio, Nysseno, in lib. Quæst.

sacræ

sacræ Scripturæ quæst. 21. putat, rationem imaginis non animæ seorsim, sed toti homini conuenire: quod probat, quia alioquin & Heua esset imago Dei. quod falsum est, cùm Apostolus 1. Corinth. 11. dicat: Non vir, sed femina debet caput velare, quia vir est imago Dei. quæ ratio nulla esset, si etiam femina esset imago. Secundò sequeretur, etiam Angelos esse imaginem Dei; quod est inauditum; ergo vir solus est imago, & non sub quacumque ratione, sed quatenus est factus caput mulieris aptum ad regnandum, imperandum, &c. quod videntur denotare ea verba addita paulò pòst eo primo capite Genes. *Et præsit piscibus maris, & volatilibus cæli*, &c. per hoc enim dominium explicatur ratio imaginis.

Feminam esse imaginē Dei, malè aliqui negarunt.

Ex dictis, inquam, intelliges sententiam hanc falsam esse, quia ostensum est, eam rationem imaginis in anima reperiri, vnde & Heuæ sine dubio conuenit; ideò cap. 1. Genes. de vtroque dicitur esse ad imaginem Dei: *Ad imaginem Dei creauit illum, masculum & feminam creauit eos.* & idem ferè repetitur cap. 5. & Genes. 9 dicitur: *Quicumque effuderit humanum sanguinem, fundetur sanguis illius: ad imaginem quippe Dei factus est homo.* Certum autem est, ibi esse sermonem etiam de femina; & contra occisorem feminæ etiam latam esse illam legem; ergo etiam femina est imago Dei. quod aliis locis etiam probat Suarez numer. 21. & sanè ea, quæ Theodoretus ad rationem imaginis requirit, in femina possunt reperiri; quia est capax dominij, regni, dignitatum, &c. Ad locum ergo Pauli respondemus, fuisse in viro aliquam maiorem similitudinem cum Deo, tum quia ex ipso Heua processit, non ipse ex Heua; tum quia,

Respondetur argumentis contrariis.

16 ceteris paribus, vir est caput mulieris, non è contrario: & ob hanc singularem excellentiam dicit Apostolus, virum non debere tegere caput, quia est imago Dei. Specialiter eo modo, & iuxta hanc explicationem, intelligendi sunt aliqui Patres, qui videntur negare feminæ rationem imaginis. Ad confirmationem verò ex verbis illis, *Et præsit piscibus maris*, &c. dicimus, eam excellentiam maximè habere per animam rationalem capacem rationis, capacem etiam imperij & dominij etiam in viros. Quod ad Angelos verò attinet, admittimus libentissimè illos etiam esse imaginem Dei, & quidem longè perfectiorem quàm homo sit; quia notabiliter perfectiùs participant gradum intellectiui & spiritualis quàm homo. id quod expresè docuit S. Dionysius Areopagita cap. 7. de Diuinis nominibus, & alij apud Suarez num. 18. & licet recurreremus cum Theodoreto ad rationem dominij, adhuc illi essent imago Dei; quia & Michaël dicitur Dan. 10. princeps Hebræorum, & alius Angelus princeps regni Persarum.

Angeli etiā sunt imago Dei.

D. Thomas conatur probare, hominē magis esse imaginem Dei quàm Angelum.

Video D. Thomam conari duo assignare capita, in quibus anima perfectior sit imago Dei quàm Angelus. Vnum est, quòd sicut Deus est in toto mundo, totus in toto, & totus in qualibet parte, ita anima est in toto corpore: in hoc tamen sensu etiam Angelus est in corporibus non vt forma, sed vt assistens modo similiore Deo. ita benè de homine notauit Suarez. Aliud est, quòd sicut Deus est de Deo, ita homo de homine, hoc tamen caput videtur & ipse D. Thomas

17 & Suarez reiicere, quia non pertinet ad rationem imaginis; alioquin, quia brutum est de bruto, etiam brutum esset imago Dei. Verùm hæc impugnatio non est sufficiens: nam licet ea ratio sola non constituat imaginem, potest simul cum alia similitudine conducere, vt sit maior & perfectior ratio imaginis in homine quàm in Angelo, ex eo capite, quòd non habet virtutem Angelus gignendi filium sibi similem, sicut habet Deus. Deus enim generat, & homo generat. in quo puncto Angelus non conuenit cum Deo. Quidquid tamen de his proprietatibus sit, certum est, Angelum esse imaginem Dei, ob dicta suprà.

Obiectio contra imaginem Dei in anima & Angelis. Responsio.

Obiicies contra rationem imaginis in anima & in Angelo; nam vterque est inuisibilis, ergo neuter est imago Dei. Nego consequentiam, alioquin nec ipsum Verbum diuinum esset imago Dei, quia non est visibile Respondeo ergo, non esse de ratione imaginis, vt sit visibilis corporeis oculis: potest enim esse imago cognoscibilis vel ab ipso Deo, vel ab Angelis, vel ab ipsa anima rationali: vel denique, etiamsi nulla esset possibilis potentia cognoscitiua, adhuc posset filius esse imago parentis, quia & similitudinem haberet cum eo, & ab ipso prodiret. in quo solo consistit ratio imaginis.

Quartum dubium, in quo proximè fundetur hæc similitudo seu ratio imaginis; an in substantia animæ, an in ipsis potentiis. Respondeo, in 18

Imago hæc fundatur in ipsa substantia animæ.

mea sententia non distinguente eas potentias fundari similitudinem in vtroq; est enim idem vtrũque; si verò distinguantur, prima & principalis ratio imaginis fundabitur in animæ substantia, quia illa est immortalis, substantialis cognoscitiua, volitiua, &c. Confirmatur: Per id conuenit homini esse imaginem, per quod conuenit posse præesse piscibus, &c nam cùm dicitur factus ad imaginem Dei, dicitur, *Et præsit piscibus maris*, &c. atqui per naturam id habet, ergo in ea fundatur ratio imaginis: in potentiis autem & actibus solùm inuenitur secundùm quid, quatenus illæ sunt ratio formalis proxima qua anima cognoscit, amat, &c. Item in anima vt amante actu & cognoscente etiam reperitur ea similitudo & ratio imaginis; quia essentia Dei maximè consistit in actuali cognitione & amore sui; vndè posset dici, quòd ex substantia, potentiis & actibus integretur vna perfectissima imago Dei: nam homo sine potentiis non perfectè adhuc Deum imitatur, item nec sine actibus, ergo animæ substantia est imago, quæ tamen completur in ratione perfectæ imaginis per potentias & actus. de quo vide Suarium à n. 24. qui tamen num. 25. addit aliquid quod videtur difficile, scilicet, nullam naturam inferiorem homine esse ad imaginem Dei; & licet, si de facto solùm loquatur, non abnuam, quia de facto non datur in brutis imago Dei, vt diximus suprà; quia tamen videtur innuere etiam in ordine ad potentiam absolutam non posse dari, ideò dico doctrinam esse difficilem: non enim dubito, quin sit possibilis diuinitus aliqua substantia homine inferior, item rationalis; vel quia licet sit materialis, potest tamen esse capax cognoscendi obiecta spiritualia & discurrendi, & consequenter, vt suo loco dixi in eo sensu, intellectiua: vel quia non videntur repugnare aliæ animæ rationales specie 19 diuersæ, dicentes ordinem ad materiam minùs perfectam ad minùs perfectos & pauciores fortè sensus. quæ enim in his contradictio? atqui talis anima eo ipso esset imago Dei, licet non tam perfecta quàm nostra sit, ergo.

Item in anima actualiter cognoscēte & amante.

Suarez malè negat, nullam naturam homine inferiorem posse esse imaginem Dei.

SVBSECTIO QVARTA.

Duæ vltimæ quæstiones solutæ.

QVartò quæri potest, an homo per gratiam sit imago Dei. Non quæro, an tantùm per

per gratiam sit imago: nam quæ dixi hucusque, probant, animam per naturam antecedenter & independenter à gratia esse imaginem Dei; vnde obiter reiiciendi sunt hæretici huius temporis, qui dicunt, hominem per peccatum amisisse veram & naturalem Dei imaginem, & transformatum in viuam & substantialem imaginem diaboli. sententia enim stultissima hæc est; nam cùm homo per peccatum non mutetur quoad substantiam, neque potentiæ illius, quomodo potest in substantialem imaginem diaboli transformari, aut amittere naturalem & sibi essentialiter identificatam, quam in natura habuit cum Deo? ergo, statuta ea ratione imaginis, & quidem per peccatum immutabili propriè, quæro iam, vtrùm etiam

Malè hæretici dicunt, hominem per peccatum amisisse imaginem Dei, & transformatum in imaginem diaboli.

20 per gratiam homo specialiter fiat imago Dei. Respondeo, certum videri, illum specialiter fieri imaginem Dei per gratiam: quia gratia eleuat hominem ad ordinem supernaturalem, ad cognoscendum scilicet & videndum Deum prout est in se, ad illum amandum, &c. ergo tribuit homini maximam similitudinem cum Deo in genere vltimo intellectiui & volitiui; ergo constituit illum in ratione perfectissimæ imaginis. Imò multi in sola gratia vident eam rationem imaginis ponere, sed immeritò, propter suprà dicta.

Quam imaginem Moyses intellexerit ex loco Gen. 1.

Posset tamen, statuta duplici hac imagine, dubitari, de qua fuerit Moyses eo loco Genesis 1. locutus, nam quidam dicunt, addita ideò ea verba duo, *ad similitudinem & imaginem nostram*, vt denotaretur duplex similitudo: primam *ad similitudinem* dicunt conuenire naturæ, alteram verò *ad imaginem* gratiæ. Dico tamen breuissimè, si hi volunt dicere, hominem non esse Dei imaginem secundùm naturam, sed solùm esse ad similitudinem; non videntur posse sustineri, propter dicta hucusque: quæ ampliùs confirmantur, quia similitudo & imago solùm in eo videntur distingui, quòd similitudo non requirit processionem ab eo cui dicitur similis, sic verò imago; vnde vnum ouum non est imago alterius, licet illi simile, vt dixi: ergo cùm hi auctores concedant similitudinem nostri in natura cum Deo, & aliunde procedamus à Deo, non possunt negare rationem imaginis in natura, & in ea admittere similitudinem; si verò dicant, etiam in natura hominem esse imaginem, Moysem tamen voluisse eo loci vtramque ibi significare, iam cum eis non erit quæstio de re, sed solùm de sensu eorum verborum. In quo puncto probabilius valdè iudico, ibi pro eodem vsurpari *ad similitudinem & imaginem Dei*: quod confirmo, quia in aliis locis, in quibus haud dubiè alluditur ad hæc Genesis verba, aliquando solùm dicitur *ad imaginem*, aliquando solùm *ad similitudinem*; ergo signum est, indifferenter à Moyse ea verba accepta fuisse, & vnum idem quod alterum significare; licet fortè magis per vtrumque res declaretur. Confirmatur: Illa verba tantùm videntur significare eam rationem imaginis quæ homini est naturalis: ibi enim maximè agebatur de productione naturali hominis, & secundùm ea quæ visibiliter ex propriis ipsius operationibus apparere poterant; hoc autem totum prouenit à natura & naturalibus proprietatibus; ergo ibi vnica tantùm ratio imaginis, & quidem naturalis, significatur; de alia verò per gratiam nihil ibi dicitur, etiamsi reuerà illa detur, vt paulò antè dictum est.

Similitudo & imago in quo distinguantur.

21 *Ad similitudinem & imaginem idem hic significant.*

Vbi obiter notandum, quando Patres dicunt, per peccatum admitti in homine imaginem Dei, & aduenire illi imaginem diaboli, illos loqui de imagine supernaturali consistente in gratia; quæ sine dubio per peccatum amittitur: fit autem moraliter homo similis dæmoni per peccatum, vnde per hoc etiam dicitur ipsa imago naturalis Dei non quidem amitti, sed valdè deturpari ac defœdari; vnde per exaggerationem aliquando sine addito dicitur amitti.

Quam imaginem in homine per peccatum deperdi dicant SS. Patres.

Vltimò quæri potest, an homo sit imago Dei vt vnius, an verò etiam vt trini, seu totius Trinitatis; & an vnius alicuius personæ in particulari, an verò omnium personarum. Dico breuissimè Primò: Sine dubio homo est imago Dei vt vnius, quia Deus vt vnus est intellectiuus, volitiuus, immortalis, &c. Secundò, etiam esse factum ad imaginem Trinitatis, non quia specialiter sit vnius aut alterius personæ imago; nihil enim habet singulare cum vna potiùs quàm cum altera; sed quia omnes tres repræsentat; & quatenus etiam illæ, vt virtualiter à Deitate distinctæ, sunt spirituales & immortales. Præterea, quatenus Trinitas personarũ quasi fundatur in intellectu & voluntate, in Verbo & termino amoris, homo autem producit & per intellectum & per voluntatem, format item Verbum & terminum volitionis. Tertiò denique, quatenus in eadem anima sunt tres potentiæ, siue realiter siue ratione distinctæ; sicut in vna essentia sunt tres personæ. Quas similitudines fusiùs sancti Patres persequuntur: sufficiat eas tetigisse.

22 *Homo est imago Dei vt Vnius, & etiam vt trinus.*

Primò. *Secundò.* *Tertiò.*

DISPVTATIO TRIGESIMASEPTIMA.

De perfectione naturali primorum parentum quoad intellectum.



XPLICATIS his quæ ad creationem naturalem & substantiam pertinent, oportet iam ea declarare quæ ad ornatum accidentalem eorum pertinent, tam quoad intellectum quam quoad voluntatem: & Primò quidem agemus de naturali, deinde de supernaturali.

De hac materia fusè Pater Molina de
Opere sex dierum à disp. 25.
& Suarez lib. 3.
à capite 9.

***

SECTIO PRIMA.

Supponuntur quædam certa ex communi sententia circa scientiam naturalem primorum parentum.

1 COmmunis sententia Scholasticorum cum D. Thoma quæst. 49. artic. 5. & Magistro in 2. dist. 23. docet, naturalem scientiam Adamo statim ab initio fuisse inditam. quod inde probant Molina & Suarez suprà; quia in Scriptura dicitur statim Adamus imposuisse nomina animantibus iuxta naturam eorum: pro quo debuit perfectè eorum

Adamo initio infusa scientia naturalis.

Non benè id probat Molina & Suarez.

eorum naturas cognouisse. Verùm hæc probatio non admodum mihi placet; non enim arbitror in eis nominibus Hebraicis fuisse, præter significationem ad placitum, naturalem aliquam & propriam similitudinem cum re significata: nam si vox *Adam* hominem significat, iuxta Hieronymum suprà relatum, certè inintelligibile est, quid hæ litteræ habeant significationis naturalis cum vi intellectiua hominis, &c. & sic de aliis nominibus discurrere possemus, adducendo alia nomina Hebraica; ideò docui in Logica disput. 15. de signis à num. 13. non fuisse nisi ad placitum eam significationem: vnde addo, vt ea nomina imponeret, forte in Adamo non fuisse requisitam vllam notitiam animalium.

Nomina ad placitum rebus imposita.

Quòd verò Gen. 2. cap. dicatur, *Omne enim quod vocauit Adam animæ viuentis, ipsum est nomen eius*; in quibus verbis magnam aliqui vim ponunt; non vrget, quia solùm
2 per hoc denotatur retenta fuisse posteà ea nomina, non autem significatur, ex natura rei, & ob similitudinem aliquam specialem eorum animantium, esse illorum significatiua: sicut dicere possemus, omne quod imposuit nomen Tullius verbi gratia rebus, ipsum est nomen earum in lingua Latina: ergo ex hoc capite non persuadetur sufficienter Adami scientia. Nihilominùs in ordine ad retinenda ea nomina, & ad ea statim ex abrupto proferenda, ad loquendum etiam deinde cum vxore, sine dubio debuit habere infusum donum saltem illius linguæ. & hoc sufficientissimè probat testimonium allatum. Video ex eo testimonio etiam Chrysostomum homil. 14. in Gen. vehementer commendare scientiam Adami: sed fortè ea est quasi indirecta probatio, quia Deus, qui illi tribuit id quod poterat per se breui acquirere, à fortiori tribuit illi alias scientias, quæ non tam facilè acquiruntur.

Probatur meliùs ex Eccli. 17.

Meliùs idem suadetur ex Eccli. 17. vbi de primis hominibus ait, *Et disciplina intellectus repleuit illos: creauit illis scientiam spiritus; sensu impleuit cor illorum: posuit oculum suum super corda illorum, ostendere illis magnalia operum suorum, vt nomen sanctificationis collaudent; & gloriari in mirabilibus illius, vt magnalia enarrent operum eius.* quibus verbis ostendit, illis fuisse valdè nota opera & mirabilia Dei, & quidem id per scientiam infusam.

Ratione idem suadetur.

Ratio huius veritatis desumitur ex eo, quòd cùm Deus tunc primò hominem per se solus produxerit, conuenientissimum fuit, vt illum perfectissimum crearet, non solùm dando illi, quæ alioquin à caussa producente proueniunt; quales sunt
3 sensus, potentiæ & perfectio propria corporis; sed etiam alia dona naturalia, quæ ipse homo decursu temporis acquirere potuisset. Sicut non solùm produxit arbores in eo statu, in quo naturaliter possent crescere per se, sed perfectas & cum fructibus, prout tempus & locus vbi producebantur exigebat; ergo cùm hominem iam in adulta & matura ætate produxerit, congruens fuit, vt illi daret scientias, quæ illam ætatem decebant. Confirmatur, quia sine Professore & libris solus Adam vix poterat exiguam aliquam scientiam etiam intra longum tempus acquirere; decebat autem, vt ille, tamquam primus omnium hominum capútque reliquorum, haberet omnes scientias, quæ in membris futuræ erant distinctæ; ergo debuit illas habere infusas.

Scientia Adamo infusa eiusdem speciei cum nostra.

Secundò, docet communis sententia, eam scientiam fuisse eiusdem rationis specificæ cum acquisita nostra: cuius ratio etiam est communis, quia ea scientia est data ad perficiendum intellectum Adami in ordine naturali, ergo debuit esse scientia naturalis; qualem nos possumus studio, & labore & diligentia acquirere.

Ratio, quâ probatur, communiter non est efficax.

Obiicio tamen contra hanc rationem. Anima separata sine dubio habet capacitatem recipiendi species per se infusas de rebus naturalibus, ad eum planè modum, quo de Angelis docuimus suprà cum communi sententia: & tales species sunt naturales, licet diuersæ ab his quas sensu acquirimus, vt & de angelicis diximus; ergo per illas potuit intellectus
4 Adami perfici intra ordinem naturalem; ergo ex eo quòd debuerit perfici intra ordinem naturalem non benè infertur, eam scientiam fuisse eiusdem speciei cum nostra. Respondeo, verum esse, ex eâ ratione communi præcisè sumpta non benè suaderi conclusionem; nihilominùs potest addi confirmatio, quâ reddatur sufficiens.

Firmatur tamen.

Nam illud fuisse speciale miraculum, & sine necessitate factum, nec videbatur expediens: non enim homo erat perficiendus perinde ac si esset alienus à corpore, sed vt existens in vita mortali; & consequenter non debuit habere scientiam propriam animæ separatæ, sed qualem intra corpus habere potest homo, licet in eo ordine perfectissima fuerit, vt iam dicemus. Hæc quæ de scientia dicta sunt debent de speciebus intentionalibus intelligi; nam ego non pono vllum alium habitum scientiæ præter species.

Adamus intelligebat dependenter à phantasia.

Ex eius scientiæ seu specierum connaturalitate infertur Primò, Adamum in vsu earum specierum dependisse à conuersione ad phantasmata non aliter quàm nos, quia illæ species sunt eiusdem rationis cum nostris; quòd autem in prima productione fuerint à Deo infusæ, non verò acquisitæ per actus, se habet accidentaliter posteà in conseruatione & ad operandum, ergo.

Phantasmata illi etiam fuerunt infusa.

Infertur Secundò, non solùm Adamo fuisse datas species intellectuales, sed etiam phantasmata omnia, à quibus intellectus dependet.

Quàm perfecta fuerit Adami scientia.

Tertiò, docet communis sententia, tam perfectam fuisse eam scientiam, vt se extenderet ad primas omnes species rerum de facto creatarum cognoscendas. ita D. Thomas quæst. 94. art. 3. & alij cum ipso communiter. Hanc probat Suarez ex eo, quòd Adam imposuerit nomina animantibus & piscibus, &c. Verùm iam hæc ratio supra est 5
à me efficaciter reiecta; vnde obiter obseruo, malè è contrario intulisse Caietanum, Adamum non cognouisse astra, quia illis nomina non imposuit: nam nec ea impositio nominum arguit perfectam cognitionem animantium, nec negatio impositionis nominis negat eam scientiam.

Adamo malè negat cognitionem astrorum Caietanus.

Quod verò addit, perfectam notitiam stellarum esse propriam solius Dei, falsum est; quia & Angeli illam habent.

Cur Deus Adæ infuderit scientiam omnium specierum materialium.

Reiecta igitur hac exceptione, ob tam debilia fundamenta ad conclusionem nostram redeuntes dicimus, ideò infudisse Deum scientiam omnium specierum materialium, quia ea scientia est propria hominum, & acquiritur experientia: vnus enim addiscit Mathesim, alter Medicinam, Philosophiam alter, &c. Adamus verò habuit vnus ipse, vt caput aliorum, quidquid per alios dispersum fuit; ergo etiam de astris, cælis, mari, &c. notitiam habuit.

Non habuit Adam scientiam quidditatiuam de rebus.

Non tamen per hoc intelligas, illum habuisse notitiam quidditatiuam; iam enim diximus, eam scientiam fuisse eiusdem rationis cum nostra: sicut ergo nos non habemus quidditatiuam, sed abstractiuam, ex affectibus & à posteriori deductam, ita & illam habuit. Adamus. Et sicut de astris & de rebus à nobis remotioribus

minorem nos acquirere possumus scientiam; ita crediderim probabile, Adamum etiam minorem de illis habuisse, quàm de aliis rebus sublunaribus & viciniotibus nobis.

Adam melius cognouit res quàm nos.

6 Quartò & vltimò, docetur communiter, Adamum (quod & iam insinuatum est à me) propter excessum singularem in ingenio, nobilissimas phantasiæ ac sensuum dispositiones, passionum summam tranquillitatem, & denique extensiuam ac intensiuam specierum se inuicem iuuantium magnitudinem, longè clariores & perfectiores actus circa quodlibet obiectum in particulari elicuisse, aut potuisse in eo statu elicere, quàm nos in præsenti eliciamus circa vllum obiectum scientificum.

SECTIO SECVNDA.

Illationes quædam ex dictis.

Futura libera non cognouit.

Hinc colligitur Primò, futura libera non potuisse ab eo certò cognosci, quia talia non cadunt sub humanam scientiam; de necessariis verò futuris, quæ ex concursu Planetarum & aliis caussis naturalibus eueniunt, sine dubio habuit notitiam, omnium v.g. eclipsium futurarum, coniunctionum stellarum, &c. Quoad tempestates verò, pluuias, niues, æstus, non crediderim ei datam eam scientiam esse de omnibus in particulari, quia (vt statim dicemus) tantùm habuit scientiam in communi de speciebus; de indiuiduis verò ipse in particulari experientia facilè poterat eam acquirere; ergo etiam non habuit de omnibus his coniunctionibus futuris in particulari. Fateor tamen illum habuisse principia talia, vt si se applicaret ad cogitãdum de illis, potuisset ea omnia deprehendere etiam in indiuiduo.

Necessaria futura cognouit in cõmuni, non tamẽ omnia in particulari.

Ratio P. Suarez pro hac assertione nõ est efficax.

Pater Suarez aliter probat eam illationem: etenim multa ex his futuris dependent à concursu tot caussarum necessariarum, vt non potuisset simul Adamus omnes eas caussas cognoscere, & inde inferre euentus futuros.

7 Verùm hæc ratio non est admodum efficax: nam licet simul non posset omnium caussarum concursus cognoscere, poterat tamen primò cognoscere sex vel septem, deinde sex vel septem aliarum; & tandem vno tertio actu confuso circa illas septem cognoscere eas cum primis septem concursuras, & sic tandem inferre, qualis esset futurus effectus.

Circa præterita verò idem Suarez, suis inhærens principiis, quòd scilicet ea non possint cognosci posteà naturaliter, etiam ab Angelo habente de illis species, si quando actu extiterunt cognita non sunt, opinatur in præsenti, per hanc scientiam Adamum non potuisse præterita cognoscere, nec per memoriam; quia hæc non potest, formaliter loquendo, esse infusa.

Præterita non cognouit Adam.

Ego quidem rationem hanc reieci in materia de Angelis, ostendens, eo ipso quòd dentur species de rebus præteritis, etiamsi quando extiterunt cognitæ non fuerint, nihilominùs rectè posse de facto cognosci; ideò hìc ab ea ratione abstrahens, aliunde probo, præterita non potuisse ab Adamo cognosci; nam supponimus, Deum non infudisse illi species de indiuiduis, sed de speciebus in communi; ergo per eam scientiam sicut non potuit etiam præsentia omnia cognoscere, verbi gratia, scire quot arbores citriæ essent in America, ita multò minùs potuit scire quot fuissent, casu quo iam periissent: vnde etiam colligitur, nec potuisse scire,
8 quando fuerint ea entia producta. Ratio est, quia scientia illa versabatur tantùm circa naturas carum rerum: at natura illarum fuit de se indifferens, vt produceretur vel hoc vel illo tempore; ergo non potuit ex vi cognitionis etiam quidditatiuæ & comprehensiuæ earum cognosci, quando fuerint creatæ: & licet ex vi cognitionis quidditatiuæ posset id cognosci, quia tamen Adamus non quidditatiuè, sed abstractiuè, & eo modo quo nos, ex affectibus eas res cognouit; ideò non potuisset, nec quidem probabiliter, inferre quando fuissent productæ. & idem dico de fabrica totius mundi. Nihilominùs non est dubitandum, quin per reuelationem Dei sciuerit tunc esse principium mundi, & cetera quæ præcedentibus quinque aut sex diebus facta sunt.

Adam non cognouit secretas aliorũ cogitationes.

Colligitur Secundò, non cognouisse per eam scientiam cogitationes aliorum secretas; quia (vt suo loco fusè suprà de Angelis) illæ non cadunt sub cognitionem naturalem aliorum etiam Angelorum, nisi aliquo modo vel per verba vel per signa alia manifestentur.

Adam cognouit Deum ex creaturis.

Colligitur Tertiò, de Deo illum habuisse cognitionem abstractiuam ex creaturis, eo modo quo eam habuêre Philosophi, licet (quod semper in omnibus his punctis supponendum est) multò perfectiorem quàm illi: per eam enim deprehendit vnum esse Deum factorem & conseruatorem omnium. Dixi, *ad eum modum quo illum habuerunt Phi-* 9
losophi. Nos enim, qui ad Deum & ex rebus naturalibus & ex reuelatis discurrimus, siue conclusiones sint supernaturales siue naturales, habemus multò clariorem de Deo notitiam, quàm Adamus habuerit per solam eam scientiam. Quia verò simul etiam ipse habuit fidem, vt dicemus infrà, sine dubio simpliciter, &, omnibus pensatis, habuit multò maiorem scientiam de Deo quàm nos.

Adam non habuit speciem quidditatiuam Dei.

D. Thomas in hac materia difficulter loquitur.

Cõtrouerti hac occasione solet, an sit possibilis species quidditatiua Dei, non intuitiua, & an illam habuerit Adamus. Dixi in 1. tomo, non videri eam repugnare diuinitus, non tamen proptereà neque in Angelis esse cõcedendam; quod vltimum etiam dico de Adamo. Difficulter in hac materia loquitur D. Thomas suprà art. 1. dum videtur Adamo altiorem cognitionem de Deo tribuere quam nobis; eò quòd per exteriora non impediretur à cognitione intelligibilium affectuum. Vbi vel agnoscit sanctus Doctor aliquid medium distinctum à specie, & diuersum ab eo in quo nos Deum cognoscimus, quod vocat intelligibilem effectum; & id manifestè ipsimet D. Thomæ repugnat, dum ait, eam scientiam esse eiusdem speciei cum nostra, & solùm extendi ad obiecta, quæ nos etiam cognoscimus: vel certè dubium est, quid voluerit signifi-
care per *τὸ intelligibilium effectuum*; nisi dicamus 10
solùm significasse res has materiales & visibiles nobis etiam obuias: & quia eas Adamus, à passionibus liber, & nobiliori ingenio ac clarioribus speciebus prædiius, melius cognoscebat, ideò ei meliorem de Deo cognitionem tribuit D. Thomas, non tamen specie diuersam. quod libenter admittimus.

Angelos per scientiã hanc infusam existere non cognouit.

Colligo Quartò, per hanc sententiam Adamum non cognouisse Angelos de facto dari; nam, vt suo loco ostendi, naturali ratione non cognoscuntur: motus enim cælum non persuadet vllo modo eorum existentiam. In quo non acquiesco nonnullis, qui opinantur; Philosophos ex solo eo motu intelligentias deprehendisse, vt ex Aristotele 8. Physic. & 12. Metaph. & 1. de Cælo colligitur: dico enim, potuisse fortè Aristotelem, & consequenter æquiori iure Adamum, cognouisse cælos inanimatos à se non moueri, & cõsequenter

m oueri

moueri ab alio principio rationali: at verò illud non esse Deum ipsum, sed pro hac re creatos Angelos esse, non potuit Aristoteles nec quidem probabiliter colligere; quia naturalissimè sine vllo miraculo aut violentia poterat ipse Deus immediatè motum illum producere. Ideò crediderim, Aristotelem vel ex Platone magistro suo, qui libros Moysis legisse fertur, aliquid intellexisse de Angelis, & tunc illis tribuisse motum cæli, eósque vocasse intelligentias; vel certè ipsos suos deos vocauit intelligentias; vel deoique casu rem tetigit, haud tamen solidè discurrendo. Vnde Adamus non ex eo motu, sed ex reuelatione Dei, vel ex eorumdem Angelorum apparitione, illos nouit existere.

Aristoteles creditur aliquid de Angelis ex magistro suo intellexisse.

Dico *existere*, nam possibilitatem eorum potuit fortè cognoscere per solam illam naturalem scientiam: cognoscendo enim genus entis spiritualis, & creaturas purè materiales, se ipsum verò mixtum, potuit inferre, non esse repugnantiam in alia creatura purè spirituali intellectiua, &c.

Angelos possibiles esse, cognoscere potuit Adam.

SECTIO TERTIA.

Dubia nonnulla expedita.

11 PRimum, vtrùm potuerit Adamus omnibus speciebus simul vti. Gregorius apud Suarez num. 21. affirmat; communis tamen sententia contrarium docet. Ratio est, quia quò plures Adamo species Deus infudit, eò magis illi difficile fuit omnibus eis simul vti: maior enim est difficultas, ceteris paribus, in eliciendis pluribus quàm in paucioribus actibus; nec videtur probabile eum habuisse virtutem ad tot actus simul eliciendos: & quod de Angelis suo loco diximus, magis vrget in Adamo natura sua longè debiliori. Ex hoc autem exemplo Angeli respondetur rationi Gregorij inde desumptæ, quòd scilicet solùm corpus impediat in nobis, ne omnia simul cognoscamus; dico enim supponi falsum, vt in Angelo carente corpore constat. Ratio à priori est iam tacta, quia siue agens sit corporale siue spirituale, non propterea, eò quòd possit elicere decem actus, potest viginti; ex limitatione ergo virtutis, licet à corpore nullum proueniret impedimentum, dicimus, Adamum non potuisse simul omnibus speciebus vti: quod eodem modo censeo de anima separata dicendum, scilicet, non posse omnia simul naturaliter cognoscere.

Adam nō potuit simul vti omnibus speciebus.

Vti nec anima separata.

12 Fateor, intra corpus impediri sæpè animam mala dispositione ipsius corporis, ne possit tot simul actus habere, quorum alioquin est ex se capax. In quo sensu benè Suarez explicat suprà Augustinum, dum lib. de Trinitate ait, quando non laboratur intelligendo, vix posse esse numerum eorum quæ sciri possunt; per quod tamen non negatur ab Augustino independenter à defatigatione corporis esse aliquem terminum cognitionum, vltra quem non possit anima plures simul habere.

Addo, Adamum, licet omni mala corporis dispositione caruerit, non tamen ideò operatum independenter à sensibus. Sensus autem etiamsi integri & sanissimi sint, nimia & intensa operatione defatigantur: & sine dubio de facto, naturaliter loquendo, fuissent in Adamo defatigati; ergo ex hoc etiam capite potuit Adamus habere terminum suorum actuum, & consequenter non potuit simul omnibus vti speciebus.

Sensus etiam integerrimi operando fatigantur.

Secundò quæri potest, vtrùm Adamus per eam scientiam potuerit discurrere. D. Thomas quæst. 49. art. 1. ad 3. asserit, illum eodem actu cognouisse creaturam & Deum in illa, ideoque non indiguisse vllo discursu. Breuiter tamen dicendum est, cùm supponamus, eam scientiam eiusdem esse speciei cum nostra, licèt intra eamdem speciem multò fuerit intensior & clarior, cúmque nostra non sit quidditatiua, ideóque nequeat vnico actu in creatura Deum vt terminum à creatura respectum cognoscere, necessariò assertendum, nec Adamum etiam potuisse eodem actu quo nouit aquam verbi gratia, noscere in illa ordinem essentialem ad Deum; indiguit ergo actu distincto, quo inferret, Deum existere. D. Thomam explicat Suarez, vt solùm negauerit discursum, qui indigeat temporis successione: verùm explicatio est planè contra mentem sancti Doctoris, qui, non recurrendo ad successionem, ait, eodem planè actu, quo Adamus cognouit creaturam, cognouisse etiam Deum; nec potuit clariùs eum discursum per actus distinctos negare. Fatendum ergo est, illum in contraria esse sententia: quæ à nobis dicta & minus probabilis, & ipsiusmet D. Thomæ principiis contraria videtur, quatenus illam scientiam dicit esse eiusdem rationis cum nostra; nostræ autem sæpè eam vim negat sanctus Doctor, ergo.

Adam potuit discurrere per scientiam sibi infusam.

D. Thomas negat non adeò consequenter.

Non potuit Adam vno actu in creatura cognoscere Deum.

13 *Suarez non benè explicat D. Thomam hîc.*

Tertiò quæri potest, vtrùm ea scientia fuerit vnus simplex habitus, an multi. Primò, in nostra sententia non admittente alium habitum quàm ipsas species, clarum est, non fuisse vnam simplicem qualitatem; quia species sunt diuersæ, iuxta obiectorum diuersitatem. Secundò addo, etiamsi habitus scientiæ à speciebus distinguatur, adhuc non fuisse vnam simplicem qualitatem; quia nec in nobis habitus vnius scientiæ est simplex qualitas, de quo fusè egi in Logicæ proœmialibus. Ergo cùm habitus ille fuerit eiusdem rationis cum nostris, non erit simplex, sed multiplex, iuxta varietatem specificam obiectorum. Vide quæ eâ Logicæ disputatione dixi.

Nō fuit vnus habitus illa scientia Adami.

Quartò quæritur, vtrùm Adam in eâ scientiâ crescere potuerit. Dupliciter intelligi potest quæstio: vel de augmento circa ipsa obiecta, plura successu temporis cognoscendo, quorum anteà non habebat species. Cui dubio respondeo, quoad naturas specificas non potuisse plura noscere, quia supposuimus suprà, illum habuisse species de omnibus naturis specificis diuersis; quoad indiuidua verò sine dubio potuisse, quia etiam diximus, eum non habuisse species de indiuiduis omnibus. Secundus quæstionis sensus esse potest de augmento intensiuo, vt scilicet habitus fuerit exercitio actuum factus intensior. 14

Quomodo crescere potuerit Adam in ea scientia.

Huic dubio respondet Suarez, probabilius esse, non potuisse, quia habitus non intenduntur nisi per actus intensiores ipsis habitibus: est autem valdè difficile creditu, Adamum habuisse intensiores actus quàm fuerint habitus ei à Deo infusi. Ego tamen alibi docui, valdè incertum esse, an non actus etiam remissus aut æquè intensus habitum intendat: & magis inclinaui in affirmatiuam partem, quam tradit Pater Vasquez, & multi alij. Addidi tamen, experientia videri certum & notum, tandem aliquem esse terminum in habitibus: nam species v.g. de oratione Dominica, Pater noster, tā habeo iam intensas, ac habui à decem annis; & licet illam cum reflexione valdè magna repetam, non crescam ampliùs in meliori illius memoria.

In habitibus datur terminus.

Hinc ergo ad quæstionem propositam respondeo sub disiunctione, Si Deus Adamo infudit

habitus ſeu ſpecies in intentione eâ ſumma quam naturaliter habere poſſumus, tunc ex terminis eſſe certum, ipſum non ampliùs intendiſſe per actus vllum habitum; ſi verò non eos produxit in tanta intenſione, etiam videtur certum, habitus illos fuiſſe ſucceſſu temporis intenſiores redditos per exercitium actuum: ſiue hi intenſiores fuerint ipſo
15 babitu à quo procedebant, ſioe non. Quid autem illi Deus de facto dederit, dubium eſt: quod enim fuerit primum opus Dei, & à Deo, præter naturalem modum eâ ſcientia ornatus, ſat eſt probabilis congruentia ad aſſerendum, datam illi totam naturalem inteoſionem poſſibilem; ex alia verò parte, vt ipſe etiam aliquid ſibi acquireret, videbatur requiri, ne eſſet ſomma ea intenſio. & in hanc partem, omnibus penſatis, magis propendeo.

Deus non dedit Adamo ſummam habituum intentionem.

Sicut enim dixi ſuprà, ooo datam illi ſcientiam de omnibus indiuiduis, quæ tamen magis videbator appetibilis quàm aliqua maior intenſio habitus; ita cenſeo, non dediſſe illi Deum ſummam intenſionem, ſed ipſum ſuis actibus intendiſſe habitum; ſicut & ſua diligentia nouit in dies multa de nouo indiuidua.

SECTIO QVARTA.

Cetera dubia expedita.

Hinc verò oritur quintum dubium, an è contrario ſucceſſu temporis amiſerit aliquid de intenſione habitus, quódque reparare debuerit per nouos. Quæſtio hæc maiorem habet locum in meis principiis philoſophicis; quod ſcilicet ſit valdè probabile, ſpecies inteotionales perire ſucceſſu temporis, etiam ſine contrario, ex ſola ceſſatione ab actibus. Potuit ergo ſucceſſu temporis Adamus aliquot amittere, & poſteà eas recipere. Reſpondeo, duplicem hîc eſſe poſſe quæſtionem: Primam, an de facto poſt peccatum aliquas ſpecies amiſerit: Secundam, an, caſu quo nó peccaſſet, aliquas ſpecies amiſiſſet.

Adam aliquos habitus & ſpecies amiſit poſt peccatum.

Circa primã non dubito, ſiue ob diſpoſitiooes contrarias, ſiue ob corporis dolores, morbos, &c. quibus poſt peccatum factus eſt obnoxius; ſiue quia per ſe illæ ſpecies pereunt: oon, inquam, dubito, eum, ſi non in intellectu, ſaltem in phantaſia, multa amiſiſſe de facto: noo fuit enim poſt peccatum melioris
16 conditioois quàm nos: experientia autem manifeſta docet, io nobis multas ſpecies deperdi, quæcumque buius rei ſit cauſſa, de quo iam non curo. Et in Adamo habet maiorem vim hæc ratio, quia longiorem nobis vitam incomparabiliter duxit; & credendum eſt, de obiectorum multorum ſpeculatione ipſum poſteà parum curaſſe, ſed magis in agenda pœnitentia & inſtruendis poſteris circa cultum Dei fuiſſe occupatum.

Si non peccaſſet, nullas amiſiſſet.

Si verò loquamur, caſu quo non peccaſſet, tunc probabilius iudico, Deum ita diſpoſiturum intellectum illius, vt nibil amitteret de eâ ſcientia, quam habuit; maximè quia tunc probabiliter vita valdè citò finita fuiſſet, ipſo io cælum tranſlato, vt inſinuaui ſuprà cum P. Suario, & fuſiùs dicam infrà.

Sextò dubitari poteſt, vtrùm hæc ſcientia in Adamo fuerit maior quàm in Salomone. Reſpondeo, rem eſſe dubiam: ex 3. cap. lib. 3. Regum videtur colligi, io Salomone fuiſſe maiorem; nam ibi dicitur, *Dedi tibi cor ſapiens & intelligens, in tantum vt nullus ante te ſimilis tui fuerit, nec poſt te ſurrecturus ſit.* & cap. 4 dicitur, *Erat ſapientior cunctis hominibus.* Et in hanc ſententiam inclinat Toſtatus ad eum locum quæſt. 7. propter citata teſtimooia. Noſtri verò, Peretius lib. 5. io Geneſ. Pineda lib. 3. de Rebus Salomonis cap. 10. & Valen- 17
tia 5. tomo diſp. 7. quæſt. 1. poncto 1. quos ſequitur & refert Suarez num. 29. maiorem putant fuiſſe in Adamo; quia vt primus homo capútque ceterorum, & immediatè à Deo conditus, debebat in hoc puncto excedere omnes alios puros homines. Quæ ratio eſt probabilis, & ob eam etiam mihi hæc ſententia magis arridet.

Adami ſcientia maior quàm Salomonis.

Reſpondetur Scriptura in oppoſitum allegata.

Ad teſtimonium verò in oppoſitum reſpondetur Primò, ibi non fieri comparationem niſi ad omnes homines qui via humana ſapientiam acquiſiuerunt. Secundò; fortè non eſſe ſermonem de ſcientia rerum naturalium, ſed de politica, ad adminiſtrationem reipublicæ ac regni ordinata: in quâ probabiliter non fuit Adam tantus, eò quòd nec regnum, nec rempublicam, quam dirigeret, habuit; vt dirigenda deinde fuit, deprauatis omnino moribus, tempore Salomonis.

Secundò & vltimò quæri poteſt, an Adamus in ſtatu innocentiæ fuerit capax alicuius erroris. Affirmant aliqui, potuiſſe illum errare circa rem ſibi non euidentem: nec enim per ſcientiam eius ſtatus omnia cognoſcebat euidenter, imò nec probabiliter, vt de futuris liberis dictum eſt. quam ſententiam D. Bonauentura io 2. diſtinct. 23. art. 2. quæſt. 2. reputat probabilem, & Molina diſp. 26. valdè dubitat, an oon ita de facto contigiſſet.

Poterat errare Adam in ſtatu innocentia, ſecundùm Bonauenturam & Molinam.

Confirmo autem eam opiniooem, qoia nos ſæpè ſub obſcura luce ſine vlla culpa facilè vnum colorem reputamus eſſe alterum; & videntes eminus aliquem ambulantem, iudicamus eſſe Petrum, cùm tamen ſit Paulus; & quidem ſæpè, ita vt uec dubitemus de oppoſito: idem eſt io auditu, credimus nos certo certius illum talem protuliſſe propoſitiooem, cùm tamen diuerſam aliam protulerit; atqui etiam eo tempore futura erat & obſcura lux, & oculi eminus non æquè clarè viſuri; & auditus eodem modo potuiſſet decipi, cur ergo non potuiſſet tunc talem errorem habere?
Tertiò, ſolet ab aliis idem probari, quia de facto 18
videtur Heua ſeducta putans ſe victuram in perpetuum, ſi de eo ligno comederet; & Adam etiam, iuxta D. Auguſtinum lib. 14. de Ciuitate Dei cap. 13. ſeductus eſt, putaos ſe venialiter trangreſſorem eſſe præcepti. quam ſententiam de Adamo etiam tenet Magiſter Sententiarum apud Molinam ſuprà.

Res valdè problematica de errore Adamo in eo ſtatu.

Ego ſanè valdè probabilem reputo eam opinionem, maximè in eis caſibus à me poſitis de oculis, auditu, &c. & quidem boc mibi eſt euideos, naturaliter loqoendo, non obſtanre eâ perfectiſſima etiam ſcientia, de quâ actum eſt huculque, eum potuiſſe in ſimilibus caſibus errare: nam tales illi caſus non impediuntur per eam ſcientiam, nec proptereà oculi magis illuminantur.

Probabilius non potuiſſe errare.

Vrgeo idem, ſi Aogelus illi apparuiſſet, vt poterat, io forma vxoris aut filij, cur non ſtatim naturaliter phantaſia & intellectus iudicaſſet vxorem eſſe aot filium: ergo, naturaliter loquendo, fuit in eo capacitas ad habendos tales errores.

Abſolutè autem, qoia video communiorem 19
eſſe ſententiam, quæ negat eos tunc potuiſſe errare; quámque expreſsè tradidit Auguſtinus lib. 3. de Libero arbitrio cap. 18. & ſequuntur D. Thomas, Bonauentura, Suarez & Molina ſuprà, ideò etiam eam vt probabiliorem defendo, dicóque, Deum ſpeciali ſua prouidentia eum præuenturum fuiſſe, ne aſſeoſum eliceret falſum. Vide Suarez ſuprà benè id declarantem. Hinc facilè reſpondetur

Auguſtinus, D. Thomas, Bonauentura, Suarez, Molina negant Ada in eo ſtatu errorē.

argumentis

argumentis in oppositum : concedimus enim,eum ex se, etiam supposita iustitia originali ceterisve donis intrinsecis, potuisse eo modo decipi per sensus,& in aliis etiam obiectis,quæ non noverat evidenter, addimus tamen, Deum vel auxilio aliquo præveniente, quo excitaret in eo volitionem non iudicandi absolutè in tali caso, vel excitando in illo evidentiorem speciem,impediturum in eo tale iudicium falsum.

Respondetur argumentis sententiæ contrariæ.

Ad illud de Heuâ & Adamo seductis, & ad auctoritatem Augustini respondeo in primis, Augustinum loco citato expressè docuisse contrarium. Secundò, ea verba non posse intelligi vt videntur sonare : nam si Adamus invincibiliter putavit, se solùm venialiter peccare,certè reverà non peccasset mortaliter, & consequenter non amisisset gratiam ; quia ignorantia invincibilis eo modo quo est excusat à culpa ; non potest autem Augustinus aut alius dicere , non fuisse ibi peccatum mortale. Quòd si dicatur ea ignorantia vincibilis & culpabilis, rursus interrogo , an solùm fuerit venialiter culpabilis,an verò grauiter. Si venialiter,tunc solùm peccasset venialiter Adamus , vt antea dicebam,si verò grauiter, ergo iam præcessit peccatum mortale, per quod amisit iustitiam originalem:ergo in statu iustitiæ non fuit ea ignorantia:ergo D. Augustinus oon potest obiici contra doctrinam traditam , nisi nimis multum dicamus illum probare.Respondendum ergo absolutè est,ipsum Augustinum lib. 11. de Genesi ad litteram cap.30. se explicuisse ; ait enim,Heuam iam interiùs peccasse antequam seduceretur.quod ipsum de Adamo credendum est sensisse.

Ad hanc solutionem reducitur doctrina Patris Molinæ suprà;de quâ etiam agit Suarez à num.12. docentis , in eo statu innocentiæ non potuisse esse errorem involuntarium in homine , potuisse verò voluntarium;& in cuius fuga potuerit habere occasionem meriti. Per quod solùm videtur docere Molina potuisse hominem velle voluntariè errare; at eo casu iam antè actualem errorem fuisset commissa culpa per ipsam volitionem,& consequenter iam error non fuisset simul cum eo statu. Addit autem Suarez , culpam illam potuisse esse venialem , quis in eo statu non poterat primùm venialiter peccare ; de quo tamen ego valdè dubito. iam tamen nihil decido , inferius rem tractaturus.

Explicatur Molina.

Vtrùm autem de facto Heua primò peccaverit eâ voluntate libera errandi seu non disquirendi ampliùs veritatem,dubium est;probabile puto non errasse , quia homo numqnam voluntariè quærit ignorantiam , nisi ob aliud motivum prius volitum. In illius autem motivi amore erit iam primum peccatum, vt benè Suarez ibi observat. Sed de peccato & errore Heuæ ac Adami fusiùs infià.

Heua nō peccavit libera voluntate errandi.

DISPVTATIO TRIGESIMAOCTAVA.

De perfectione voluntatis & appetitus primorum parentum.

SECTIO PRIMA.

De virtutibus naturalibus voluntatis Adami.

1 *Adam non fuit creatus in peccato : non peccavit primo instāti.*



IN primis supponendum est ; Adamum non fuisse à Deo creatum in peccato ; quia Deus auctor esse peccati non potest : item neque ipsum Adamum in primo instanti peccasse.Constat enim ea Scriptura primò eum peccasse , quando inductus ab vxore comedit de fructu scientiæ boni & mali:ante esum enim , creatis iam Adamo & Heua , *Vidit Deus cuncta quæ fecerat ; & erant valdè bona.* Quomodo autem fuissent valdè bona , si Adamus iam nunc peccasset ?

Vtrùm autem potuerit in primo instanti peccare, dubium. Dixi suprà, disputans de Angelis, eos omnino potuisse : in homine tamen , naturaliter loquendo , alia est ratio ; quia in primo instanti non potest habere cognitionem boni & mali,ergo nec peccare. Addit Suarez,quòd si homo eleuetur diuinitus in eo primo instanti ad amandum,adhuc non possit peccare ; quia peculiare illud donum Dei non potest esse ad malum. Nihilominùs tamen dico,non repugnare, vt Deus hominem diuinitus eleuet in primo instanti , dando illi cognitionem boni & mali,& ei imperando v.g.tunc aliquem actum bonum. In quo casu, quia ille liberè operatetur,vt ipse Suarez supponit,potuisset etiam omittere eum actum,& peccare ; alioqui ille actus ab ipso necessariò fieret. Neque hinc sequitur absurdum , quod infert Suarius : licet enim ille peccaret,non fuisset eleuatio illa facta ad peccandum,

Naturaliter homo non potest peccare primo instāti.

Eleuari poterat vt peccare posset.

2

sed vt amaret Deum super omnia. Quòd si ipse homo sua malitia se ad peccatum determinauit, non id Deo , sed sibi debet imputare : potuit ergo diuinitus esse peccatum in primo instanti. quidquid verò de possibili sit , de facto illud non fuit, vt dictum est.

Hoc ergo supposito,quæri potest Primò,an habuerit habitus naturales virtutum acquisitarum per se infusos , vt de scientiis paulò ante diximus. Respondeo , omnino habuisse. ita D. Thomas quæst.95.art 3.& Theologi communiter cum illo. Probatur autem ex Ecclesiastici 17. cap. vbi dicitur : *Deus creauit de terra hominem,*&c. *& secundum se vestiuit illum virtute.* Video tamen hunc locum posse de virtute supernaturali explicari ; at tunc inde possumus vlteriùs sic discurrere: Si dedit illi rectitudinem supernaturalem , à fortiori dedit illi naturalem , quæ est velut fundamentum supernaturalis. Ratio huius est,quia sicut fuit congruentissimum , vt homo crearetur cum perfecta scientia , ita etiam , vt ei infunderentur tales virtutes, quæ ex parte hominis magis sunt æstimabiles quàm scientia ; ex parte verò Dei, quia etiam pluris eas facit , & magis eas pro nobis optat quàm scientiam , libentiùs eas donat : & sine dubio maior est in eo procliuitas ad eas conferendas quàm ad alia dona.

Adam habuit habitum virtutum naturales.

Probatur ex Eccli.17.

Secundò quæri potest , an fuerint omnes virtutes naturales, quæ in nobis esse possunt, an tantùm aliquæ. Durandus in 2.dist.19.quæst.2. censet, habuisse illum omnes virtutes quæ circa alios versantur , non autem quæ circa se : rationem disparitatis inde desumit, quòd non haberit tunc vllam difficultatem in subiiciendo appetitu rationi ; non enim habebat motos contrarios ; ergo 3

An habuerit omnes quæ in nobis sunt possibiles. Durandus distinguit.

non indigebat pto se virtutibus inclinantibus ad amandum sibi bonum morale, licet indiguerit vt illud amaret proximo.

Durandi doctrina sibimet contradicit, & nihil probat.

Hæc tamen doctrina sibimet contraria videtur. Si enim appetitus perfectè subiectus erat rationi, ergo non solùm in actibus circa se, sed & in aliis circa proximos nullam habere debuit difficultatem. Si enim appetitus non repugnabat voluntati, ne Deum laudaret, coleret, &c. cur repugnatura erat, ne alteri ius suum seruaret? ergo ea ratio vel omnes excludit virtutes, vel nullam. Absoluè censeo nihil probare. Primò. quia etiam vbi nulla est ex parte appetitus difficultas, potest locus esse pro habitu inclinante, vt in Angelis suo loco diximus; rationem à priori ibidem tetigimus quia voluntas, eo ipso quòd libera sit, etiamsi non habeat difficultatem in vno opere potiùs quàm in alio, potest tamen esse capax alicuius qualitatis, quâ magis in vnam partem inclinetur quàm in aliam. Duo enim præstantur ab habitu, & aufertur difficultas, & maior caussatur inclinatio ad obiectum illud.

Adam habuit habitus omnium virtutum, quot tunc efficere potuit:

Hinc dico, Adamum habuisse omnes virtutes naturales, quarum actus tunc efficere poterat, siue cum difficultate siue sine illa eos esset effecturus, quia liber erat ad illos; ergo poterat inclinari per habitum. Et respondendo argumentis Durandi sufficienter veritas hæc probata videtur.

4 Dixi, *omnes virtutes, quarum actus habere potuit:* nam specialis difficultas est de virtute pœnitentiæ, cùm in eo statu non esset capax illius; de misericordia item erga proximum, quia proximus nullam habiturus erat miseriam, à quâ illum posset liberare, &c. Nihilominùs probabilius videtur, etiam illas fuisse infusas, tum vt, si caderet ex eo statu, maneret in illo inclinatio & facultas ad pœnitentiam, vt benè notat Suarez; tum quia multos actus earum virtutum efficere poterat, verbi gratia, detestationem peccati in futurum: qui actus fortè ad eamdem virtutem pœnitentiæ pertinet. Quæ enim virtus dolet de malo iam commisso, præcauet ne committatur in futurum. Item, vnus poterat peccare alio manente in statu innocentiæ; poterat ergo hic ex affectu ergà bonum pœnitentiæ alterum ad eam agendam hortari. Tertiò poterat etiam efficere aliquos actus conditionatos circa ea obiecta, v. g. si peccarem, vellem agere pœnitentiam. Quæ ratio ad alias etiam virtutes extenditur, & suo modo etiam in misericordia omnes præcedentes actus locum habent, maximè secundus: possem enim ego permanens in innocentia misereri alterius cadentis ex eo statu, & velle eum iuuare.

Etiam pœnitentia & misericordia:

Item obedientia & religionis erga Deum.

Tertiò quæritur, an etiam habuerit virtutes naturales, quæ respiciunt Deum: quales sunt obedientia, religio, fides, spes & charitas. De primis
5 duabus non videtur esse difficultas; quia naturalis esse potest inclinatio & virtus ad obediendum Deo, & ad cultum etiam illius: de aliis tribus maior est dubitandi ratio, quia non videtur per actus naturales posse Deus vt summum bonum amari, nec ipsi propter reuelationem credi, nec beatitudo ab illo sperari.

Aliqui negant Adamo fidem.

Nonnulli supponunt fidem non potuisse tunc esse, sed loco illius successisse cognitionem naturalem de Deo: spem etiam aiunt non habuisse locum, quia beatitudinem, quatenus fundatur in promissione diuina, nullus habitus naturalis sperare potest: de habitu verò amoris censent, probabilius esse dari potuisse.

Ego verò censeo, omnes tres habere posse locum: & quidem quo ad fidem attinet, ostendi in materia de ipsa, naturaliter hominem posse credere Deo, propter dictum ipsius; nam & Deum esse veracem in suis dictis naturaliter scimus euidenter; vnde intuli, naturaliter esse possibile Deum loqui nobiscum: insuper & res dicta à Deo potest esse naturalis, ergo tam vtrumque motiuum quàm res ipsa credita potest esse aliquid naturale; ergo ex hoc capite etiam assensus Deo dicenti propter dictum ipsius esse potest naturalis. Secundò, quia licet reuelatio ipsa in se esset aliquid supernaturale (quod tamen falsum est: est enim formatio vocis, quæ naturalis esse potest;) docui tamen alibi, circa obiectum & motiuum supernaturale posse esse actus naturales; ergo & fides esse potest, licet aliquid in obiecto includeretur supernaturale. Quare autem in nobis requiratur fides supernaturalis, dixi suo loco, propter proportionem scilicet in cognitione requisita cum amore & aliis actibus supernaturalibus, ad quos debet determinare.

Potuit habere virtutes naturales Deum respicientes, fidem, spem, &c.

Circa obiectū & motiuum supernaturale potest actus esse naturalis.

Quod autem nonnulli dicunt, loco fidei succedere cognitionem naturalem de Deo ex creaturis; hoc, inquam, non sufficit: nam cognitio naturalis non est virtus propriè voluntatis. hîc verò agimus de voluntatis virtutibus. At fides licet ratione ipsius assensus non pertineat nisi ad intellectum; ob piam tamen affectionem, quâ intellectus determinatur ad credendum, constituit specialem virtutem. quod in cognitione Dei ex creaturis non potest inueniri. 6

Fides specialis virtus voluntatis.

Ex dictis autem colligo, posse esse spem naturalem de beatitudine: nam licet beatitudinem sperare non possem nisi præcesserit eleuatio ad eam visionem, & promissio Dei de illa, quæ sunt formaliter supernaturalia; at semel facta eâ promissione, rectè possum etiam per actum naturalē amare eam beatitudinem: ita illam amant hæretici qui fide carent: possum etiam cognoscere actu naturali, à Deo dandam, & consequenter illam sperare. Imò dixi alibi, valdè esse probabile, numquam de facto dici actus supernaturales circa vlla obiecta, quin simul circa eadem alios etiam naturales eliciamus: ergo possunt etiam dari tales virtutes naturales. Idem à fortiori dicendum de amore Dei 7
super omnia, tam vt auctor est naturalis, quàm vt supernaturalis: vtroque enim modo attingi potest per actus naturales. de quo fusiùs in materia de charitate. Vnde concludo, etiam tales virtutes naturales circa Deum fuisse ab eodem Deo cum reliquis moralibus infusas Adamo. quoad charitatem nobiscum sentit P. Suarez cap. 11. quoad alias duas dissentit, ob rationes iam solutas.

Potest esse spes naturalis de beatitudine:

Item amor Dei super omnia naturalis.

Et de facto habuit Adā tales actus virtutum naturales.

SECTIO SECVNDA.

De subiectione appetitus sensitiui.

SVppono, in homine, præter intellectum & voluntatem, esse etiam duas alias interiores potentias materiales: vnam cognoscitiuam, quam nos vocamus frequenter phantasiam, aliam appetitiuam. Quia autem anima, dum est in corpore, semper incipit operationes suas ab obiectis per sensum propositis, immediatè autem post sensum externum operatur sensus communis seu phantasia, quâ dirigitur appetitus; inde fit, vt in homine præueniant actus appetitus operationem voluntatis. & hinc oritur in eo difficultas circa bonum morale: nam per illos actus materiales vehementer inclinatur animus in bonū delectabile, etiamsi malum morale sit. Nec solùm antecedenter

Datur in homine appetitus sensitiuus.

antecedenter appetitus resistit, sed & consequenter: nam licet voluntas prius amauerit aliquod obiectum honestum, volueritque illud exequi, non tamen id exequi semper potest resistente ipso appetitu, cui obiectum illud contrarium est; vnde Apostolus ad Romanos 7. *Sentio aliam legem in membris meis repugnantē legi mentis meæ, & captiuantem me in lege peccati.* &: *Non quod volo bonū hoc ago, sed quod odi malum.* Hic autem appetitus non tollitur, ex eo quòd homo sit maxima scientia præditus: nam & tunc eodem modo ordinariè incipit operatio ab appetitu; & etiam tunc sunt ei obiecta contraria & dissona.

SVBSECTIO PRIMA.

Probatur ea subiectio; & qualiter à Molina explicetur.

8 *Appetitus sensitiuus fuit rationi subiectus. Scotus hic dubiò locutus.*

APpetitum hunc fuisse rationi subiectum, certissimum est inter Catholicos; licet Scotus apud Molinam disp. 27. & apud Suarez c. 12. num. 3. videatur in hac materia aliquantulùm dubie locutus, & satis propendisse ad asserendum, non fuisse ita subiectum, vt non non habuerit frequentes motus suos antecedentes rationem. Quidquid verò sit de mente Scoti, communis, vt dixi, ac certissima sententia est, Adamum in statu innocentiæ non habuisse rebellem appetitum, maxime in ordine ad obiecta mala aut bona moralitet. Hanc veritatem probant aliqui ex eo loco Eccle. 7. *Inueni, quod fecerit Deus hominem rectum, & ipse se infinitis miscuerit quæstionibus.* Verùm relicta responsione Caietani magis subtili quàm vera, quod scilicet verbum illud *inueni* denotet, ratione naturali Sapientem deprehendisse rectitudinem hominis, vnde infert, non esse ibi sermonem nisi de rectitudine quoad carentiam peccati; nam ratione naturali deprehenditur, non potuisse Deum hominem creare in peccato; eam autem rectitudinem appetitus, cùm non sit naturalis, non potuisse naturaliter cognosci: hac ergo solutione omisa, quia Sapiens ibi *inueni* pro deprehendi seu cognoui vsurpat, ad quod per accidens est, quòd id fiat per rationem naturalem, vel per Scripturam sacram, cui Sapiens studuerat, vel per infusam à Deo cognitionem; aliunde censeo testimonium illud debile esse: nam *rectum* non significat necessariò subiectionem appetitus, etiam in phrasi Scripturæ, sed & carentiam peccati, & virtutes perfectas; vnde Iob. 1. cap. dicitur: Erat *Iob vir rectus & timens Deum*; certum autem est, non fuisse in eo subiectionem appetitus. Replicant hi: Hoc loco Ecclesiastæ Patres vtuntur contra Pelagium, qui dicebat, non fuisse in Adamo ante peccatum maiorem rectitudinem quàm in puro homine absque peccato. Verùm qui sint illi Patres non dicunt; solum enim citant Hieronymum contra Iouinianum lib. 1. qui per rectitudinem eam intelligit, quæ concupiscentiam remouebat. Nihilominùs dico, etiamsi Patres ex eo loco maiorem rectitudinem probauerint quàm in puro homine absque peccato, non continuò sequi, eam fuisse subiectionem appetitus; potuit enim consistere in virtutibus naturalibus per accidens infusis, & maximè in gratia supernaturali eiúsque donis. Nec Hieronymus eo loco vel verbum dicit ad hoc propositum, sed solùm, quòd in paradiso adhuc fuerint virgines. quod sine dubio certum est.

Aliqui non solidè probant ex Eccle. 7.

Caietani responsio magis subtilis quàm vera.

9 *Aliunde ostenditur debilitas argumenti ex Eccle. 7. desumpti. Replica ex SS. Patribus respondetur.*

Meliùs ergo à Molina & Suarez probatur conclusio communis ex Gen. 2. vbi, cùm ante peccatum Adam & Heua nudi essent, non erubescebant; nec appetitus mouebatur, nisi primùm post peccatum; ideò eis obiecit Deus, *Quis enim indicauit tibi quòd nudus esses, nisi quòd ex ligno, de quo praceperam tibi ne comederes, comedisti?* ergo peccatum soluit appetitum anteà ligatum. Lege apud Molinam pulchra verba Augustini 14. de Ciuitate cap. 17. vnde Paulus ad Romanos 7. post verba numero 7. relata ait, *Si autem quod nolo illud facio, iam non ego operor, sed quod habitat in me peccatum.* Ergo sentit Apostolus per peccatum venisse eam rebellionem. Quæ veritas videtur in Tridentino sess. 5. can. 5. valdè expressa: nam ibi dicitur appetitus vocari peccatum aliquando, quia à peccato est, & ad peccatum inclinat; non esset autem ex peccato, si independenter à peccato Adami eadem fuisset appetitus inclinatio. Quam etiam veritatem Augustinus sæpè tradidit, Gregorius, Rupertus & alij apud Suarez suprà. Neque in hoc puncto vlla est inter Catholicos dissensio. 10

Meliùs probatur ex Molina & Suar.

Dices, Homo naturaliter habet talem rebellionem; atqui non debemus fingere miracula sine necessitate; ergo non est dicendum, eam fuisse in homine impeditam. Respondeo negando consequentiam, quia satis magna necessitas huius est voluntas Dei nobis per Scripturas, Patres & Concilia reuelata; ergo non ponimus id sine necessitate.

Obiectio. *Responsio.*

Difficultas ergo præcipua huius materiæ est in declarando modo, quo id factum sit. Cùm enim ea subiectio non sit homini naturalis, necessum est fieri per speciale donum Dei, siue intrinsecum siue extrinsecum. Molina disp. 27. opinatur, in appetitu ipso sensitiuo productam à Deo fuisse qualitatem quamdam, quâ motus rationi contrarij compescerentur; imò probabilius iudicat, per eamdem qualitatem hominem redditum incapacem doloris & mortis, ad eum modum, quo per qualitatem gloriosam corpora Beatorum redduntur incapacia mortis & rebellionis appetitus: licet ea, quæ in Beatis est, fortior sit ea; quæ fuit in Adamo; nam illa non impediebat nutritionem, secùs hæc. Fundamentum Molinæ; quia Deus debet suauiter omnia dirigere, atqui si per solam extrinsecam prouidentiam coërcuisset appetitum, nec suauiter, nec iuxta naturam rerum id factum fuisset; debuit ergo per aliquid extrinsecum appetitui superadditum: nam gratia & virtutes supernaturales, quæ sunt in animo, ad id non sufficiunt. In Apostolis enim hæc fuere multò maiora; & tamen sentiebat Paulus aliam legem repugnantem legi mentis suæ. Pro hac opinione refert P. Suarez Durandum in 2. dist. 29. quæst. 2. licet dicat ibi obscurè eum locutum. Displicet autem ipsi Suario hæc sententia, eò quòd habitus non possit appetitum determinare ad vnum: nam post omnem habitum manet in appetitu inclinatio naturalis ad obiectum, & vis productiua actus; nec habitus vllus potest impedire, ne phantasiæ occurrat obiectum, ergo nec impediet, ne appetitus illud amet etiam naturaliter. est enim potentia necessaria, quæ fertur in suum obiectum cùm primùm potest.

P. Molina ponit qualitatem à Deo productam, quâ impediantur motus rationi contrarij in appetitu.

11 *Fundamentum P. Molinæ.*

P. Suario displicet sententia Molinæ.

Iudico tamen Primò non repugnare, vt per habitum aut qualitatem aliquam intrinsecam appetitui inhærentem impediantur einsmodi mutus. Sicut enim possibilis est in potentia etiam libera vnaqualitas, quæ illam determinet & cogat ad vnum, siue ea sit visio beata, siue qualem Patres

Potuit eiusmodi motus appetitus per qualitatem intrinsecam compesci.

Dominicani ponunt; quibus licet non conceda-
12 mus illam de facto dari, ne tollamus libertatem, non tamen negamus diuinitus esse possibilem, & per illam ablatum iri libertatem: cur non etiam eodem modo concedemus, possibilem aliam qualitatem materialem natura sua repugnantem illis motibus appetitus? vnde licet resultet in phantasia cognitio obiecti, non tamen in appetitu sequetur actus circa illud, quia appetitus non est tunc potens illud amare: deberet enim carere qualitate illa ipsam in contrarium propellente. Vnde non benè à P. Suarez supponitur, adhuc cum eo habitu manere in appetitu omnia requisita ad suos actus; est enim ibi positum aliquod impedimentum antecedens & impossibile cum illis; ergo non poterunt existere.

P. Suarez malè supponit.

Secundò tamen dico, difficulter per hanc qualitatem posse præsentem explicari quæstionem. Ratio est, quia vel illa qualitas repugnat omnino cum motibus appetitus, vel non: si repugnat omnino, ergo non poterunt esse tales motus non solùm præuenientes, sed nec subsequentes vsum rationis: vnde etiam, si voluntas eos permitteret, non tamen esse possent; quia etiam post permissionem voluntatis existeret in appetitu qualitas illa de se contraria talibus motibus, vt supponimus; & ea permissio non abstulit illi qualitati contrarietatem cum eis. Hoc autem dici non potest, quia etiam in statu innocentiæ poterant esse tales motus cum licentia voluntatis rectæ eos ad bonum finem ordinantis, ergo non sunt impediti per talem habitum.

Ex qualitate posita difficulter præsens quæstio explicatur.

13 Quòd si propterea dicatur illa qualitas talis esse naturæ, vt pugnet cum eis motibus, non quidem absolutè, sed nisi permittantur à voluntate; tunc difficulter valdè intelligitur, quomodo repugnantia eius habitus cum actu appetitus tollatur per consensum voluntatis. Dicere enim, *Hæc qualitas natura sua repugnat alteri si sola sit; at verò si associata, non repugnat illi eidem*, est valdè difficilis capto talis repugnantia physica duarum formarum, quia hæc non tollitur per hoc, quòd alteri ex illis addatur vna alia tertia: quid enim illa superueniens aufert de isto habitu? certè nihil; si autem nihil, ergo tam relinquit illum contrarium quàm anteà fuerat. Et verò licet aliquis proteruè contendat id esse possibile; non poterit negari, quin valdè difficulter hoc intelligatur. Saltem ergo ex hoc capite non debemus nos reducere ad has angustias; possumus enim difficultatem hanc aliter expedire. ideò.

Non potest ea qualitas à consensu voluntatis dici dependens.

Fugienda sunt angustia, quando in plano via est.

SVBSECTIO SECVNDA.

Respondetur quæstioni & obiectionibus Molinæ.

DIco Primò: Appetitus subiectio prouenit magna ex parte ex corporis & humorum recta temperie. Hac de re nihil video in Suario, Molina, & aliis; mihi tamen videtur hinc ferè totam quæstionem decidi. quod probo experientia manifesta. Constat enim etiam post peccatum, aliquos habere complexionem talem, vt irascibilis in eis excitetur velut indomita quædam bestia ad minimam occasionem, ita vt libertatem ferè passim amittant; in aliis è contrario talem esse, vt irasci penitus non sciant. Idem cernitur adhuc clariùs in appetitu sensitiuo carnali: in multis enim ex dispositione naturali corporis & humo-
14 rum ita videtur ille sopitus, vt soleamus dicere, In tali homine non videtur peccasse Adamus; & sic de appetitu cibi. in quo puncto minor est difficultas, eò quòd ferè semper hic à fame & siti excitatur; in eo autem statu, quia fames nulla: nulla sitis futura erat, non fuisset periculum, ne excitaretur talis appetitus ratione inuita. Potuit ergo Deus, & sine dubio ita fecit, tales dispositiones & complexionem naturalem Adamo, Heuæ ceterísque durante eo statu tribuere, vt vix vllus insurgeret appetitus in talia obiecta. & in hoc sensu potuit esse donum illud intrinsecum & proportionatum naturæ, vt volebat P. Molina.

Subiectio appetitus prouenit magna ex parte è recta temperie corporis.

Declaratur in appetitu sensitiuo carnali.

Dico Secundò: Per carentiam omnis habitus vitiosi & per habitus naturales virtuosos valdè etiam frenatum eumdem appetitum. In hac conuenio cum P. Suario suprà; & probatur etiam manifesta experientia, quia idem planè homo cum eadem etiam complexione benè anteà educatus vix tales in se sentiebat motus; at si posteà incipiat se tradere luxuriæ, & aliquem acquirat habitum, ita vehementer præuenitur ab appetitu, vt vix sibi possit temperare; ergo habitus hi mali incredibiliter augent eam inclinationem, & è contrario è carentia eorum minuitur, maximè autem accedentibus habitibus bonis in contrarium, 15
quibus sæpè videtur natura in alteram mutata. Sic enim de sanctissimo Patriarcha nostro Ignatio legitur: quòd cùm esset natura sua cholericus valdè; ita tamen se superauit, vt omnibus dein apparuerit natura phlegmaticus: si ergo in tantum habitus naturales iuuant, adhuc reluctante ipsa naturali complexione, quid non efficerent complexione maximè ad bonum disposita? quid habitus illi in maxima sine dubio intensione à Deo Adamo dati?

Iuuit etiam carentia habitus vitiosi & habitus virtutum. Constat experientia.

Naturalem complexionē exercitio virtutum visus est mutasse S. P. Ignatius.

Quæres tamen; Quo pacto habitus hi naturales possunt compescere motus primò primos, qui sunt in appetitu, cùm hic operetur, antequam voluntas possit cum suis habitibus operari; vnde solùm videntur hi habitus sufficere ad impediendum, ne diu durent tales motus, at ne insurgant, efficere non poterunt. Vix aliquis difficultatem hanc mouet.

Habitus virtuosi quomodo potuerint compescere motus primò primos.

Suarius quidem ad aliud propositum explicans, quomodo per actus virtutum homo compescat eos motus, ait; Quia quò magis impedita est anima aliis actibus, eò minùs attendit, vt percipiat obiecta mouentia appetitum, eáque appetat. Verùm hæc ratio non est sufficiens, quia non necessariò homo in eo statu intentus semper erat amori Dei aut aliis similibus obiectis. Vtinam ita fecisset Adamus, nec dedisset occasionem tentationi: ergo saltem, quando non erant tales actus intensi, poterant insurgere in appetitu similes motus.

Suarius non explicat benè hanc difficultatem.

Pro explicatione aduerto, cùm primùm in phantasia excitatur cognitio de aliquo obiecto, etiam in intellectu excitari cognitiones de eodem, vnde 16
fit, vt si intellectus simul habeat vehementes species de deformitate v. g. fornicationis, cùm primùm occurrit tentatio, etiam excitentur per sympathiam species illæ de ea malitia: vnde, antequam appetitus insurgat, iam intellectus eo casu cognoscit bonum morale; seu rationem mali in obiecto proposito; hinc fit, vt anima, quæ eadem debebat concurrere tam cum appetitu quàm cum voluntate, cùm æquè trahatur in vtramque partem, non tam facilè in appetitum prorumpat; ad quod maximè conducunt habitus; nam habitus, excitata cognitione de obiecto, inclinant ad illud: ergo in tali casu quodammodo præuenit inclinatio

Explicationi quædam præmittuntur.

Casus, vbi inclinatio voluntatis præuenit actū appetitus.

inclinatio voluntatis actum appetitus; & sic vel illum omnino impedit, vel saltem ita retardat, vt nec tam intensus sit, nec tam potens; adiuncta autem optima & pacatissima humorum compositione, sine dubio ferè ex toto compescitur appetitus. Quia verò fortè hoc non sufficit,

Accessit extrinseca Dei manutenentia.

Tertiò dico cum Suario & aliis, etiam interuenisse extrinsecam Dei prouidentiam & manutenentiam; vt si in aliquibus casibus non omnino nec per habitus nec per naturalem dispositionem sufficienter compescerentur tales motus, Deus illos singulariter impediret.

Soluuntur rationes P. Molinæ.

Hinc autem soluuntur rationes P. Molinæ. Respondeo enim, Deum satis conformiter naturis rerum impediuisse eos motus, & per intrinsecam complexionem, & per intrinsecos habitus virtutum; neque esse inconueniens, vt aliquando in vno aut altero casu per extrinsecam prouidentiam
17 etiam impedirentur; sicut ipsemet Molina paulò antè docuerat in ordine ad errorem, fuisse hominem specialiter per extrinsecam prouidentiam impeditum ne erraret, ad quod nullum posuit intrinsecum habitum. Concedimus etiam Molinæ, solum habitum gratiæ non sedasse eam rebellionem, vt in Apostolo constat; negamus tamen habitus naturales, complexionem & prouidentiam Dei specialem simul sumpta id non præstitisse.

Solus habitus gratiæ non sedauit rebellionem appetitus.

Imò addo, habitus supernaturales & gratiam ipsam, in quacumque fuerint intensione, per accidens se habuisse ad eam subiectionem appetitus; quia, vt alibi dixi, nec gratia nec habitus illi inclinant aut facilitant voluntatem ad bonum: vnde planè insensibiliter, vt sic dicam, inhærent animæ, ideóque non iuuant ad frenandum appetitum.

Non est necessarius aliquis habitus supernaturalis ad frenãdum appetitum.

Vnde tandem Quartò dico, non esse necessarium ponere in anima habitum aliquem supernaturalem, à quo ea subiectio proueniat, in quo conuenio cum Molina & Suario. Ratio est, quia per prædicta saluatur ea subiectio; & quia haud ita facilè explicatur, quid ille habitus præstaret, nisi diceretur esse de numero illorum, qui quasi sensibiliter facilitaret voluntatem ad obiectum honestum: quo pacto, sine dubio, sicut habitus naturales ob eam facilitatem caussant subiectionem
18 appetitus, ita & talis habitus supernaturalis. Et ego alibi docui, valdè esse probabile, dari de facto aliquos tales supernaturales acquisitos per actus, & facilitantes: quâ doctrina posita, etiam est probabilissimum, eos esse Adamo infusos, & valdè eos iuuisse ad frenandum appetitum. Sicut enim Deus infudit illi facilitatem ad actus naturales virtutum, & simul gratiam; ita est credibile infudisse etiam facilitatem supernaturalem, ab eis habitibus supernaturalibus per se acquisitis ordinariè prouenientem: at in tali sententia non est ponendus vnus simplex habitus (vt aliqui videntur docere, & contra quos ego quartam hanc conclusionem trado) sed multi respondentes multis supernaturalibus virtutibus per se infusis, quæ sunt in homine.

Adamo infusa facilitas frenauit appetitum supernaturalis.

In Adamo multi habitus supernaturales aggregati.

SVBSECTIO TERTIA.

Duo dubia ex dictis soluta.

Subiectio appetitus non dependet à supernaturali gratia ratione per se.

PRimum, de quo hîc fusè tractari solet, est, an hæc appetitus subiectio sit in se aliquid supernaturale, & includat gratiam aliáque dona. Respondeo ex dictis, si secundùm se consideretur hæc pax inter appetitum & rationem, non esse dependentem vllo modo ab ordine supernaturali gratiæ, sed eodem modo potuisse esse in statu naturæ non eleuatæ; nisi fortè, quâ parte dixi præcedenti conclusione esse probabile, prouenire saltem inadæquatè ab habitibus supernaturalibus facilitantibus; nam ex eo capite iam includitur eleuatio supernaturalis: quia verò illi habitus etiamsi aliquid præstarent, non tamen essent necessarij; nam per priora capita sine illis rectè explicatur subordinatio; semper adhuc est verum, eam fuisse in se independentem simpliciter ab eleuatione ad ordinem supernaturalem. 19

Quomodo considerata subiectio appetitus connexa sit cum gratia supernaturali.

Si verò consideretur ea subiectio, quatenus conducens homini ad respondendum meliùs gratiæ, & auxiliis illius; itémque ad consequendam faciliùs & cum maiori augmento æternam beatitudinem, sine dubio habet connexionem cum eo ordine non ratione sui, sed ratione finis ad quem à Deo ordinata est. Secundò, ex dictis intelligitur solutio alterius dubij, de quo D. Thomas hîc an scilicet in primo homine fuerint passiones. Dupliciter vsurpantur passiones: vno modo in malum pro motibus contrariis rationi: in hoc sensu hucusque probatum est, eas non datas in homine. Secundo, vsurpantur pro actibus voluntatis factis cum commotione appetitus & partis inferioris, siue in bonum siue in malum; & siue ea commotio sit posterior, siue prior ipso vsu rationis. Sic aliquando quis in amorem Dei aut in compassionem dolorum Christi ita excitatur, vt & pars inferior seu corpus ipsum videatur totum immutari ac commoueri. In hac secunda acceptione dicimus, fuisse aliquas passiones in homine etiam in eo statu, solùm tamen circa obiecta naturæ rationali seu rationi conuenientia, vt in amore Dei in aliis similibus actibus; quia hoc ipsum erat magna perfectio, & iuuabat haud parum volũtatem, vt cum voluptate maiori in suos actus prodiret. de quâ re Suarez suprà à n. 27. vbi ex Augustino & D. Thoma supponit, in eo statu nullam potuisse esse tristitiam aut dolorem, ideóque eas passiones fuisse sine vlla molestia aut afflictione, nec potuisse esse de malo præsenti, nec de imminenti, quia apprehendebatur facillimè vitabile, ideóque non affligebat.

Passiones dupliciter vsurpantur.

Passiones aliquæ fuerunt in Adamo in eo statu, sed sine tristitia.

DISPVTATIO

DISPVTATIO TRIGESIMANONA.

De potentia Adami ad peccandum in eo statu.

SECTIO PRIMA.

Quomodo potuerit peccare mortaliter.

1 *Nimis certū est, Adamum potuisse peccare.*



ARIA sub hoc titulo occurrunt, quæ breuiter expediemus. Primum est, an simpliciter homo in eo statu habuerit potentiam peccandi mortaliter, siue per illud peccatum casurus fuisset à iustitia, siue non. Respondeo, in hoc sensu nullam esse difficultatem, quia peccauit de facto mortaliter, ergo potuit peccare. Ideò secundum dubium sit, an non solùm potuerit peccare contra præceptum illud, de non gustando ligno scientiæ, sed etiam in alia quacumque materia graui. Quidam dicunt, Si in ea materia non peccasset, non permittendum à Deo in vlla alia peccare. *Adam poterat peccare in varia materia graui.* Nihilominùs communior & certior sententia contrarium docet; nam quia de facto non solùm peccauit directè contra præceptum non comedendi de ligno vitæ, sed maximè, & quidem prius, ex superbia (vt Augustinus & alij docent, de quo infrà) ergo habuit potestatem peccandi etiam in aliis materiis, Secundò, quia non constat, eam libertatem illi fuisse vllo modo ablatam: gratia enim & dona supernaturalia non magis impediebant cetera peccata quàm hoc; ergo eodem modo discurrendum est de ceteris. *An per quoduis mortale amissa fuisset iustitia originalis.* Hinc tamen Tertiò dubitatur, an per alia peccata mortalia amissurus fuisset iustitiam originalem & rectitudinem rationis. Pro solutione aduerto, iustitiam originalem posse sumi vel pro sanctitate & *Iustitia originalis variè sumitur.* gratia habituali donisque supernaturalibus: quo sensu certum est, eam amitti per quodlibet mortale; neque id in dubium in præsenti vertitur. Alio

2 modo sumi potest, & pro eà subiectione appetitus, & pro immunitate à morte temporali, aliisque doloribus. Et de hac iustitia, quia ex natura sua non pugnat cum mortali, quæritur, an per quodcumque fuisset adimenda homini, an per solam comestionem de ligno vetito.

Catherinus & Abulensis negãt amittendam fuisse. Abulensis Gen. 3. quæst. 6. & 7. & Catherinus ibidem cap. 3. num. 3. putant non fuisse amittendam: nam de factu Heua peccauit ante Adamum; & non amisit eam iustitiam, nisi Adamo peccante: non enim Heua erubuit antequam Adam peccaret. Vnde adhuc inferri videtur, nullum fuisse eam iustitiam amissurum, licet comederet de ligno, nisi Adamus etiam comedisset: ipse enim solus (inquiunt hi) tam pro se quàm pro aliis amittere eam poterat, ceteri neque pro se neque pro aliis. Potest autem ea sententia suaderi ex suprà dictis, quòd ea iustitia fuerit in se naturalis ordinis, ideóque non debuerit amitti per peccatum. Confirmatur: Propter solum esum de ligno scientiæ minatus est Deus Adamo mortem, ergo.

Meliùs affirmatur. Contraria tamen sententia videtur probabilior. Ita D. Thomas ac Thomistæ cum illo apud Suarez suprà. vbi & ipse eam defendit. Probari solet Primò, quia peccatum mortale repugnat rectitudini illius status: est enim ex se omne mortale maximè contra rectitudinem rationis. Hæc *Probationes aliquæ minùs validæ reiiciuntur.* tamen ratio probat quidem aliquid, non tamen quod intendit: nam siue dicenda sit rectitudo, siue non, ea subiectio appetitus rectæ rationi, quæ- *Prima.* 3 rimus, an illa mansisset cum aliquo alio mortali: ex natura enim rei mortale non destruit eam rebellionem, quomodo ergo probatur illam caus- *Secunda.* sandam per quodlibet mortale; Secundò argumentantur; Ea rectitudo pendebat ab eo, quòd ratio superior esset subiecta Deo, ergo hac ablata subiectione per mortale, debuit etiam auferri altera subiectio. Respondeo, in hoc argumento supponi id de quo disputatur: certum enim est, quòd si ea subiectio appetitus non erat duratura, nisi quando homo subiiciebatur Deo; certum, inquam, non posse illam manere stante aliquo mortali. Abulensis & Catherinus dicent, non fuisse eam subiectionem datam à Deo cum tanta limitatione & dependentia, sed præcisè quamdiu homo non comedisset de ligno vetito. Iam ergo incumbit arguenti probare antecedens illud. Ter- *Tertia.* tiò solet pro ea sententia argui; quia per peccatum homo fiebat dignus pœna æterna, ergo capax doloris. quod etiam repugnat rectitudini illius statns. Respondeo, hîc iterùm argui à repugnantia totius integræ rectitudinis vt integræ ad repugnantiam cuiuslibet partis, quæ non est bona argumentatio. Fatebitur ergo Abulensis, rectitudinem, secundùm totum id quod dicit, non potuisse manere; at dicet mansisse saltem subiectionem appetitus ad rationem: quia hæc (vt sæpè dixi, siue vocanda sit rectitudo, siue non, non habet repugnantiam cum mortali, vel saltem hucusque non est ostensa.

Quarta aliorum ratio, quia, iuxta Augustinum 4 *Quarta ex Augustino.* lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 30. Heua, quia peccauit antequam comederet, fuit reddita capax deceptionis; ergo iam amisit rectitudinem: nec potest dici amissam quoad incapacitatem erroris, non autem quoad alios effectus: hoc, inquam, dici non potest, quia non est maior ratio de vno quàm de alio. Vnde quidam reiiciunt solutionem Caie- *Caietani sententia reiecta à quibusdã.* tani dicentis, Heuam partialiter amisisse ante esum pomi iustitiam originalem, non totaliter: reiiciunt, inquam, quia putant per illa verba Gen. 3. *Vidit mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, & pulchrum oculis, aspectúque delectabile*, significari iam aliquam rebellionem partis sensitiuæ. Ego tamen non video vim huius argumen- *Nec ea quarta ratio est solida.* ti; nam eis verbis nullus error Heuæ significatur: nam & pomum fuisse pulchrum, & suaue gustui, sine vllo errore iudicari poterat; non est ergo, cur inde quidquam de errore, multò minùs de rebellione inferatur: quòd si aliquid inferretur, non video, cur contra Caietanum inferatur amissio totius iustitiæ originalis ad illa verba. Ad replicā verò, quòd non sit maior ratio de vna parte iustitiæ quàm de alia, facilè responderent Abulensis & Catherinus, Primò ex Scriptura nobis cōstare de vno, non verò de altero; cumque id pendeat à sola voluntate Dei, rectissimè ex ea reuelatione assignari disparitatem. & ita omnes debent respondere: nam siue ea rectitudo adæquatè consistat in habitibus naturalibus, siue in illis simul cum assistentia extrinseca Dei; admittimus tamen per peccatum amisisse Adamum eam assistentiam,

non

non autem amisisse habitus naturales. Sicut ergo vnam partem subiectionis dicit argumentans amissam, alteram non; etiam per esum ligni; quidni Abulensis, Catherinus & Caietanus dicant per alia peccata ab esu distincta amittendā fore incapacitatem erroris, non verò subiectionē appetitus?

Rationes solidiores pro sententia affirmante.

5 Ex his constat, non esse vllum argumentum efficax contra sententiam Abulensis, ideóque haud improbabilem eam esse; contrariam tamen probabiliorem dixi, tum propter auctoritatem communem, quæ in similibus quæstionibus maximum habet pondus; tum quia, cùm omne peccatum mortale reddat hominem inimicum Dei, dignúmque & tēporali morte & priuatione omnis singularis beneficij à Deo collati, debemus dicere, per quodlibet mortale hominem eas pœnas incurrisse, ni aliunde de contrario nobis constet, prout in præsenti non constat: nec potest Abulensis pro se positiuum afferre argumentum; ergo debemus æqualiter de omnibus peccatis discurrere. Confirmo: Non est credibile, minores pœnas hominem incursurum propter peccatū grauius quàm propter leuius; atqui alia peccata poterant esse maiora multò quàm esus ligni, nam & superbia, & odiū Dei, & irreligio, & multa alia sūt absque dubio maiora: ergo à fortiori per hęc incurrisset eas pœnas; ergo nō potest dici solùm incurrendas propter esum ligni.

Adā in alia materia peccans pro se solo iustitiam originalem amisisset.

Aduerte tamen hîc esse sermonem de amissione iustitiæ in Adamo per quodlibet aliud peccatum solùm quoad se; nam pro posteris non eam amisisset nisi per esum ligni: quia Deus non constituit Adamum caput posterorum, nec in ipsum transtulit eorum voluntates, nisi in ordine ad obseruationem illius præcepti: ad quod per accidens se habet maior aut minor grauitas alterius peccati. At in ordine ad se, vbi propria volūtate peccabat, non est cur illum leuiores dicamus incursurum pœnas per grauius peccatum, quàm per leuius incurrit.

6

Respondetur rationibus cōtraria sententia.

Iam ad rationes in oppositum. Ad primam insinuatam in propositione quæstionis, & posteà secūdo loco positam, fatemur, potuisse mansisse eam subiectionem cum aliis peccatis mortalibus; at dicimus non fuisse id expediens, vel saltem, Deum ob alios fines noluisse continuare tale beneficium erga ingratum. Neque est eadem ratio de habitibus & complexione, quam sine dubio Deus illis non abstulit: nam hæc quia ex se sunt dona naturalia, & iam sine miraculo auferri non poterant, non abstulit nec per alia peccata, nec per ipsum etiam esum ligni.

Replica refellitur.

Replicabis, à me suprà maximam partem eius subiectionis positam esse in complexione naturali & habitibus; ergo si hi manserunt non obstante peccato, etiam mansit subiectio. Respondeo Primò argumentum hoc non tam esse contra præsentem difficultatem, quàm ad probandum vniuersaliter, etiam post esum ligni mansisse in Adamo eam subiectionem. Respondeo Secundò, benè hoc argumento probari, in primis parentibus non fuisse tantam rebellionē etiam post peccatum, quantam in omnibus nobis: neque id est absurdum vllum, quia neque in aliis hominibus (vt dixi suprà) est æqualitas in hac materia, sed summa differentia. Quidam enim vix à natura vllas videntur habere passiones, alij nihil ferè nisi passiones ostendunt. Nihilominùs nego simpliciter, primos parentes habuisse totam subiectionem; quia manutenentia, seu specialis Dei prouidentia, quā vltimò ea subordinatio complebatur, cessauit post peccatum. In corpore item, quia incepit statim pati dolores, æstus, labores, &c. aliquo modo turbata

Homines inæquales in passionibus.

7

est complexio naturalis; vnde simpliciter non permansit in eis appetitus subordinatio.

Heua an, priusquam Adam comederat, senserit rebellionē appetitus.

Ad secundam pro Abulensi rationem ex Heua non erubescente ante peccatum Adami respondetur in primis, nimis eam probare: nam comminatio illa, quòd morte morituri essent in quocumque die comederent, sine dubio comprehendit etiam quemlibet seorsim, ac si dixisset: *Adam, si comederis, morte morieris; Heua, si comederis, morte morieris*: alioquin vno sine altero comedente non incurrisset pœnam illam. quod videtur planè esse contra sensum eorum verborum; ergo non potest probabiliter negari, eò ipso quòd Heua comedit, amisisse iustitiam, & rebellasse appetitum, etiamsi non statim erubuerit.

Cur autem non erubuerit P. Suarez à n. 16. duas reddit rationes. Prima est, quia non habuit obiectum: occupata enim in persuadendo marito, ad nihil aliud attendit. Secunda, quia Adam antequam peccasset, ex dono innocentiæ probabiliter nec in se sentiebat motus libidinis, nec in aliis aspectus ipsius caussare illos poterat, etiāsi alter careret subiectione appetitus. Fortasse etiā dici potest, Deum non permisisse, vt in actu secundo insurgeret appetitus, licet iam incurrisset pœnā; vt nonnisi Adamo peccante notaretur, maximè illa rebellio.

SECTIO SECVNDA.

An potuerit Adamus in eo statu peccare venialiter.

DVo hîc tantùm occurrunt examinanda non admodum difficilia: vnum est, an potuerit in eo statu priùs peccare venialiter quàm lethaliter: alterum, an si venialiter peccaret, amitteret eo ipso iustitiam originalem. 8

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ sententiæ cira primum quæstionis sensum.

Sententia Scoti & aliorum, qui putant Adamū potuisse peccare venialiter:

CIrca primum prima sententia est Scoti in 2. dist. 21. Gabrielis ibidem disp. 22. q. 1. art. 3. dub. 1. Maioris & Bassol. disp. 21. qui censent, potuisse in eo statu esse peccatū veniale tam ex subreptione quàm ex perfecta aduertentia. Altisiodorensis verò & Almainus apud eumdem ibi, solùm admittunt veniale ex plena aduertentia in materia leui, v.g. verbum otiosum, &c. quia talia peccata nullum supponunt errorem; qui alioquin illi statui repugnabat. Secunda sententia, quam D. Thomas, Thomistæque omnes, Durandus, Bonauentura, & alij apud Suarez ibi defendunt, omne peccatum veniale illi dicit repugnasse. Hanc etiam sententiam tuetur Suarez; relictis tamen aliorum fundamentis, totam repugnantiam præcisè reducit ad extrinsecam Dei prouidentiam & voluntatem dandi auxilia, quæ per scientiam mediam videtat efficacia ad euitanda ea peccata. Porrò in Deo fuisse talem prouidentiam persuadet sibi ex eo, quòd Augustinus 14. de Ciuitate Dei cap. 10. & maximè 26. ait: *Homo in paradiso quamdiu hoc volebat quod Deus iusserat, viuebat sine vlla egestate*; ergo non poterat habere peccatum veniale. quod peius est omni egestate. 9

Aliorum, qui dicunt eum non potuisse.

Suarez ex Augustino vrget pro se argumenta.

Confirmat Primò ex eodem Augustino, qui addit infrà, tunc futuram summam in carne sanitatem, in animo totam tranquillitatem; quomodo autem tota esset tranquillitas, si peccatum esset veniale?

veniale? Prætereà addit Auguſtinus, nihil omnino triſte, nihil inaniter lætum, certum autem eſt, veniale eſſe quamdam inanem lætitiam.

A ratione.

Confirmat Secundò à ratione, quia debuit in eo ſtatu Adamus præſeruari ab omni moleſtia corporis, ergo maiori ratione etiam à veniali. Nec ſufficit dicere, vitare veniale in manu ipſius fuiſſe, non ſic alia mala: hoc, inquam non ſufficit; nam etiam ad mala vitanda neceſſaria erat aliqua ipſius diligentia: ergo, ſi Deus illum congruè ſemper erat excitaturus, vt vitare vellet eas moleſtias phyſicas; à fortiori etiam excitaturus videbatur, vt vitaret omnia venialia.

Confirmatur Tertiò à poſteriori, quia alioquin fieri potuiſſet, vt in eo ſtatu acquireret habitus vitioſos, & valdè intenſos, inclinantes ad venialia, & per quos diſponeretur ad mortalia. Prætereà, multiplicatis hominibus, poſteà etiam
10 multiplicari poſſent fraudes, mendacia, ambitiones ceteráque peccata leuia: quæ non poſſent non grauiter turbare reipublicæ illius ſummam concordiam.

Quartò denique confirmatur, quia peccans venialiter non poſſet cælum ſine præuia ſatisfactione pœnali intrare; nam recurrere ad amorem Dei ſuper omnia, vt recurrit Scotus, non videtur ſufficiens: tum quia illemet amor ob peccati remorſum grauem moleſtiam cauſaſſet, quæ non poterat eſſe in eo ſtatu; tum quia non videbatur ille amor ſufficiens ſatisfactio: non enim tantum pœnæ ſuſtinuiſſet quantum delectatus fuiſſet in peccato, ergo. Hæc eſt ſubſtantia eius opinionis

Alia ratione vtitur Suarez quoad peccata ex ſubreptione.

quoad peccata venialia in communi & generaliter: nam quoad peccata ex ſubreptione aliam adducit rationem, quia in eo ſtatu nulla potuiſſet eſſe ſobreptio; hæc enim valdè repugnaret illius ſtatus perfectioni. quod tam de ſubreptione proueniente ex appetitus rebellione, quàm de ſubreptione ex ſola intellectus repentina propoſitione cenſet intelligendum: nam, quæ dicta ſunt ſuprà ad probandam appetitus ſubiectionem, etiam probant eodem modo, nec in voluntate dari motus vllos indeliberatos, alioquin per illos etiam poſſet voluntas ad malum trahi; & fortè tales eſſent peiores motibus appetitus, eò quòd eſſent in nobiliori potentia, & conſequenter magis viderentur impedituri ipſius libertatem; prætterquàm quod videtur eſſe repugnantia in terminis, vt in voluntate inſurgant motus ſubreptitij, quin ſimul etiam in appetitu: nam etiam in eo ſtatu cogitatio omnia incepiſſet à phantaſia; ergo ſi fuit aliqua inordinata in intellectu, etiam in phantaſia fuit, & hanc ſtatim ſecutus fuiſſet actus appetitus.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid videatur probabilius.

11

Ratione ſtatus non neceſſitatus fuit ad non peccandum venialiter.

Ratio eſt manifeſta.

DIco Primò, ratione ſtatus non erat antecedenter neceſſitatus Adam ad non peccandum venialiter. Hæc eſt Patris Suarez ſuprà n. 21. probatúrque manifeſtè: nam ſi intenſiſſima ſanctitas, præcedens cognitio vehemens boni moralis, tranquillitas animi, &c. non impediuit Adamum, ne Deum offenderet grauiter; certè multò minùs impedire poterat, ne offenderet leuiter; vt ex ſe patet. Deinde, nec poteſt dici, ob magnitudinem illius ſtatus, materiam omnem fuiſſe grauem, ideóque omne peccatum futurum mortale: hoc, inquam, dici non poteſt; nam ſanctitas perſonæ non eleuat quamcumque materiam leuem ad rationem mortalis; alioqui Apoſtoli, qui in ordine ſupernaturali multò erant altiores Adamo, non potuiſſent venialiter peccare. quod eſt abſurdiſſimum:

Occurritur dicendo in contrarium Primò.

Secundò.

Nec præterea dici poteſt, ex modo pecandi omnia futura mortalia, quaſi eſſent formalis contemptus Dei; id enim gratis omnino dicitur: cur enim propter recreationem non potuiſſet mendacium leue proferre, aut verbum otioſum, aut ex conſideratione peccare? imò (vt benè obſeruat P. Suarez) nec in ipſo peccato mortali Adami fuit talis formalis contemptus magis quàm in homine de facto; qui ſuperatus fame aut delectatione cibi, comedit perdicem die Veneris. Vnde enim vel in Scriptura, vel alibi reperitus indicium eius formalis contemptus?

12

Tertiò.

Nec denique dici poteſt, tunc ideò omnia futura mortalia, quia homo non habuiſſet tentationem ad veniale: hæc enim eſt ratio valdè friuola, tum quia etiam potuiſſet dæmon tentare ad veniale; potuiſſet etiam ipſummet obiectum extrinſecum propoſitum per cognitionem tentare: nam etiam ab intrinſeca propoſitione ſunt tentationes. Denique, quia etſi nulla fuiſſet tentatio, non proptereà materia eſſet grauis aut grauiter prohibita; cur ergo eſſent cenſenda omnia mortalia?

Potuit peccare venialiter. Probatur.

Secundò dico, cùm ex parte eorum quæ in homine reperiebantur nulla eſſet repugnantia cum peccato veniali, probabiliorem videri ſententiam Scoti, quòd ſcilicet potuerit eſſe in eo ſtatu aliquod veniale: illam probo, quia vt ipſe P. Suarius alibi docet) quando nihil in contrarium obiicitur, voluntas ſemper poſſidet ius ſuæ libertatis; atqui in præſenti ex parte antecedentium nulla ponitur repugnantia obſtans ne eſſet veniale, ergo dicendum eſt, voluntatem habuiſſe omnino ſuam libertatem, potuiſſéque illud committere. Vrgeo hanc concluſionem argumento efficaci valdè & ad hominem contra eumdem P. Suarez, qui agens de dæmonum ac damnatorum impoſſibilitate ad non operandum vnquam benè moraliter; oſtendit contra Patrem Vaſquez & alios,
13 non poſſe ex auxilij congrui præciſa negatione eam impoſſibilitatem oriri, ſed debere poni aliquid antecedens, à quo proueniat.

P. Suarez contra Vaſquez.

Argumentatur autem ſic: Vel Deus per ſcientiã mediam præuidit in aliquo ex damnatis bonũ aliquod opus, vel non præuidit, ſi non præuidit ergo ea repugnantia non poterat prouenire ex ſpeciali Dei negatione auxiliorum; nam in ſtatu cõditionato non præuidebatur ea negatio, quin potiùs negatio deſumebatur ex præuiſione conditionali: ſi verò præuidit aliquos benè operantes, iam in illis ſunt omnes difficultates quæ fieri poſſent, ſi concederentur de facto aliqua bona opera fieri à damnatis; ergo, vel dicendum eſt, eam impoſſibilitatem eſſe antecedentem vel nullam eſſe; & non neganda de facto aliqua bona opera naturalia in damnatis.

P. Suarez ſuomet argumẽto in alia materia facto hic efficaciter expugnatur.

Hoc argumentum Suarij, & quidem bonum (vt ſuo loco oſtendi) ego retorqueo euidenter in hac materia contra illum. Vel enim Deus per ſcientiam mediam in ſtatu iuſtitiæ originalis vidit aliquem primò peccantem venialiter, vel nullum vidit: ſi nullum, ergo debet eſſe aliqua repugnantia antecedens, vt Thomiſtæ volebant, & non eſt deſumenda præciſè ex voluntate Dei, de dandis auxiliis præuiſis congruis per ſcientiam mediam, vt docuit Pater Suarez: nam hæc voluntas non præuidebatur per ipſam ſcientiam mediam, cùm potiùs ſupponat eam ſcientiam, vt defendunt omnes, qui ſcientiam mediam benè explicant.

Si

Si verò Deum inter infinitos homines, quos videbat per scientiam mediam in statu iustitiæ originalis, dicatur vidisse aliquos, qoi in eo statu venialiter primò peccaturi erant, argumentor inde; quia iam in eis vrgent omnia argumenta Patris Suarez, an in eo statu fuissent habitus vitiosi, fraudes, mendacia, leuia & ambitiones, quæ rempublicam turbarent; item, quomodo illi homines satisfacerent pro peccato eo veniali. Quòd si non est inconueniens ea videre in eo statu innocentiæ per scientiam mediam, neque etiam erit inconueniens ea videre per scientiam absolutam, quia possibili posito in actu nullum sequitur absurdum; ergo etiamsi dicamus futurum talem eum statum de facto, si Adamus non peccasset, nihil diceremus absurdum.

SVBSECTIO TERTIA,

Respondetur argumentis in contrarium: & quid de veniali per subreptionem.

TErtiò probo eandem conclusionem respondendo his quæ contra eam obiiciebantur; si enim illis bene satisfaciam, causa stat pro voluntate possidente ius suæ libertatis, vt suprà dixi. Ad Augustinum ergo, in quo maximè fundata videtur ea opinio, respondeo, ipsum se manifestè ibi explicuisse; ait enim, *Quamdiu hoc volebat quod Deus iusserat*: ergo Augustinus eam omnem felicitatem, &c. tamdiu præcisè ibi docet duraturam: quamdiu homo Deo obediebat; ergo supponit illi fuisse liberum non obedire, & per inobedientiam venialem aliquid amittere de eâ felicitate.

Respondetur ad Augustinum.

Dices, Augustinus solùm loquitur ibi de obedientia circa præceptum positum non comedendi de ligno vetito. Sed contrà euidenter, ergo etiamsi in aliis materiis grauiter peccasset Adamus, adhuc ex mente Augustini retinuisset eam felicitatem: quod absurdum meritò ab omnibus reputatur: ergo vel testimonium Augustini nimium probat; vel dicendum est, illum loqui de obedientiâ in omni præcepto. Atqui etiam ea quæ sub veniali obligant, sunt à Deo iussa, & in eis exercetur obedientia; ergo Augustinus non magis ibi loquitur de inobedientiâ in materiâ eius ligni quàm in aliâ: nec in graui magis quàm in leui. Magis videtur Augustinus illis ibi fauere qui dicunt, per quodlibet etiam veniale amittendum fuisse illum statum (de quo paulò pòst) quàm pro præsenti quæstione.

Obiectio pro Augustino

15

Respondetur, Augustinum aliud sensisse.

Breuiter tamen pro maiori explicatione Augustini respondeo; miserias & molestias eo modo excludi ab eo statu quo & peccata; ac proinde, si peccatum fuisset leue, fuisse leuem aliquam afflictionem habituram ibi locum ex mente Augustini. Confirmo: Nam quod docet de tranquillitate summâ, &c. semper debet intelligi cum eâ limitatione eiusdem Augustini, *Quamdiu homo volebat quod Deus iusserat*: si ergo in leuibus à Deo deficiebat, leues aliquas potuit habere molestias. Dices, Hæc explicatio non potest applicari ad illa verba, *Nihil inaniter lætum*, nam ipsum peccatum veniale est quædam lætitia inanis: ergo cùm illud ibi neget Augustinus, censuit, nullum futurum veniale; alioquin esset hic sensus eius propositionis, quamdiu nec venialiter peccaret, non esset veniale peccatum. hoc autem planè est ridiculum. Respondeo, inanem lætitiam non accipi pro veniali, sed pro lætitiâ desumpta ex aliquo bono ficto, nec digno lætitiâ, quia tunc non poterat ibi esse error & deceptio; ac si diceret, Non lætaretur nisi de re quæ esset digna lætitiâ. & hæc explicatio tradi debet ab omnibus: nam etiam ex genere suo potest dici inanis lætitia de peccato mortali, vt illi, de quibus Sapiens Prouerbiorum secundo, *lætantur cùm malefecerint, & exultant in rebus pessimis*; fierétque ille sensus identicus, Quamdiu homo non peccauerit, non gaudebit in peccato, seu non peccabit.

Magis declaratur mens Augustini.

Adhuc explicatur pro contraria mente Augustini.

Respondetur.

16

Ad secundam confirmationem, quòd possent acquiri habitus valdè intensi ad malum, &c. & per ambitiones & similia turbari pax aliqualiter, Primò respondeo, eamdem esse difficultatem in eo statu sub conditione præuiso, vt suprà dixi. Secundò, fortè Deum permissurum vnum aut alterum veniale, non multa. Item hominem tot donis gratiæ illustratum facilè de iis contentum; sicut in Apostolis contigit. Da enim vnam rempublicam ex viris in tanto sanctitatis gradu, quo fuit sanctus Petrus, rogo, esséntne in eâ talia inconuenientia, qualia obiiciuntur suprà, an non? si non, ergo neque sequitur, futura in nostro casu: nam etiam Apostuli poterant peccare venialiter; & sine dubio sæpè peccarunt. Si verò sequuntur, neque id reputatur absurdum in republicâ ex puris Apostolis; cur debet reputari, si idem concedatur in statu iustitiæ? Absolutè crediderim non fore, quia viri valdè sancti & sine passionibus licet venialiter septies cadant; non tamen ex consuetudine peccant, & statim dolent, &c. neque facilè offendunt in grauioribus peccatis venialibus. Quod verò dicebatur, etiam alia mala corporis non vitanda fore sine libertate hominis; vnde inferebatur, Sicut Deus præuenit hominem, ne vellet ea subire, ita etiam præuenturum, ne peccaret venialiter: hoc, inquam, non admodum vrget, quia fortè antecedens est falsum, vt in sententiâ Molinæ; qui qualitatem physicam ea mala excludentem admittit. Deinde, quia (vt idem Molina benè docet ad aliud propositum) in eis materiis, quæ non ordinabantur ad exercendam libertatem meritoriè, prout ordinabatur fuga omnis peccati etiam venialis, facilius credimus, Deum minorem libertatem homini reliquisse, ideóque non potuisse voluntariè damna physica incurrere, sic verò moralia, & hoc ab omnibus dicendum est, nam peccare saltem mortaliter, fuit in Adami potestate; non erat tamen in eius potestate primò ante peccatum mala physica incurrere; ergo debemus fateri ipsum minorem habuisse libertatem ad incurrenda immediatè mala physica, quàm ad incurrenda moralia.

Ad secundam confirmationem respondetur.

17

Ad tertiam, quo pacto qui peccasset venialiter potuisset cælum intrare? Dico Primò, sufficientem esse Scoti solutionem, quòd scilicet per actum amoris Dei potuisset facere satis. Nec replica Patris Suarez, quòd scilicet esset necessarium vt pœnali satisfactione elueretur venialis macula, multò vrget: nam etiam de facto potest esse aliquis actus amoris ita intensus, vt pro pœnâ temporali vel omnino vel saltem ex parte satisfaciat; & replicatus omnino sufficiat pro totâ pœnâ. Secundò addi potest, etiam tunc, eo ipso quòd venialiter homo deliquisset, redditum capacem alicuius afflictionis leuis & doloris non solùm interni, quo eum pœniteret se peccasse, sed etiam externi pro satisfactione. Quòd si replices, Ergo iam non maneret integer ille status & rectitudo; respondebo, fieri quæstionem de nomine circa significationem eius status, vt statim fusiùs explicabo subsectione sequenti.

Respondetur ad tertiam. Scoti solutio sufficiens. Replica Suarez non vrget.

18

Non potuit peccare venialiter per subreptionem saltem primò. Probatur.

Quartò & vltimò dico, probabilius est, non potuisse esse peccata venialia per subreptionem, saltem vt ab eis inciperētur. In hac dissentio à Scoto, & conuenio cum Patre Suario. Probatur autem, quia ante omnem culpam Deus custodiebat illum hominem, vt nec in rebus naturalibus etiam nec vllius ferè momenti erraret, vt dixi suprà; v.g. ne reputaret vnum colorem pro altero in maligna luce, ergo à fortiori illum præseruauit, ne haberet subreptionem cognitionis, quæ maius erat malum quàm alter error. Dixi, saltem non potuisse tale peccatum esse primum; nam si præcessisset aliquod aliud veniale, fortasse permissa fuisset in pœnam ea subreptio, sed hoc ipsum dubium est. Dices, Potuit Adamus volen-

Obiectio cum Scoto.

19 do ipsam subreptionem reflexè peccare venialiter, sicut potuit volendo alia peccata. Respondeo, tunc non peccaturum ex subreptione; nam ea volitio subreptionis vel processisset ex plena cognitione; & sic non præcessisset subreptio, vt contendo; vel processisset ex alia subreptione, & sic, quia illam nulla præcesserat culpa, videbatur congruum, vt à Deo non permitteretur, sicut de erroribus aliis dictum est.

SVBSECTIO QARTA.

Respondetur secundo quæstionis sensui.

An Adam per peccatum veniale amisisset rectitudinem status innocentia.

SIt ergo secunda difficultas, vtrùm, dato eo peccato veniali sine mortali, amitteretur rectitudo illius status. In hac quæstione aliquid admisceri potest de nomine, aliquid de re: de nomine, an cetera quæ manebant, posito eo peccato dicenda essent rectitudo. Si enim nomine iustitiæ originalis intelligatur etiam carentia omnis omnino mali, quis poterit dubitare, stante eo malo, licet veniali, non fore carentiam omnis mali, & consequenter nec fore statum illum in ea integritate & acceptione? In hoc ergo sensu nulla est quæstio. Difficultas igitur est, an, præter defectum ipsum, qui in veniali includitur, amittenda essent aliqua dona, quæ in eo statu concessa erant. Exem-

Quo sensu quæstio procedat.

pli gratia, an homo fieret mortalis, an saltem passibilis, an capax erroris, an amitteret subiectionem appetitus. in quo sensu ratio dubitandi est,

20 quia cum ea omnia dona Deus liberaliter sine obligatione vlla concesserit, meritò potuit talem conditionem apponere; vt si peccato, etiam veniali, se redderet homo indignum, statim ei auferrentur; è contrario verò videtur futura grauis admodum pœna, pro vno veniali auferre tanta dona.

Potuit Deus ponere conditionem hanc, vt amitteret homo per peccatum veniale rectitudinē status innocentia.

Dico Primò, licet non per modum pœnæ, saltem per modum reddentis hominem minùs dignum, potuit Deus ita dare Adamo ea dona; vt si peccaret vel tantùm venialiter, ea amitteret. Ratio huius est manifesta, quia sicut non tenebatur Deus dare illa dona, & poterat solùm ad tempus pro suo libitu; à fortiori potuit apponere conditionem quamcumque, maximè autem illam, ne sibi fieret vel minimus despectus, qualis in veniali reperitur. & sic satisfit secundæ rationi dubitandi: quæ fortè benè probat priuationem eorum donorum per modum pœnæ esse nimis multum pro veniali.

Poterat etiā non ponere.

Dico Secundò, Etiam è contrario potuit Deus ea omnia dare, ita vt solùm propter mortale amitterentur; quia neque in tali modo donandi vlla prorsus repugnantia reperitur aut indecentia.

Quid fecerit, nescimus. Dona gratiæ sanctificantis non amisisset homo per peccatū veniale: propter veniale non incurrisset mortem; nec amisisset habitus virtutis naturales:

Hinc dico Tertiò, quid de facto voluerit, dubium omnino est; aliqua tamen in hoc puncto videntur certa, probabilia alia. Certum est, dona intrinseca gratiæ sanctificantis & habitus illi respondentes non fuisse auferendos per veniale; quia nec de facto nobis auferuntur propter solum veniale. Secundò, videtur certum, mortem temporalem non incurrendam propter solum veniale. Ita videntur omnes supponere; imò multi censent, adhuc non per omnia mortalia incurrendam eam pœnam, sed solùm per esum ligni scientiæ. Tertiò, videtur certum, non amittendos habitus bonos naturales per accidens infusos, quia his non est contrarium veniale, & in nobis etiam manent; imò benè ait Pater Suarez, etiam per esum ligni non amissos eos habitus, nisi quatenus ille actus malus produxit aliquid de habitu vitioso quo destruxit aliquid de opposito virtutis intra speciem temperantiæ, aut alterius virtutis, contra quam fuit illud peccatum. Hæc videntur cer-

incurrisset fortè aliquā leuem pœnā.

ta; illud satis probabile, aliquam pœnam leuem, saltem in satisfactionem culpæ & eius qualitati quodammodò respondentem, incurrendam fore. An verò de subiectione appetitus & de incapacitate errandi aliquid esset diminuendum, planè est incertum; ideóque nihil audeo definire.

DISPVTATIO QVADRAGESIMA.

De his quæ Adamo supernaturaliter donata sunt.

EXPLICATIS iis quæ ad naturalem ornatum voluntatis & intellectus primorum parentum spectant, restat vt de gratia & donis supernaturalibus nonnulla dicamus: circa quæ

SECTIO PRIMA.

An ante peccatum, & quidem in primo instanti creationis, gratiam habuerit.

Adam ante peccatum habuit gratiam sanctificantē. Est de fide.

PRimum est, vtrùm Adam ante peccatum habuerit gratiam sanctificantem. Cui respondeo, de fide esse, illum eam habuisse. quod ex Concilio Arausicano II. can. 19. Tridentino sess. 5. can. 1. & 2. Augustino lib. 6. de Genesi ad litteram cap. 24. & lib. de Corrept. & gratia cap. 11. & aliis locis, Ambrosio lib. 6. Hexaëm. cap. 7. & lib. 4. Epist. epist. 31. ad Sabinum, Cypriano lib. de bono patientiæ, Tertulliano lib. de patientia cap. 5. Dionysio cap. 3. de Ecclesiastica Hierarchia, in tertia eius parte, versus finem, & multis aliis Patribus sanctis fusè probat Suarius cap. 17. à num. 2. Ratio huius non potest esse alia quàm, quòd Deus voluerit suam libertatem erga homines exercere in eo primo homine, imò in omnibus posteris, si per peccatum hoc vltimum impeditum non fuisset.

An habuerit primo instanti, dubium

Secundò quæritur, an ea gratia fuerit illi donata in primo instanti, an verò paulò pòst. a
Respondeo, rem hanc minùs certam esse: nam

Scholastici

3. *Negant Magister, Alensis, Marsilius, & alij. Affirmat D. Thomas cum suis Albertus Magnus, Suarez: cuius probatio est posita inconsequenter.*

Scholastici multi dicunt, non primo instanti, sed posteà. Ita Magister in 2. dist. 24. Alensis 2. parte quæst. 91. n. 1. art. 1. Marsilius in 2. quæst. 16. art. 6. Scotus quæst. vnicâ, Richardus dist. 21. art. 1. quæst. 1. Ægidius in 2. d. 4. quæst. 1. art. 4. Argentinas ibidem quæst. 1. art. 2. & alij apud Suarez num. 3. quibus fauere videtur Cyprianus Epist. 74. ad Pompeianum, & Augustinus lib. 13. de Ciuitate Dei cap. 24. contrarium verò sentit Diuus Thomas & Thomistæ, Albertus Magnus & Suarius suprà num. 9. qui eam probat ex illo Gen. 1. loco, *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem*; vt sensus sit: Faciamus hominem ad imaginem per naturam, & ad similitudinem per gratiam. & hanc dicit esse multorum Patrum expositionem. Verùm hæc probatio non videtur consequenter posita: nam suprà agens de ratione imaginis, quæ in homine reperitur, dixerat P. Suarez ea duo verba idem significare, & non esse litteralem eam expositionem de similitudine per gratiam. Secundò dico, etsi litteralis esset, adhuc ex ea nihil inferri in præsenti: nam ea verba verissima sunt, etiamsi gratia non fuisset in primo instanti infusa, sed primò creatus homo, & post ei data gratia; quia sine dubio etiam eo modo factus esset homo ad imaginem & similitudinem: nec necessum est, vt, si quis dicit, Faciamus hoc vel illud, omnia debeant in eodem instanti fieri. Et hinc etiam infero, haud ita benè induci pro hac sententia Patres, eò quòd dixerint, ibi esse sermonem de similitudine per gratiã.

Soluitur D. Thomæ argumentum ex Eccle. 7.

Secundò probatur à Diuo Thoma ex illis verbis Ecclesiast. 7. *Deus fecit hominem rectum*: vbi per rectitudinem sanctitatem intelligit; ergo dedit illi iustitiam in primo instanti. Idem etiam videtur persuaderi ex Eccli. 17. *Deus creauit hominem, & secundùm se vestiuit illum virtute*; & Sapien. 2. *Deus creauit hominem inexterminabilem, & ad imaginem similitudinis suæ*. Per quæ verba multi censent indicari, fuisse ab initio eam similitudinem, etiamsi priora testimonia non ostendant quidquam de primo instanti aut secundo.

Ostenditur insufficientia eorum testimoniorum Scripturæ.

Ego verò nec plus nec minus video in hoc testimonio quàm in aliis: omnia autem puto esse insufficientia pro hac præsenti quæstione. quod ostendo meo iudicio euidenter: nam eodem tenore quo dicitur, *Deus fecit hominem rectum*, &c. dicitur *Masculum & feminam fecit eos*; per hoc autem non indicatur in primo instanti factum esse masculum & feminam, ergo nec indicatur in primo instanti esse illis datam iustitiam & rectitudinem.

4 *Soluitur argumentum quod fit ex duo Paulo.*

Inducunt prætereà alij locum Pauli ad Ephes. 4. vbi ait, *Renouamini spiritu mentis vestræ, & induite nouum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia & sanctitate*: vbi dicunt alludi ad gratiam, quam in Adamo habuimus; vt verò ostenderant eam datam Adamo in primo instanti, ponderant dictum à Paulo ad Colos. 3. *Expoliantes vos veterem hominem, & induentes nouum, eum qui renouatur in agnitionem, secundùm imaginem eius qui creauit illum.* Verùm ego non video quid hæc verba contineant de primo instanti: non enim Paulus dicit, creatum hominem in gratia, sed in agnitione Dei, qui creauit Adamum. quod sicut verissimum est, ita independens prorsus ab hoc puncto. Adde, etiamsi dixisset Paulus, Qui creauit illum in gratia, non continuò denotari primum instans creationis physicæ, sed renouationis in spiritu; iuxta phrasim Pauli, qui vocat creationem renouationem in gratia, vt ex eo loco ad Ephesios constat.

Soluuntur argumenta ex Patribus, Augustino, Damasceno, Basilio, &c.

Inducunt denique testimonia aliqua Augustini, Damasceni, Basilij & Nazianzeni, Cyrilli & Chrysostomi; omnia tamen ferè sunt parum efficacia. & quidem Cyrillus potiùs videtur esse contrarius; nam dicit: *Postquam factus est homo; statim*, &c. hoc autem non denotat instans, quo factus est, sed sequens. Ceteri verò dicunt, hominem factum esse ad imaginem & similitudinem; at id nec primum instans denotat: nec de gratiæ similitudine necessariò intelligendi sunt. Solus Augustinus videtur aliquantulùm fauere ei opinioni, dum ait, quod Deus hominem in ea salute, in qua conditus erat, custodire voluisset; per salutem autem videtur intelligere etiam iustitiam originalem.

Adhuc tamen respondeo: Etiamsi in primo instanti ea gratia non fuisset data, posse dici conditum in illa, quia paulò post est infusa Adde, fortè nomine salutis intelligi subiectionem appetitus, &c. 5

Congruentiæ aliquæ soluuntur.

A ratione verò adducuntur aliquot congruentiæ. Prima est, vt Deus in primo instanti ostenderet suam virtutem, dando illi eam perfectionem gratiæ. Secunda, quia etiam Angelos eo modo creauit. Tertia, quia posteri Adæ nascituri erant in gratia, si ipse non peccasset; ergo debuit ille vt caput eam habere in primo instanti. Congruentiæ hæ sunt probabiles; semper tamen congruentiæ, quæ non vrgent multum: nam in materia gratiæ potest Deus pro libitu suo huic dare in primo instanti, alteri in secundò, alteri in nullo. Quòd si tunc aliquis conqueratur, respondebit ei: *Amice, non facio tibi iniuriam, tolle quod tuum est, & vade.* quo respondetur ad secundam congruentiam. Ad primam dico, sufficienter Deum ostendisse, se perfectissimum esse artificem dando gratiam Angelis in primo instanti, posteà verò fortè voluisse ostendere in homine, quid natura à se haberet, non dando illi gratiam nisi in secundo aut tertio instanti. Ad tertiam congruentiam dicimus, disparitatem esse inter Adamum & ceteros, maximè in sententia aliquorum quibus ea congruentia vtuntur: nam Adamus debuit se disponere ad gratiam; quod non potuit sine magno miraculo fieri in primo instanti, ergo in secundo tantùm aut tertio primò illam accepit: at paruuli erant eam accepturi sine propriis actibus, ideò potuit meritò illis in primo instanti infundi. Vel responderi potest. Licet ea non sit disparitas, nihilominùs in gratiæ materia non esse bonas similes consequentias, vt dixi paulò ante. Ecce argumenta omnia pro sententia affirmante gratiam in primo instanti donatam Adamo, quæ facilem habent explicationem. Vnde censeo eam sententiam valdè esse dubiam. 6

In materia gratiæ nulla valet congruentia.

Ob auctoritatem est probabiliter affirmatiua.

Concludo nihilominùs propter maiorem auctoritatem scholasticam, & quia licet clarè à D. Augustino non tradatur, saltem est illi magis conformis, eam simpliciter esse probabiliorem. Circa Cyprianum pro opposita suprà relatum valdè laborat P. Suarez num. 16. ego sanè difficilem video expositionem, non tamen proptereà deserenda est nostra sententia, quæ maiorem habet auctoritatem; cùmque res hæc sit valdè incerta, vt obseruaui, quid mirum, si vnus Pater probabilitet hoc modo, alter illo discurrerit? Augustinus haud ita difficulter explicatur: nam in vno loco non agit fortè de prioritate temporis, sed naturæ; quã sæpe vsus est Augustinus in explicatione operum sex dierum. In alio verò, vbi dicit hominem

P. Suarez Cyprianum difficulter exponit.

Augustinus faciliùs explicatur.

Il 2 tunc

tunc primò intelligendum beatum, cùm translatus est in paradisum, loqui videtur de beatitudine & felicitate completa huius vitæ. Congruentia quæ posset adduci pro ea sententia, scilicet, debuisse tardiùs gratiam produci, ita vt appareret non esse debitam, soluta est in simili, dum egimus de Angelis. Alia verò ex eo desumpta, quòd non oportebat ante ingressum in paradisum gratiam dari, non vrget, tum quia gratis id assumitur; tum quia saltem in Heua, quæ in paradiso creata est, non habet locum. Quod si Heuæ id conceditur, non debet negari Adamo, qui est caput Heuæ. Imò hinc addo confirmationem pro priori sententia, quam benè tetigit Suarez suprà: quia si non dicamus gratiam in primo instanti infusam Adamo, non nisi diuinando potest assignari tempus quo id factum fuerit. cur enim magis in hoc quàm in illo instanti? aut cur quando translatus est in paradisum, cùm paradisus ad hoc fuerit impertinens? ergo melius est, certum assignare instans: nullum autem est commodius quàm primum, ergo.

7 *Confirmatur ex Suario, primo instanti infusam gratiam Adamo.*

SVBSECTIO SECVNDA.

An ea gratia sit Adamo collata propter merita.

Sed iam tertium occurrit dubium, an in eo instanti gratia illa data sit Adamo propter operationem liberam ipsius, an verò independenter à meritis; siue ea habuerit simul in eodem instanti posteriùs natura, siue priùs. de quo paulò pòst. D. Dominicus Sotus de Naturâ & gratia c. 5. negat: alij verò affirmant, citantque pro se D. Thomam 1. part. quæst. 95. art. 1. ad 5. eò quòd ibi dicat, in eodem instanti quo accepit gratiam debuisse esse consensum Adami in illam, vt perficeretur spirituale matrimonium: quod sine consensu vtriusque partis non stat, prout fuerat obiectum in quinto argumento.

Negat Dominicus Sotus. Affirmant aly.

8 Ego tamen sicut suprà de Angelis probabilius dixi cum Patre Molinâ, illos non accepisse primam gratiam per propriam dispositionem, sed infusam à Deo liberaliter; ita eodem modo dico de hominibus. Et certè si ratio, quâ vtuntur hi auctores ad probandum hominem in primo instanti habuisse gratiam, aliquid valeret, magis probaret eam gratiam, datam sine dispositione præuia, quàm propter illam: nam ea ratio desumitur ex eo, quòd ad perfectionem artificis pertinet in prima productione sui operis illud perfectum & consummatum efficere, vt appareret eiusdem artificis scientia in eo opere. At hæc ratio magis probat, ab ipso artifice dandam gratiam, quàm expectandum, vt res artificiosa aut opus ipsum factum eam gratiam quodammodo sibi det, sibi eam promerendo, ergo. Secundò probo conclusionem. Quia sine magno miraculo & eleuatione ad operandum quasi independenter à sensibus non potest dici, hominem in eo instanti habuisse cognitionem necessariam ad eum amorem. Quod enim respondetur à nonnullis, sensus internos in instanti potuisse percipere obiecta exteriora, & simul intellectum operari, hoc, inquam, non sufficit: nam licet apertis oculis & applicato obiecto fuisset productus Adamus, potuisset haud dubiè in eo primo instanti videre: at cognitiones alias boni & mali moralis ad merendum necessarias, & applicationem ad liberam operationem non potuit existens in corpore habere in instanti sine magno miraculo; poni autem miracula sine vrgenti aliquo fundamento aut auctoritate non debent. Et quidem ex hoc capite magna est differentia inter hominem & Angelum, quia hic in instanti connaturalissimè excitatur ad operandum, &c. vnde faciliùs potuisset in eo concedi illud meritum, sicut de facto concessimus illis bonum opus in primo instanti, licet non quo se ad gratiam disponeret. At in homine id habet maximam difficultatem propter dicta; ergo non est concedendum sine vrgenti, vt dixi, ratione aut auctoritate, qualis hic non est. Non quidem ratio, vt per se patet; quia res hæc non pendet à ratione: non auctoritas, quia neque ea est sufficiens, vt dicatur illis gratia in primo instanti infusa, prout vt suprà vidimus; multò ergo minùs, vt dicamus per proprios actus id esse factum.

Gratia primo instanti data independenter à meritis.

Probatur Primò.

Secundò

Responsio quorundam non satisfacit.

9

Tertiò vrgeo aliqua loca Scripturæ pro hac sententia; quæ ad aliud propositum pro se adducũt hi cum quibus ago. Primus est ex Eccl. 7. *Deus fecit hominem rectum*: vbi per rectitudinem etiam hi sanctitatem intelligunt; & tamen Eccli. 15. dicitur, *Et reliquit illum in manu consily sui*; quasi post datam illi rectitudinem fuerit primùm Adamus liber, id est in manu cõsilij sui: ergo eam rectitudinem non accepit Adamus per manum consilij sui, libertate suâ vtendo benè, & promerendo eam gratiam. Secundus est Eccle. 7. vbi dicitur: *Inueni, quod fecerit Deus hominem rectum, & ipse se infinitis miscuerit quæstionibus.* Vbi condistinguitur rectitudo quasi à Deo data sine libertate ipsius, & sine ipso; postea verò in libertatem ipsius refunditur, quòd se infinitis miscuerit quæstionibus. Alioquin si benè vtendo suâ libertate obtinuisset gratiam debuisset dici, *se fecisse rectum, & primò se benè gessisse obtinendo eam gratiam, postea se miscuisse infinitis quæstionibus.* Et sanè omnia loca, quæ denotant Deum fecisse, creasse hominem in gratiâ, magis insinuant à solo Deo eam datam, quàm ab homine propriâ dispositione, licet supernaturali, obtentam. 10

Probatur ex Scriptura.

Ad D. Thomam respondeo Primò, fortè eum in contraria esse sententia; quæ tamen non propterea sufficienter videtur probari. Secundò dico, eum insinuare quidem, fuisse proprium actum liberum in eo instanti, seu consensum ad gratiam, de quo statim; at quòd ille fuerit dispositio præuia, non insinuat vllo modo.

Respondetur ad D. Thomam.

Obijci tamen potest Bernardus, qui Sermone de Cœna Domini vocat *primum hominem domesticum Domini, eiusque cognitione & amore ditatum, & Angelorum consortem.* Similia habet Anselmus lib. de Concordia gratiæ & liberi arbitrij. Respondeo, Bernardum nec per vmbram ei sententiæ fauere, quia nec loquitur de primo instanti; alioquin etiam in eo primo instanti fuisset Adam locutus cum Angelis, quod repugnat: nam loquela non incipit in instanti seu sententia horum; nec probabiliter id dici posset etiamsi ex parte inceptionis non repugnaret. Deinde, etiamsi loqueretur de primo instanti, non tamen ait fuisse eum amorem dispositionem ad gratiam. Quòd autem ab Anselmo comparetur Angelis homo, in hoc puncto nobis fauet, quia de Angelis etiam suprà negauimus propria dispositione eos obtinuisse gratiam. Neque vrget aliud testimonium Anselmi in cap. 3. Epistolæ ad Colossenses, vbi ait: *Sicut homo post lapsum in agnitione Dei renouatur, ita in ipsa agnitione creatus est.* è quo videtur inferri, *Ergo in primo instanti habuit agnitionem Dei, ergo & meritum*: quia si fuit cognitio ex parte intellectus, certè voluntas benè potuit operari. Hoc, inquam, 11

Respondetur ad S. Bernardum.

Respondetur ad Anselmum.

Primò. inquam, testimonium non vrget. Primò, quia non docuit Anselmus, hominem in eodem instanti creationis eam agnitionem habuisse: vt enim homo dicatur in ea creatus, sufficit si immediatè post creationem ei sit concessa. Sic humo aliquis dicitur natus in miseriis, qui ab infantia eas continuò sustinuit, etiamsi in primo aut in secundo die nullas singulares tolerauerit. *Secundò.* Secundò respondeo, Licet in primo instanti concedamus eam agnitionem, non continuò cogimur dicere, illam fuisse priùs natura quàm infusionem gratiæ. Nec de hoc puncto, in quo solo iam versamur, vel verbum Anselmus ibi.

SECTIO TERTIA.

An Adamus in primo instanti gratiam auxerit per merita.

QVartum dubium præcedenti affine est, an licet non habuerit bonam operationem, vt dispositionem ad gratiam, posteriùs saltem natura ex ipsa gratia bene operatus sit eodem primo instanti, & consequenter meritum auxerit, sicut
12 de Angelis suo loco docuimus. Respondeo probabilius longè esse hoc modo benè illum tunc operatum, quàm vt dicebat præcedens sententia, disponendo se per primam operationem ad gratiam: nam & ita expressè docet D. Thomas suprà; & Anselmus vltimis verbis satis id ipsum insinuat, & non vrgent in contrarium rationes suprà ex testimoniis Scripturæ desumptæ; his enim denotabatur, Deum à se & non quasi obligatum bona operatione creaturæ fecisse illum rectum & hoc ipsum instantia de Angelis haud parum confirmat. *Probabilius, non auxisse gratiam per merita primo instanti.* Nihilominùs tamen adhuc videtur obstare vna ex rationibus suprà factis, quòd scilicet non possit facilè in eo instanti intelligi operatio intellectus sufficiens ad volitionem eam liberam sine miraculo; quod non debemus ponere nisi vrgente necessitate graui, aut ratione: quarum neutra in præsenti reperitur. Respondebis cum aliquibus, in homine habente sensus perfectos & dispositos non esse miraculum, quòd possit in eo primo instanti operari; potuit ergo in instanti recipere reuelationem fidei cum sufficienti propositione, vt ei assentiretur. Verùm adhuc mihi videtur vrgere ea ratio; nam in primis licet ea reuelatio fuerit in instanti audita, quod tamen repugnat, si fuit per verba aut aliquid ei æquiualens; tamen vt statim in eodem momento intellectus humanus se applicaret ad ponderanda motiua credibilitatis, & in eodem etiam instanti phantasia se reuelationem & motiua suo modo cognosceret, sanè est contra modum commonem nostrum intelligendi: & vt omnia illa in instanti fierent, etiamsi homo aliunde
13 haberet sensus perfectos, necessariò debuisset magnum aliquod miraculum interuenire; cuius necessitatem ego non video in præsenti. Vnde absolutè, omnibus pensatis, probabilius puto, in eo instanti non habuisse talem actum; qui tamen dixerit, Adamum eleuatum miraculosè ad eam cognitionem, quam in eodem instanti secuta est bona operatio, non poterit facilè redargui.

Si Adam disposuisset se ad primam gratiam, actus ab eo elicitus non meruisset eam gratiam de condigno. Obserua circa præcedentia, si concedatur hominem se disposuisse per primum actum ad gratiam, non debere admitti, illum actum esse meritorium de condigno gratiæ. Quod & Suarez benè obseruat suprà, haud verò consequenter ad sua principia: nam in materiâ de gratia censet, actum supernaturalem factum ab homine in pura natura esse meritorium de condigno gratiæ, quia ex se talis actus habet condignitatem ad gratiam, dummodò antea non præcesserit peccatum, pro quo simul debeat satisfacere ille actus: ex quo vltimo capite de facto actus noster contritionis, quo iustificamur, non est meritorius de condigno gratiæ, quia delet nostrum præcedens peccatum; ergo cùm in Adamo nullum quod deleretur peccatum præcessisset, sine dubio fuit ille actus condignus gratiæ, licet non fuerit dignificatus ab illa gratia; quia fuit prior natura quàm prima, quam ipse promeritus est. In mea verò sententia, quæ omninò necessariam dicit gratiam ad complendam condignitatem operis, facilior est ratio obseruationis positæ; quia præmium non est caussa sui ipsius; ergo non dat condignitatem ad se ipsum: 14 ergò si actus ille dicatur gratiam primam promeruisse, non potest ab illa dignificari ad ipsam promerendam; quia forma dignificans non potest esse effectus ipsius præmij. An autem saltem gloriam primam promereatur, difficilius. Quæstio est communis etiam nobis, an per actum contritionis homo mereatur de condigno primã gloriam, de qua alibi egi; & in affirmatiuam partem inclinaui. *Alibi dictũ, per talem actum primã gloriam de condigno promereri.*

Si verò dicamus, eam dispositionem non præcessisse, sed fuisse posteriorem naturâ, vt diximus in Angelis; tunc consequenter etiam asserendum erit, per primum illum actum Adamum meruisse de condigno non quidem primam gratiam; hanc enim iam habebat; sed tamen augmentum illius, in quo puncto nihil specialius occurrit notandum. *Idem in hoc puncto dicendum de Adamo, quod dictum de Angelis.*

SECTIO QVARTA.

Quid de aliis habitibus supernaturalibus.

QVintò quæri posset, an simul cum gratia fuerint dati Adamo reliqui etiam habitus supernaturales. Inde ratio oritur dubitandi, quòd non videatur fuisse capax pœnitentiæ & aliquorum aliorum actuum, vt tetigimus suprà agentes de virtutibus naturalibus, quæ difficultas eodem modo hic habet locum.

Quòd si dicas, disparitatem esse inter naturales & supernaturales virtutes, quòd illæ sint inter se disparatæ quodammodò, vnde potuit Deus infundere aliquas, quarum erant capaces primi parentes, alias verò omittere; at in supernaturalibus rem aliter se habere: nam omnes virtutes sunt connexæ cum gratia vt cum communi radice, à qua dimanant; vnde necessum est, vt si gratia infunditur, omnes etiam infundantur, licet homo multarum actus habere non possit. *An Adã habuerit habitũ pœnitentiæ supernaturalem, &c.* 15 Si hoc, inquam, dicas, adhuc quis poterit replicare, quia iuxta communem sententiam, non manet in patria habitus fidei, imò & spei; quia non est possibilis actus ibi istorum habituum, non obstante radicatione eorum in gratia; ergo eâdem radicatione non obstante, non debuerant omnes dari Adamo, quia non fuit capax actuum aliquorum ex illis, ob quam solam incapacitatem iidem habitus negantur beatis.

Respondebis adhuc, fidem & spem non pendere à gratia, ideoque posse etiam auferri in patria permanente gratia. Sed contra Primò; quia fortè falsum est antecedens: nam licet Deus ob bonum peccatoris Catholici relinquat habitum fidei & spei sine gratia, id tamen non videtur fieri connaturaliter, *Non connaturaliter relinquitur peccatori fides & spes.*

turaliter, sed eosdem habitus eodem modo pendere à gratia ac ceteros: nec enim potest vlla sufficiens disparitas fundata in naturis illorum habituum assignari inter eos & ceteros alios. Contra Secundò, quia licet hi duo habitus existere possint sine gratia; hæc tamen videtur illos naturaliter exigere, sicut exigit pœnitentiã & ceteros alios.

16 *Gratia petit habitum fidei & spei.* Cùm enim gratia sit prima quasi essentia in ordine supernaturali, necessariò petit omnes potentias supernaturales, vt habeat virtutem actus supernaturales producendi; ergo & petet habitum fidei & spei. Quòd si adhuc dicas, eam gratiam petere eos habitus, qui necessarij sunt pro eo, in quo ipse tunc existit, cumque in cælo fides & spes non sit necessaria, ideò à gratia ibi eos habitus non peti. Contrà, quia inde infero ego, non omnes fuisse Adamo infusos, non obstante eorum radicatione in gratia: nam pro eo statu innocentiæ non fuerunt omnes necessarij; aliquorum enim actus in eo statu exerceri non poterant, ergo.

Affirmatur, Adamum habuisse habitum pœnitentia infusum. Nihilominùs dubio proposito respondeo, omnino fuisse Adamo eos omnes infusos: nam & superiùs agentes de habitibus naturalibus ostendimus, quomodo in eo statu Adamus potuerit exercere eos actus ad habitum pœnitentiæ pertinentes: id quod iam specialiter probo quia possibile diximus in eo statu peccatum veniale, ergo saltem de illo agere poterat pœnitentiam; & hinc *Rationi dubitandi respondetur.* respondetur ad rationem dubitandi: negamus enim non fuisse ibi possibiles aliquos saltem actos omnium habituum; vtrùm autem habitus fidei & spei in Beatis permaneant, alibi discutietur.

SECTIO QVINTA.

De merito Adami ante peccatum; & an habuerit aliquando visionem beatam.

17 *Adam ante peccatum meritus est.* SExtò quæritur, vtrùm Adamus potuerit toto tempore ante peccatum mereri. Respondeo, omnino potuisse, quia fuit viator, habuit libertatem & auxilia gratiæ; ordinatus enim erat ad vitam æternam; ergo nihil illi defuit ad merendum: imo addo, probabilissimum esse, illum *Ex multis capitibus probabile fit, Adamum ante lapsum multos actus meritorios elicuisse.* valdè multos actus meritorios tunc elicuisse, nam & & habebat magnam Dei cognitionem, nulla verò ex parte corporis aut aliunde impedimenta. E cõtrario autem creaturæ omnes illum ad Dei amorem & laudem, ad gratiarum actiones pro tantis beneficiis prouocabant, ergo probabilissimum est, illum operatum fuisse tales actus, quia non est credibile, illum toto eo tempore otiosum fuisse: vnde de illis dixit Gregorius lib. 4. Dialogorum cap. 1. *In paradiso quippe assueuerat homo verbis Dei perfrui, beatorum Angelorum spiritibus cordis munditia & celsitudine visionis interesse.* quibus verbis multos illi valdè actus bonos tribuit, audiendo verba Dei, conuersationeque Angelorum perfruendo.

Obiectio ex materia de prædestinatione. Dicet quis, in materia de prædestinatione, vt saluarem etiam Adami prædestinationem esse ex meritis Christi, à me traditum, gratiam illi ante peccatum concessam non traxisse ortum ex voluntate Dei, quà ipsum ad gloriam destinasset; nam ante peccatum Christus non fuit decretus; sed eam gratiam ortam fuisse ex generali quadam prouidentia in ordine supernaturali. Vnde ad punctum præsens infertur, Ergò malè immediatè
18 antè diximus, Adamum ante peccatum potuisse mereri augmentum gratiæ & gloriæ; quia adhuc tunc non erat destinatus ad gloriam. Respondeo *Responsio Prima.* Primò, etiamsi absoluta prædestinatio Adami non fuisset tunc, potuisse esse tunc conditionatam; id est, si Adamus perseuerauerit in gratia, saluabo illum; hæc autem sufficit abunde, vt potuerit mereri augmentum gratiæ & gloriæ. Quia verò Adamus posteà conditionem illam non impleuit, ideò ea prædestinatio non fuit sufficiens, vt illum perduceret ad gloriam, sed necessaria fuit alia absoluta; quam eo loco diximus fuisse ex meritis Christi. Ne verò faciamus quæstionem de nomine, dicásque esse repugnantiam in terminis, dum dicitur prædestinatio conditionalis seu non absoluta: nam omnis prædestinatio videtur de facto debere obtinere suum finem, & esse absoluta; Respondeo Secundò, vt homo sit capax meriti aug- *Secundò. Ad capacitatem gratia non requiritur prædestinatio.* menti gratiæ, & gloriæ, &c non esse necessarium vt sit simpliciter prædestinatus: nam etiam omnes reprobi possunt augmentum mereri gratiæ, & tamen non sunt prædestinati; ergo ex defectu prædestinationis non excluditur bene ratio meriti ab Adamo. Vno verbo dico, tunc Adamo fuisse datam gratiam ex ea voluntate qua data est Iudæ v. g. quod sufficit vt & mereri potuerit, & non habuerit prædestinationem nisi post peccatum, & ex Christi meritis, quo & præcedens conclusio & alia ex prædestinatione conciliantur.

An in sopore suo libertatem habuerit Adam. Illud circa meritum quæri potest, vtrùm in eo sopore, vbi reuelationem creditur accepisse de incarnatione, simul habuerit perfectam libertatem, aliosque exercuerit actus meritorios. Respondeo, rem esse omnino incertam; probabiliter tamen dici potest, aliquos exercuisse, maxime circa Verbum incarnatum, si de incarnatione reuelationem habuit. de quo iam non disputo. De alterâ sectio- 19
nis difficultate circa visionem beatam breuissimè *Non habuit visionem beatam Adamus. Probatur.* dico, omnino esse certum ex communi sententia, primò eum non semper vidisse Deum ante peccatum: cùm enim in materiâ de visione, propter vniuersalia aliqua Scripturæ testimonia hominibus negantia in vita hac prædictam visionem, exclusimus etiam Moysem & D. Paulum, quibus tamen Scriptura videtur fauere; à fortiori excludendus à constanti visione erit Adamus, cui nullum ex Scriptura aut Patribus suffragatur testimonium, & quem nulla etiam ratio iuuat. Fortè aliquæ congruentiæ adduci possent, sed nec pauciores in contrarium; ideò ex illis nihil deciditur, maximè vrgentibus, vt dixi, in contrarium Scripturæ locis, de quibus suo loco.

Probatio aliquorum reijcitur. Porrò illum constanter ante peccatum non vidisse Deum, probari etiam vlteriùs solet: quia si semper habuisset visionem ante pecatum, non potuisset peccare; cùm tamen ex Scriptura euidenter constet oppositum, illum scilicet de facto peccasse: ego tamen, saluo meliori iudicio, non puto rationem hanc esse efficacem, & quidem Primò id ostendo ad hominem ex sententia communi: quæ licet dicat Adamum numquam ante peccatum habuisse visionem beatam (de quo paulò;)
non tamen ad hoc mouentur Theologi, ex eo 20
quòd si in aliquo instanti habuisset eam visionem, iam eo ipso in omnibus Instantibus sequentibus illi fuisset ablata libertas ad peccandum, quod & Suarez notasse videtur, dum obseruat, non esse tam certum, eum in nullo instanti præcedenti habuisse visionem, quàm non habuisse semper: nam etiamsi (vt aliqui opinantur) eam habuisset in sopore illo, non propterea posteà fuisset incapax peccati. Vnde argumentor, Ergo visio beata antecedens non tollit libertatem pro sequentibus instantibus; ergo etiamsi eam habuisset toto tempore

Viſio beata non tollit libertatem nec pro inſtanti immediatè ſequenti.

tempore immediatè antecedente peccatum, adhuc potuiſſet liberè peccare. Reſpondebis, fortè viſionem non tollere libertatem pro alijs inſtantibus ſequentibus mediatis: ſed præcisè pro immediato. Sed contrà, quia id omnino gratis dicitur: tam enim in inſtanti immediato poſt vltimum eſſe intrinſecum viſionis viſio non exiſtit, quàm in mediato; & tam in eo non poteſt operari aut reſiſtere ea viſio, quàm mille annis pòſt (vt alibi oſtendi contra Thomiſtas;) ergo eodem modo non impediet viſio libertatem in ſequenti immediato, quo in tertio, quarto aut milleſimo non impedit.

Ratio à priori.

Ratio à priori iam eſt inſinuata, quia tam non exiſtit res in primo ſui non eſſe, quàm in vltimo, quàm in centeſimo. Vnde dico, ſi Deus voluiſſet dare Adamo viſionem beatam vſque ad inſtans immediatum ante peccatum, præuiderat enim Deus per ſcientiam mediam, eum tali inſtanti peccaturum, ſi relinqueretur ſuæ libertati; & eo ſuppoſito voluiſſet toto tempore antecedente dare illi viſionem beatam, eo autem inſtanti auferre illam

21

priùs natura, quàm ille liberè operaretur, ſine dubio potuiſſet liberè peccare mortaliter. In puncto nullus puto erit mihi contrarius, nam ſi beato Petro viſio beata auferretur, quid eſſet, quod ipſum in inſtanti immediato poſt illam impediret, ne peccaret? Imò alibi docui, diuinitus poſſe viſionem beatam per peccatum amitti: ad quod non requiritur, vt in eo inſtanti priùs naturâ quàm ſit peccatum Deus viſionem deſtruxerit: ſed ſufficit, vt pro eo priori naturæ nec intelligatur viſio, nec carentia viſionis, ſed præſcindatur, quouſque in poſteriori naturæ homo ſe determinet: vt contingit in gratia eo inſtanti, quo homo iuſtus ex eâ cadit, aut reſiſtit liberè peccato mortali, ſi enim liberè peccat, tunc poſteriùs naturâ aufertur ei gratia; ſi reſiſtit peccato, conſeruatur, quod idem de viſione beatâ dici poſſe, oſtendi eo loco; imò de vnione hypoſtaticâ idem puto dicendum. Quòd ſi adbuc non intellectâ pro eo priori carentiâ viſionis, non aufertur libertas ad peccandum, certè multò minùs ea auferretur, ſi Deus in eo inſtanti, non expectata operatione libera creaturæ, auferret priùs naturâ illi viſionem; ergo argumentum illud commune, quòd Adamus liberè peccauerit non eſt ſufficiens ad probandum, non fuiſſe videlicet toto antecedente tempore viſionem beatam in ipſo.

Viſio beata per peccatum diuinitus amitti poteſt.

22

Meliùs applicatur argumentum illud.

Ne verò videamur penitus illud argumentum reiicere, dico, ita debere intelligi, vt Adamus non habuerit toto antecedente tempore viſionem beatam cum naturali effectu illius; qui eſt, vt ſemel conceſſa non poſſit amitti. Eſt enim viſio talis naturæ, vt, conceſſa in hoc inſtanti. A verbi gratiâ, petit durare per B, & in B petit durare per C, & ſic pro omnibus ſequentibus; aut certè in vno petit pro omnibus; vnde naturaliter Deus eam non poteſt deſtruere, nec pro priori naturæ ante operationem ab illâ præſcindere, ergo, ex eo quòd Adamus eam non habuerit eo inſtanti quo peccauit, rectè concluditur, eam non extitiſſe antecedenter, ſaltem cum perpetuitate & neceſſitate durandi ſibi connaturali. Quidquid verò ſit de eius argumenti efficacia, certum eſſe debet quod ſuprà diximus, Adamum non toto antecedente tempore viſionem beatam habuiſſe.

Nec per vnicum inſtans Adam habuit viſionem beatam.

Secundò, certum eſt ex communi auctoritate, neque per vnicum inſtans illum vidiſſe Deum; hæc etiam in præcedenti aſſertione probata eſt: nam teſtimonia Scripturæ ſine limitatione negant eam viſionem, & nec per breuiſſimum tempus Moyſi & Paulo conceditur, ergo nec Adamo, de quo, vt dixi, minor eſt ratio dubitandi.

Obiectio. Reſponſio.

Obiici poteſt ſopor illius, in quo videtur Deum intuitus. Reſpondeo, Eſto habuerit tunc temporis reuelationem myſterij incarnationis, quod adhuc multi negant, nullum eſſe fundamentum, vt viſionem beatam ei concederemus; non eſt ergo, cur à regulâ generali in hoc puncto excipiatur.

SECTIO SEXTA.

De cognitione ſupernaturali Adami.

23

EX negatâ Adamo præcedenti ſectione viſione beatâ præſens oritur difficultas, quâ ſcilicet fuerit vſus cognitione ſupernaturali ad actus ſupernaturales voluntatis.

Ex materia de fide & gratia nonnulla ſupponuntur.

Supponendum enim eſt ex materia de fide & gratia, neceſſariam eſſe cognitionem ſupernaturalem proportionatam actibus ſupernaturalibus meritoriis voluntatis; etiamſi hi verſentur circa obiecta illa, quæ alioquin poſſunt per naturale lumen cognoſci: v.g. *quod Deus ſit*. de quo puncto requiritur fides ſupernaturalis. Item, quod dare eleemoſynam ſit bonum, &c. De quâ veritate requiritur etiam ſupernaturalis propoſitio, vt per actum ſupernaturalem meritorium ametur. Debuit ergo Adamus habere cognitionem Deo, quòd ſit, & quòd remunerator ſit, &c. hoc autem non cognouit per fidem, quia nullus fuerat qui illi proponeret ea myſteria vt credibilia (licet cognouiſſet vnum ſaltem ex illis lumine naturæ:) nec per viſionem beatam, vt diximus; quali ergo cognitione?

SVBSECTIO PRIMA.

An fuerit in Adamo vera fides.

NEgant Scholaſtici nonnulli, concedentes illi loco fidei cognitionem aliam perfectiorem. Cui ſententiæ fauet Hugo de Sancto Victore lib. 1. de Sacramentis part.6.c 14. ſuaderique poteſt; nam obſcuritas fidei videtur eſſe repugnans perfectioni illius ſtatus. Verùm hæc ratio nulla eſt: ſine

24

Ratio negantium fidem Adamo non ſubſiſtit.

vllo enim fundamento tale principium aſſumitur; nam & Angelis ipſis eam non repugnaſſe, dixi ſuprà; ergo ex hoc capite nulla eſſet in præſenti difficultas. Imò, cùm Adamus in paradiſo fuerit ad merendum poſitus, meritum autem videatur exigere fidem, potiùs inde concluditur eum habuiſſe fidem, quàm illa caruiſſe.

Adam habuit fidem.

Dicendum ergo eſt, eum omnino habuiſſe habitum ſupernaturalem fidei, eiuſque actus: nam hi ſunt connaturale in hominibus fundamentum meriti & viæ, vt Theologi ex Concilijs & Scriptura ſupponunt; non eſt autem ratio ſpecialis probans in Adamo illos non fuiſſe, aut non debuiſſe eſſe, ergo non eſt ille à regulâ generali excipiendus. Confirmatur: Si fidem illi negemus, debebimus recurrere ad alias cognitiones per ſe infuſas, quæ ſine magno miraculo non conceduntur; ergo, ne illud ſine neceſſitate admittamus, longe meliùs diſcurrimus fidem illi tribuendo, & ita ſupponunt vt certum Auguſtinus, Ambroſius, Chryſoſtomus, & alij apud Suarez num. 18.

Ad argumentum in contrarium reſpondetur

Respondetur argumentis contrariis. dupliciter. Primò, non esse de ratione fidei, vt per exteriorem locutionem fiat, sed posse Deum interiùs reuelare mysteria; imò ita in eis, qui primò reuelationem excipiunt, contingere solet, vt docet S.Thom. suprà quæst.95.art.5.& 2.2.quæst. 2.art. 7. neque hinc sequitur, Adamum habuisse euidentiam in attestante: nam potest Deus ita interiùs reuelare, vt habeat homo motiua sufficientia ad credendum, non tamen sciat euidenter à Deo id dici.

25 *Solutio Suarez habet difficultatem.* Respondet Secundò Suarez, Etiamsi sit euidentia in attestante, adhuc futuram fidem; quia non est euidẽtia supernaturalis per aliquam scientiam infusam, sed per discursum naturalem aut coniecturas aliquas. Hæc tamen solutio non caret difficultate: nam (vt suppono aliunde) euidentia non est aliquid distinctum ab essentia & substantia ipsius actus euidentis; ergo si habuit cognitionem supernaturalem de Deo vt loquente, & illa cognitio fuit euidens, debuit etiam habere euidentiam supernaturalem: ergo non bene dicit Suarez, eam non fuisse euidentem per aliquam scientiam infusam, cùm ipsamet fuerit formalissimè scientia infusa, & supernaturalis euidens; quia non ponimus in hoc casu auditionem aliquam externam, de qua intellectus posteà disputet, an sit à Deo, an non, sed vnam internam cognitionem, quæ per se noscit loqui Deum, & per se est clara, euidens, &c.

Vlterius P. Suarez sententia discutitur. Quòd si respondeat, priùs Adamum audiuisse interiùs Deum loquentem, postcà verò per alium actum reflexum disquisiuisse, an Deus, an alius sibi eam cognitionem infudisset, & tunc per discursum naturalem licet euidentem ipsum iudicasse, Deum solum esse qui sibi loqueretur: ac si hoc modo discurrisset: *Ista cognitio in me de nouo excitata non potest ab vllo alio venire quàm à Deo, ergo ab illo.* In quo casu prima cognitio non est euidens ratione sui, sed quasi denominatiuè, quia probatur per propositiones euidentes: ergo saltem tunc non impediet fidem ea euidentia; si,

26 inquam, id respondeatur; Contrà, quia adhuc vrget ratio suprà facta, quòd euidentia non sit quid distinctum à substantia actuum, vnde vel illa auditio prima est euidens; & cùm alioquin supernaturalis sit, erit euidens supernaturaliter: vel si non est euidens, iam destruitur suppositio, quòd scilicet in tali casu detur euidentia in attestante.

Solutio P. Suarez bona est. Replica satisfit. Censeo tamen solutionem Patris Suarez bonam esse. Ad hanc vltimam replicam respondeo, duas posse esse in prædicto casu cognitiones: vnam, quæ immediatè apprehendat, quasi audiendo reuelationem Dei; illam autem non esse iudicatiuam, sed apprehensiuam, respondereque ei, qua quis exteriùs audit aliquem dicentem, v.g.

Declaratur, quomodo rectè consistant euidentia mediata & assensus obscurus fidei. *Ego sum Rex qui loquor tibi*: per hanc enim apprehensionem nondum indicat Regem esse qui loquitur, quia illum in se non videt, sed vt summùm sequitur hoc iudicium, *Aliquis locutus est dicens se esse Regem, vel se esse Deum.* Posteà verò homo per alios actus discurrit, an sit alius, à quo ea vox venire potuerit, quam à Rege aut Deo, & potest inferre vnam conclusionem naturalem reflexam supra ea auditionem, quâ dicat, Verè illa vox fuit *Regis* vel *Dei.* Qui actus per suam essentiam est euidens, si deductus est ex præmissis euidentibus, & per consequentiam bonam. Adhuc tamen per hoc non datur euidentia supernaturalis, sed naturalis: quæ per modum propositionis seu motiui fidei determinare potest intellectum ad assentiendum per actum fidei supernaturalem & obscurum, & iudicandum, *Deum esse qui locutus est.* Qui actus non attingit vllo modo (vt dixi in materiâ de fide) motiua prioris conclusionis euidentis. Ecce in hoc casu datur & euidentia naturalis eius reuelationis, mediata tamen, & simul assensus obscurus fidei. Quæ duo non repugnant: licet enim (vt ostendi agens de fide Angelorum) repugnet, euidentiam immediatam de reuelatione esse conditionem ad credendam confusè ipsam reuelationem; non tamen repugnat, quandò tantùm interuenit mediata: nam tunc ea principia seu præmissæ, ex quibus infertur assensus naturalis de reuelatione, determinant per modum conditionis ad alium obscurum fidei de eadem conclusione: rectè enim possunt illa eadem motiua esse ratio formalis obiectiua ad vnam conclusionem, & conditio extrinseca ad aliam; ergo in prædicto casu potuit esse & euidentia naturalis reuelationis, & simul assensus obscurus fidei. 27

Respondetur Tertiò vltima replica. Tertiò respondeo, potuisse etiam Deum per Angelos homini proponere ea mysteria credenda eâdem proportione qua nobis proponũtur per alios Doctores; licet sine dubio Adamus magis distinctè, ob meliores magistros immediatos, & meliores proprias species, cognouerit ea mysteria, quàm nos cognoscamus.

Quartò. Quartò, etiam per semetipsum formare potuisset Deus externas voces, per quas ei prædicta mysteria proponeret; quo loco, quia non esset euidentia in attestante; non enim constabat euidenter à Deo voces illas formari; potuit haud dubiè locum habere fides.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quorum mysteriorum Adamus habuerit fidem.

28 *Adamo reuelatus Deus vt vnus: vt remunerator.* ADamo Deum vt vnum fuisse reuelatum, extra controuersiam esse debet; quia illud est primum quasi fidei fundamentum, quod cetera omnia mysteria supponunt de Deo: item vt remuneratorem, videtur etiam certum ex illo Pauli Heb. 11. *Credere oportet accedentem ad Deum quia est, & inquirentibus se remunerator sit.* Est tamen

Difficultas in posteriore. circa hoc difficultas, quam tractaui in materia de fide, vbi dixi, non videri hanc secundam cognitionem de Deo vt remuneratore omnibus omnino necessariam: nam si quis eleuatus ad ordinem supernaturalem, idque ignorans, agnoscens tamen Deum vt vnum, &, si vis, etiam vt trinum, amaret ipsum super omnia, nihil de præmiis cogitans, haud dubiè eo ipso iustificaretur, quòd si post eum actum decederet ante vllum peccatum mortale commissum, adhuc tamen ignorans sibi promissum præmium, verè saluaretur: ergo cognitio de Deo vt remuneratore non est per se in omnibus planè casibus necessaria ad salutem. Tetigi hanc difficultatem eo loco, & propter illam indicaui probabile, non esse summè necessariam præmiorum cognitionem; nunc tamen dico, quidquid sit de ea necessitate, non est dubium, quin Adamo ea fuerint mysteria reuelata: quia si aliæ minoris vtilitatis cognitiones illi fuêre datæ, eò quòd esset caput humani generis, à fortiori debuit dari & hæc, quæ maximè iuuat ad benè operandum, ad cognitionem sui status, &c.

29 Tertiò, videtur etiam certum, illum habuisse reuelationem

Reuelata etiam illi sanctissima Trinitas.

reuelationem de mysterio Trinitatis, quia & hoc mysterium est præcipuum obiectum nostræ fidei, & ex se independens ab incarnatione futura: & credibile non est, si homines mansissent in statu innocentiæ, illos ignoraturos hoc mysterium; ergo nec illud ignorauit Adamus; qui præcipuus erat in hoc statu.

Occasione huius conclusionis poterat disputari, an sit possibilis cognitio, quidditatiua huius mysterij, non tamen intuitiua, vel, an euidens saltem abstractiua; sed quia de possibilitate alibi satis egi, iam hîc nihil dico.

Quoad actualem autem existentiam illius in Adamo, censeo non ei concedendam; quia non est vlla necessitas illam ponendi: sufficit enim eius mysterij cognitio per fidem; ergo frustrà ponitur alia euidens abstractiua.

An reuelata verbi incarnatio.

Difficultas ergo maxima in hoc puncto esse potest circa mysterium incarnationis, vtrùm scilicet reuelatum fuerit Adamo ante peccatum, & qualiter. Pater Suarius suprà num. 8. insistens suis principiis; quòd Christus fuerit quoad substantiam prædestinatus independenter à peccato, & durante etiam statu innocentiæ Verbum esset incarnandum, facilè defendere potest, ante peccatum Adamo eam incarnationem quoad substantiam reuelatam, quia vt sic erat independens
30 à peccato. Difficultas solùm est in nostra sententia docente, Christum non nisi præuiso peccato fuisse prædestinatum; hinc enim sequitur, reuelationem de illo supponere iam totum innocentiæ statum præteritum, & lapsum ex illo per peccatum; ergo non potuit ante peccatum Adamo reuelari Incarnatio.

Affirmatiua sententia tenenda.

Nihilominùs tamen affirmatiua pars videtur probabilior propter auctoritatem multorum Patrum, qui verba illa Adami, *Hoc nunc os ex ossibus meis, & caro de carne mea*, intelligunt de coniunctione Christi cum Ecclesia: quæ coniunctio reuelata creditur ei in sopore. Quæ explicatio valdè est conformis Paulo ad Ephes.5. qui ad ea verba alludens ait, *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo & in Ecclesia.* Pro hac sententia Suarez 3. part. quæst. 1. art. 3. in commentatio refert Ambrosium, Anselmum, Chrysostomum, Hieronymum, Tertullianum, Augustinum, Leonem Papam, Bernardum, Epiphanium, D.Thomam, & alios. Eamdem defendit Vasquez 3. part. disput. 12. cap. 3. etiamsi sentiat, decretum de Christo venturo post præuisum peccatum fuisse. Valentia 1. tomo, disput.7. quæst.2. Pererius lib. 5. in Genes. disput. de scientiâ Adæ, quæst. 4. & alij. Rationem huius conclusionis non possumus reddere, quia res pendet ex sola voluntate Dei; congruentia autem illa est, quod ad maiorem Christi exaltationem id videbatur pertinere, & alioquin fieri optimè poterat, vt iam declaro; non est ergo cur negetur.

Dei voluntas tota ratio.

Respondetur argumento in contrarium.

Reuelatio incarnationis fuit prior tempore, non tamen natura, ad lapsum Adami.

Breuiter ergo respondeo argumento in contrarium: cui etiam respondi suprà de Angelis disp. 20. à num. 27. vbi eamdem quæstionem circa illos explicui. Dico ergo, etiamsi decretum de incarnatione fuerit dependens à peccato Adami præuiso, & consequenter ipsa reuelatio de eo mysterio fuerit ab eodem peccato præuiso dependens; nihilominùs tamen, Deum, qui Adami
31 lapsum præsciebat ab æterno, & simul habuerat voluntatem Christum mittendi, voluisse Adamo in via reuelare illud mysterium, sicut & poterat reuelare ipsius Adami lapsum, vt de facto reuelauit D. Petro trinam negationem futuram: non enim repugnat, vt quæ sunt dependentia ab alio quo, sint tempore priora illo. Sic scientia Dei de peccato Petri futuro pendet ab ipso peccato futuro, & tamen ab æterno est illa scientia; solùm ergo requiritur, ne illa res, quæ pendet ab aliâ, & est tempore prior, sit caussa alterius aut natura prior; quia inde sequeretur mutua caussalitas, quam sæpè diximus repugnare. Sic scientia Dei de actu libero futuro est prior tempore, natura tamen posterior; vnde eam scientiam non posse esse caussam eius actus liberi futuri, alibi probaui contra Thomistas aliquos. Hoc ergo modo dico, reuelationem illam fuisse quidem tempore priorem lapsu Adami, natura tamen posteriorem, neque habuisse vllum influxum in ipsum lapsum: nam omnes lapsus caussæ præuisæ sunt antequam decretæ fuerit hæc reuelatio; & in instanti peccati
non cogitauit Adamus de Christo, ac licet co- 32
gitasset, per accidens tamen tunc temporis se habuisset ea cogitatio. A contrario autem ob hanc rationem probaui, Angelorum peccatum non potuisse esse ex inuidia in Christum futurum; quia illud peccatum Angeli præuisum fuerat ante lapsum Adami, & consequenter ante decretum de Christo; ergo non potuit ea reuelatio de Christo tenere se ex parte cognitionis prærequisitæ ad illud peccatum. In quo puncto faciliùs multò in Adamo admittitur hæc cognitio quàm in Angelis.

Hinc tamen vlteriùs quæri potest, an etiam fuerint illi reuelatæ circumstantiæ incarnationis, maximè circa passibilitatem Christi, ordinatam ad redimendum ipsum Adamum à peccato, & consequenter an reuelatus ipsi fuerit proprius lapsus. Quoad hanc secundam partem dico, ex parte libertatis non repugnare illi id fuisse reuelatum, sicut reuelata fuit Petro propria negatio. Primo enim tomo, disput. 21. à num. 22. manifestè ostendi, quomodo talis reuelatio non tollat libertatem, ideò de hoc puncto nihil ampliùs dico. Secundò tamen addo, ne in eo statu felicissimo summam haberet molestiam, sciens se breuî ab eo casurum, & Deum grauissimè offensurum, longè esse probabilius, id non fuisse illi reuelatum: & hinc ex parte resoluitur quæstio prima. Dico ergo non fuisse illi reuelatum Christum vt Redemptorem totius generis humani; vt sic enim iam reuelatum ei fuisset proprium peccatum, à quo solo totum genus humanum poterat infici. Posset tamen aliquis cogitare, ei fuisse reuelatum Christum venturum, & quidem passibilem, ad redimenda peccata actualia hominum, non ei reuelando aliud motiuum de originali: nam suprà ostendimus, probabilius multò esse. Adamo etiam non comedente de ligno scientiæ, adhuc futura multa actualia peccata; nec id ignorabat ipse Adam, qui optimè nouerat, posteros suos habituros libertatem ad peccandum, non minùs quàm ipse haberet, & consequenter ferè certò coniectabat, multos ex
illis lapsuros: ergo licet reuelatum ei fuisset, Chri- 33
stum venturum passibilem ad redimenda actualia peccata, non continuo reuelabatur ei proprius lapsus vllo modo quod si hic non reuelabatur, certè congruentissimum videbatur, vt ei reuelaretur etiam Christi passibilitas; vnde in maximum ipsius amorem excitari poterat, Deóque specialiùs gratias agere, quod ita posteris suis benefaceret. Et omnibus pensatis, id puto probabilius, fuitque hæc sententia Hieronymi in locum ad Ephesios 5. Augustini tract. 9. in Ioannem

Non fuit illi reuelatum Verbum incarnandum, ob peccatum ipsius.

Reuelata illi Christi passibilitas.

nem post medium, & aliorum Patrum, quos citat Suarez eo loco 3. part. quia tamen ipse in contraria sententia est, oe, inquit, dicatur reuelatus Adamo proprius lapsus, ideo eos conatur interpretari, vt non distinctè dicatur Adamus nouisse mysterium Crucis. Verùm iam nos clarè distinximus ea duo, & ostendimus etiam, reuelato mysterio Crucis nihil reuelari de proprio peccato: ergo vitato eo inconuenienti, ratio Suarez non subsistit, & nos commodiùs intelligimus Patres.

Suarez contrarium tenet.

Confirmatur ex doctrina Suarez.

Confirmo, quia vt ipse benè ait eo commentario, art. 3. non debuit imperfectè Adamo reuelari incarnatio futura, non assignata aliqua finali caussa illius; vnde ipse conatur inferre, primarium motiuum incarnationis, & quidem totale ex se non fuisse remedium generis humani, sed gloriam Dei, quæ in eo mysterio secundùm se inuenitur: quam illationem cùm ego non ad-
34 mittam, quia & consequens falsum omnino censeo, vt sæpè dixi; accipio tamen eam propositionem antecedentem, scilicet reuelatam caussam incarnationis, nempe redemptionem hominum à peccatis suis, qui sine dubio fuit finis incarnationis, & quidem propter quem descendit de cælis: quod verò nihil sit reuelatum de peccato originali, ne suum lapsum præsciret, non probat non fuisse illi reuelatam proprissimam caussam finalem, sed solùm conuincit, non totaliter ei declaratam, prout se extendit ad peccata originalia.

SVBSECTIO TERTIA.

Opportuna digreßio, an Adamus primam gratiam habuerit per Christum.

Diximus, potuisse Adamo reuelari Christum venturum, vnde consequenter videtur potuisse habere fidem in illum, & per eam mereri suam primam iustificationem, ita vt hæc fuerit ex meritis Christi; imò & potuisse illi proponi Christus tamquam caput, per quod esset obtenturus gloriam. Hoc affirmat Pater Suarez iuxta propria principia è 3. parte. Ego cum Patre Vasquez iuxta communiora principia nego: nam voluntas creandi Adamum in gratia, & casu quo in ea perseueraret, dandi illi gloriam, fuit omnino independens à Christo venturo, vt ex 2. parte suppono: qua data doctrina, nec Suarez diceret eam primam sanctificationem fuisse per Christum, nec Adamum agnouisse tamquam suum caput Christum in ordine ad gratiam; licèt potuerit illum agnoscere tamquam infinitè perfectiorem, & dignissimum cui omnes creaturæ subiicerentur.

Suarez affirmat; sed melius negatur cum P. Vasquez.

35 Posset fortè quis dicere: Sicut habuit ante peccatum reuelationem de Christo venturo, cur non potuit ante peccatum per Christi merita habere gratiam? nam si dicamus, eam gratiam fuisse quidem tempore priorem peccato, dependentem tamen ab eo, non autem è contrario, peccatum dependisse ab ea gratia, vt de reuelatione dicebamos, planè nullum videtur sequi inconueniens. Confirmo Primò: In ordine ad peccatum Adami ea gratia fuit per accidens: nam ea non se habuit per modum caussæ peccati illius; ergo potuit ipsa è contrario esse dependens remotè ab ipso peccato, quatenus ab hoc pendebat Christus venturus, qui eam erat caussaturus. Secundò, quando habuit eam reuelationem de Christo, potuit habere sine dubio aliquem actum bonum amoris circa illum, & gratiarum actionem erga Deum, vt dixi suprà; sed per talem actum meruit gratiam, ergo habuit gratiam aliquam dependentem à futuritione Christi: quòd si habuit dependentem, ergo etiam potuit habere aliquam ob merita ipsius Christi; ergo potuit illi dari etiam prima gratia ob merita Christi.

Obiectio.

Confirmatur obiectio.

Respondeo, Si loquamur de tota gratia Adamo concessâ, non posse dici, illam fuisse ex meritis Christi. Ratio est, quia Deus decreuerat non solùm creare Adamum, & illum in Paradiso ponere, priusquam decerneret de Christo venturo, sed & gratiam illi dare; & casu quo non 36
transgressus fuisset præceptum, ex vi prioris voluntatis Dei fuisset saluatus. Vnde ad argumentum dico, Etiamsi peccatum vt sic per se non supponat gratiam vt caussam, supponere tamen illam de facto, vel quatenus est ingratitudo: est enim circumstantia aggrauans peccatum, accepisse à Deo tantam gratiam, & nihilominùs illum grauissimè offendere; vel denique, quatenus ipse Deus suo decreto voluit priùs dare gratiam, quàm videret peccatum: tunc autem sine dubio ea fuit prior natura ipso peccato, licet non prioritate caussalitatis, prioritate tamen dependentiæ ex decreto Dei: docui enim in primo tomo, res in se independentes posse à Deo pro libitu decerni dependenter, hanc priùs illa, aut è contrario: dicimus ergo, de facto gratiam aliquam fuisse pro Adamo decretam antecedenter & independenter ab eo quod præuisum esset peccatum eius, & consequenter illam non potuisse esse ex meritis Christi.

Solutio. Tota gratia nullo modo dici potest data fuisse ex Christi meritis.

Peccatum de facto supponit gratiam cuius neglectus est circumstantia aggrauans.

Nihilominùs tamen addo, gradus aliquos gratiæ fuisse dependentes ab ea incarnatione, omnes scilicet illos qui concessi sunt propter fidem in Christum, & propter actus bonos elicitos occasione illius cognitionis. Et hoc solùm probat obiectio & confirmationes illius: hos autem gratiæ gradus non præuidit Deus, quando præuidit peccatum Adami, quia pro eo priori sicut nec decretus erat Christus; decretus enim est in secundo signo post præuisum peccatum, vt supponimus; ita neque est visa reuelatio illius, ergo neque reuelatio Adami in Christum; ergo neque tunc est visa gratia data propter fidem.

Aliqui gradus gratiæ Adamo potuerunt dari dependenter à Christo.

Hinc constat, ratione prioritatis potuisse illud augmentum gratiæ non solùm esse ob actum fidei in Christum, sed remotè ab ipso Christo, illud pro Adamo promerente; quod longè plus est: vtrùm autem simpliciter ita fuerit de facto, dubium est. Crediderim, probabilius esse, non datam ob merita Christi: non enim iudico Christum præuisum benè merentem nisi post peccatum, & illam gratiam præcisè datam ex voluntate generali Dei, de danda gratia Adamo in statu innocentiæ, si eam promereretur. Qui verò voluerit dicere, Deum ad illam dandam fuisse permotum Christi meritis, valdè probabiliter poterit id defendere modo explicato.

Absolutè non est datum Adæ augmentum gratiæ ex meritis Christi.

Obiicitur tamen contra præcedentia: Amissio 37
gratiæ caussata est per peccatum priùs natura quàm decerneretur Christus: nam & peccatum fuit priùs; in eo autem peccato præuisa est amissio, ergo præuisa etiam est gratia omnis quam habuit Adam ante peccatum: ergo nulla illius pars potuit esse ex meritis Christi aut post Christum; quia si amissio fuit ante Christum præuisum à fortiori acquisitio gratiæ fuit prior. Prius enim est gratiam habere quàm illâ spoliari, seu illam amittere. Respondeo, quando Deus vidit peccatum

Obiectio.

Solutio.

Deus gratiam Adae duerfimodè praeuidit.

peccatum Adami, vidisse per illud amitti gratiam, quam anteà illi decreuerat, & sub cōditione amissam esse quamcumque aliam, si ibi esset; quia omni gratiæ æqualiter peccatum repugnat: dein verò decretam posteriùs natura alteram gratiam, datam tamen prius tempore quàm esset peccatum; inde absolutam huius amissionem non vidit Deus, nisi post præuisum Christum venturum. Itaque duas quasi absolutas visiones amissionis gratiæ habuit Deus circa Adamum, vnam priorem alterâ: per primam vidit amitti gratiam, quàm dedit ante decretum de Christo, & omnino independenter ab illo: per secundam vidit amitti gratiam dependentem à futuritione Christi, aut etiam à meritis Christi, vt dixi paulò antè. Prima visio amissionis fuit ante Christum præuisū; secunda verò post illum, modo explicato. Neque repugnat in re quæ vno instanti facta est, duo ea signa distingui.



DISPVTATIO QVADRAGESIMAPRIMA.

De impaßibilitate Adami: vbi, in quo fuerit sita iustitia originalis.

1 

Ex præcedentibus disputationibus de his quæ ad intellectum, voluntatem seu ad animam primorum parentum pertinent, de corporis item perfectionibus ei singulariter concessis; nunc ex his concludendum, in quo iustitia originalis illius sita fuerit; priùs tamen explicanda illius immortalitas & impassibilitas, quæ in omnium ferè sententia ad constitutionem eius iustitiæ pertinent.

SECTIO PRIMA.

Homo fuit in eo statu immortalis & impaßibilis.

Error Pelagii.

Pelagius, teste Augustino Epist. 106. docuit, Adamum, siue peccasset, siue non, moriturum, ac proinde mortem non esse in genus humanum introductam per peccatum Adæ. Contra quem errorem veritas Catholica docet, Adamum non necessariò moriturum, si non peccasset, & debitum seu obligationem moriendi incurrisse per peccatum. Probatur autem Primò ex illis verbis Genes. 2. *In quocumque die comederis, morte morieris.* vbi de morte temporali sermonem esse Catholica tota sentit Ecclesia; & constat ex aliis verbis Dei Adamo post peccatum dictis, quasi ostendendo illi veram fuisse eam comminationem; *In sudore vultus tui vesceris pane tuo donec reuertaris in terram de quâ sumptus es, quia puluis es; & in puluerem reuerteris.* Neque obstat, quòd eadem die non sit mortuus corporaliter: quia saltem ea die incurrit debitum, & quasi inchoatiuè incepit mori laborando, sudando, amittendo etiam de intrinseco bono temperamento. Adducitur pro hac veritate alter locus Sapientiæ 1. *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione viuorum.* Dubito tamen valdè, an non Sapiens de solâ loquatur morte per peccatum, de quâ immediatè antè dixerat: *Os autem quod mentitur occidit animam.*

Adamum per peccatum mortem incurrisse probatur Primò ex Scriptura.

2

Dies peccati Adami fuit inchoatiuè dies mortis.

Probatur Secundò.

Meliùs ergo ex eodem Sapiente cap. 2. idem confirmatur: *Deus creauit hominem inexterminabilem; inuidia autem diaboli mors introiuit in orbem terrarum.* Idem docet Paulus ad Romanos 5.6.& 8. Eadem veritas definita est in Concilio Mileuitano cap. 1. Arausicano II. can. 1.& 2. in Tridentino sess. 5. cap. 1. Estque Sanctorum omnium vnanimis consensus. Vide Molinam disp. 28. & Suarez cap. 14.

3 Ratio huius sententiæ alia adduci non potest, quàm voluntas Dei; à quo solo id dependebat. Vbi aduerte, aliquos Patres & Scholasticos docere, Adamum etiam ante peccatum fuisse mortalem non tamen moriturum, si non peccasset: qui re ipsa idem dicunt, quod nos in præcedenti conclusione statuimus. Nam si dicunt, eum non moriturum, ergo obligatio moriendi, seu debitum moriendi, ex solo peccato prouenit de facto: neque ampliùs diximus in ea conclusione.

Obiectio ex Gregorio. Responsio.

Obiicies, Gregorius lib. 5. Epistolarum, epist. 14. & Eucherius in Genes. 3. docent, pœnam significatam per ea verba, *morte morieris*, esse spiritualem. Respondeo, eos dicere etiam, ibi significari spiritualem, non tamen negare corporalem.

Secundò, certum est, eò ipso quòd peccando Adamus incurrit debitum moriendi, & non peccando potuit non mori; eo, inquam, fuisse in potestate ipsius mori aut non mori: quia fuit in eius potestate non peccare, & sic non mori; fuit item peccare, & sic incurrere obligationē moriendi. Hęc omnino inter Catholicos certa. Vtrùm autem non solùm per peccatum illud inobedientiæ, sed etiam per alia incursurus fuisset obligationem moriendi, saltem quamdiu de illo non ageret pœnitentiam, dixi suprà; quia vicinitatem habet hæc difficultas cum materia de subiectione appetitus: dixi autem, probabilius esse, eum moriturum etiam propter alia mortalia. Qui tamen diceret, eam comminationem temporalis mortis, eo ipso quòd propter illud tantùm peccatum legatur facta, quasi denotare, propter cetera non incurrendam, haud improbabiliter discurreret.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ sententiæ circa caussas impaßibilitatis examinantur.

Præcipua huius puncti difficultas est, vtrùm homo tunc temporis intrinsecè factus fuerit immortalis; hoc est, an fuerit ei superaddita qualitas aliqua, qua mors impediretur. Et quia dupliciter potest homini prouenire mors, vel violenter ab ense, igne, frigore, &c. vel ab intrinseco ex defectu humidi radicalis, aut morbi, quæri potest, quomodo vtraque in eo casu fuisset impedita. Celebris est sententia P. Molinæ disput. 28. quam & suprà tetigimus, qui ait qualitatem quamdam corpoream fuisse Adamo per totum corpus infusam, qua reddebatur incapax læsionis vllius. Fundamentum huius sententiæ suprà etiam est tactum, quia Deus non tribuit 4

Molina ponit in corpore Adami qualitatem impedientem mortem ab extrinseco aduenientem.

similes

similes effectus constantes, ac diu per se duraturos, qualis erat ea immortalitas per solam suam extrinsecam voluntatem, sed proportionato modo per secundas causas; atqui possibilis est aliqua physica qualitas tribuens eam physicam repugnantiam, ergo dicendum est, per illam id præstari. Confirmatur. Nam corpus gloriosum fit immortale per qualitatem aliquam intrinsecam illi statui accommodatam, ergo & per similem Adamus in statu innocentiæ. Imò etiam iudicat Molina, corpora damnatorum reddenda immortalia per qualitatem intrinsecam; licet non fiant incapacia doloris & cruciatus.

Alij in anima ponunt talem qualitatem.

Alij admittunt quidem qualitatem intrinsecam, à quâ proueniat ille effectus; dicunt tamen eam in animâ recipi, non in corpore. Quam sententiam ait Suarez cap. 14. num. 11. indicari ab Augustino, & ab aliquibus tribui D. Thomæ hîc quæst. 97. artic. 1. vbi satis clarè eam insinuat Caietanus. Eamdem tenuit Valentia & alij apud eumdem Suarium.

Antequam quid absolutè sentiendum sit proferam, dicam, quæ inter duas has sententias probabilior sit. Putarem autem, admissâ aliquâ qualitate, eam non in animâ, sed in corpore; prout ait Molina, collocandam: nam cùm damna illa impedienda omnia essent circa corpus; ibi enim præcisè locum habent calor, frigus, combustio, diuisio partium, &c. conuenientius & connaturalius est, vt qualitas repugnans talibus effectibus in eodem corpore ponatur. Non enim benè explicatur contrarietas in ordine ad duo distincta subiecta, sed in ordine ad vnum, vt per se patet, hoc posito.

Author reiicit vtramque sententiam.

Dico absolutè, non placere nec quidem Molinæ sententiam; quam reiiceret aliquis; eò quòd videatur impossibilis talis qualitas, quæ simul esset repugnans rebus contrariis, calori v.g. nimio & nimio frigori, quæque item resisteret diuisioni partium & compressioni earumdem: si enim habet repugnantiam cum frigore, ergo non debet habere cum calore, sed potiùs conuenientiam cum illo; si cum compressione, ergo non cum diuisione seu dilatatione. Hoc tamen argumentum non videtur efficax, quia de facto in formâ cæli hoc ipsum conspicimus, vt scilicet repugnet tam cum calore quàm cum frigore & ceteris qualitatibus corruptiuis etiam inter se contrariis. Neque valet, *Hoc repugnat cum vno contrario, ergo non repugnat cum altero*; quia ex naturâ suâ potest esse vtrique contrarium, sicut Angelus naturâ suâ est capax caloris & frigoris; ergo possibilis est qualitas repugnans omnibus eis contrariis.

6

Datur ratio, cur ea qualitas non benè ponatur.

Meliùs inde ea qualitas reiicitur, quia per eam non potest probabiliter explicari omnis incapacitas moriendi in homine: nam ea qualitas (vt benè notauit Pater Suarez) non dedit homini virtutem, vt posset ambulare super aquas, & non submergi, alioquin & volare potuisset ratione illius; ergo si homo proiectus fuisset ab alio in aquas, submersus fuisset; intra aquas autem, quia respirare non poterat; necessariò debebat mori. Non enim dici potest, apparenter hominem in statu innocentiæ non indiguisse respiratione. Hoc ipsum ampliùs vrgeo.

Ratio alia.

Per eam qualitatem non fiebat homo impotens, vt ab alio moueretur aut detineretur: da ergo alium violenter homini clausisse os & nares, ac impediisse respirationem, certè illum oportuisset tunc mori, ergo. Tertiò idem probatur, quia homo in eo statu indiguisset cibo, vt statim dicemus; ergo qualitas illa non præseruabat hominem absolutè & simpliciter ab omni genere mortis. Imò benè ait Pater Suarez, Si illa qualitas impediebat, ne alia agentia calida, frigida, &c. in hominem agerent, ergo etiam debuit impedire, ne calidum ageret in humidum radicale, & consequenter, ne homo diminueretur vllo modo quod est contra ipsum Molinam, quia admittit eam actionem & conuersionem partis animalis in semen ad generandum, &c. Vnde argumentor: Ergo si ea qualitas non impediuit minora agentia, ne tales haberent actiones, multò minùs impediisset fortiora, ignem v. g. ne combureret hominem, si in illum proiiceretur.

Confirmatur ex eodem Molina. 7

Confirmo ex eiusdem Molinæ doctrinâ, qui expressè ait, etiam in paradiso non solùm futuram vicissitudinem diei & noctis, æstatis, veris, &c. quod per se notum est, sed etiam aliquas pluuias, ventos, &c. quam sententiam, saltem quoad pluuias, nos suprà defendimus contra Suarez. Insuper ait, homines etiam tunc aliqualiter alterandos, v. g. calidiores paulùlum futuros in æstate quàm in hieme, de die quàm de nocte, ceteribus paribus, humectandos item aliquando, exsiccandos etiam aliquando; ea tamen omnia sine molestiâ, imò cum recreatione illis euentura. Hinc argumentor: Ergo ea qualitas non reddebat illos incapaces caloris à sole; ergo, si in ignem proiicerentur, sine dubio ab illo vehementissimum calorem essent accepturi; ergo & dissolueretur complexio naturalis, & moreretur homo.

Foret tunc in hominibus aliqua leuis alteratio.

Euasio præcluditur.

Quòd si dicat Molina, eam qualitatem non impedituram actionem ignis, & aliorum agentium naturalium, sed ne anima separaretur à corpore. Contra primò, quia tunc homo etiam erat incapax doloris & molestiæ: ergo sicut ad liberandum hominem ab eâ molestiâ non ponitur à Molina habitus permanens intrinsecus, ita etiam posset non poni ad liberandum eumdem à morte. Contrà Secundò, quia esset tunc maximum miraculum, concedere in homine dispositiones contrarias vitæ in summo, & conseruare vnionem sine dispositionibus requisitis, aut positis contrariis, non inducere formam ignis vel aliam: cuius dispositiones dicit fuisse introductas.

Respondetur ad primum fundamentum Molinæ. 8

Iam nunc ad fundamenta Molinæ facilè respondetur. Ad primum, quòd Deus soleat per caussas creatas, & quidem intrinsecas subiecto, ordinariè caussare effectus in tali subiecto stabiles, benè respondet Suarius, aliquos esse effectus negatiuos, quos Deus non caussat ordinariè per formam intrinsecam, sed per prouidentiam suam, v.g. hominem præseruare ab hac vel ab illa occasione, vbi peccaret, si in ea poneretur; non præstat Deus per aliquod intrinsecum; licet ad efficiendos actus virtutum vtatur habitibus intrinsecis. Dico ergo, hominem magna ex parte vitaturum mortem fugiendo occasiones, vt ex sententiæ nostræ declaratione constabit; ideò ad hos effectus non esse necessariâ qualitatem eam; quia verò eo solo modo non erant vitandi omnes, addo datam tamen etiam illi à Deo intrinsecam nobilissimam complexionem, fructus sanissimos, item præstantissima pharmaca: quale benè ipse Molina docet fuisse lignum vitæ.

Ad secundum non benè respondet Suarez.

Ad secundum de corpore glorioso respondet Suarez, corpora Beatorum non esse animalia, sed quodammodò spiritualia. Scio in optimo sensu eam solutionem à P. Suario tradi; verba tamen non placent, & non satisfit difficultati. Non verba, nam certissimum est, scholasticè loquendo, ea

eâ corpora habitura sensus omnes perfectissimos, & in eadem materia prima cum eisdem primis qualitatibus, licet gustos vsum fortè non haberet (de quo suo loco) & caritura etiam sint nutritione & corruptione; hoc autem non tollit ea esse perfectissimè animalia & sensibilia, quod idem est: si verò, quia incapacia sunt nutritionis, dicantur quodammodo spiritualia, iam habet locum altera obiectionis pars, quòd eodem modo Molina dicet etiam corpus Adami fuisse quodammodò

9 spirituale (licet aliquantò minùs quàm Beatorum:) nam etiamsi capax esset nutritionis, incapax tamen erat omnis alterius doloris, mortis, &c. & consequenter non dat Pater Suarez differentiam de re inter hæc & illa corpora. Vnde vltetiùs inferri videtur, quòd sicut in gloriosis datur aliqua qualitas præstantissima, etiam nutritionem impediens; eodem modo in Adamo debetit dari aliquantò minùs perfecta, & consequenter compossibilis cum nutritione & aggeneratione, reddens tamen hominem incapacem omnis doloris, molestiæ ac cęterorum malorum. Cui consequentiæ non est à Suario responsum; & proptereà dixi, per eam doctrinam non satisfieri argumento Molinæ.

Respondetur melius. Probabile, in Beatis non esse vllam qualitatem, qua causset impaßibilitatem.

Respondeo ergo primò, fortasse non esse aliquam qualitatem materialem aut spiritualem intrinsecam in corpore Beatorum, à quâ ea impossibilitas oriatur, sed ad exigentiam visionis beatæ Deum sua prouidentia corpora illa custodire. Secundò, & meliùs, dico, quia corpora Beatorum iam sunt in termino, & in statu præmij, eo modo quo corpora illius sunt capacia, necessum aut saltem congruum fuisse, eis dare non solùm qualitatem, quâ præseruentur ab omni prorsus contrario agente; hoc enim fortè commodè fuisset per solam Dei extrinsecam prouidentiam effectum, sed etiam qualitatem, quâ quodammodò in se incidiota corpora pulchriora perfectioráque reddantur: id autem debet per aliquod intrinsecum fie-

10 ri; ergo congruentissimum fuit, vt ea qualitas esset naturæ incorruptibilis, & simul vtrumque effectum subiecto suo præstaret, & intrinsecam perfectionem & incapacitatem doloris. Hæc autem ratio in corpore Adami non habet locum; adhuc enim erat viator, & non in termino; vnde sufficiebat, si per extrinsecam Dei prouidentiam præseruatus fuisset à molestiis: nec fuit necessarium aliam intrinsecam qualitatem addere.

Quomodo damnatorum corpora non consumantur.

Quoad corpora verò damnatorum, cùm sint capacia iam vehementis caloris, non est dubium, quin debeat miraculum graue intercedere, quo conseruetur eorum vnio in corpore: nec video, qualis esset qualitas, quæ non impediat dolorem & calorem, impediat verò, ne debitum temperamentum pro anima absit, cùm illud temperamentum requirat carentiam intensi caloris. Vnde planè puto probabilius, etiam ibi à sola extrinseca Dei prouidentia id prouenire. Addo tamen, si ponamus talem qualitatem, eò quòd constet nobis ex fide, à iam vehementi igne non conuertenda in se damnatorum corpora, non continuò idem debere dicere in Adamo; quia nullo modo constat, illum, si in medios ignes proiectus fuisset, non extinguendum.

Obiectio.

Obiicies adhuc vltimò, Corpus feminarum ab intrinseco ita erat dispositum, vt sese relaxare & extendere posset in partu, vt sine dolore id fieret,

Responsio.

ergo per qualitatem aliquam intrinsecam. Respondeo negando consequentiam: fortè enim ea carentia doloris impediebatur à Deo speciali prouidentia, dando illi quamdam quasi ecstasim; aut certè poterant qualitates primæ esse dispositæ, vt sine dolore possent relaxare & comprimere eamdem partem corporis. Sicut ciconia dilatat valdè collum dum comedit; & in omni animali dilatantur 11 aliquando, aliquando comprimuntur intestina sine dolore; illud autem temperamentum ablatum est feminæ in pœnam peccati.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera explicatio eius impaßibilitatis.

Erat impaßibilis Adam per extrinsecam manutentiam Dei.

Reiecta ergo hac sententia, dico cum Patre Suario num. 12. immortalitatem hominis non fuisse per aliquod donum intrinsecum, aut per intrinsecam mutationem in Adami corpore, sed per extrinsecam Dei manutenentiam, partim etiam per cibos, & alias caussas naturales. Quam sententiam dicit Suarez esse communem Scholasticorum in 2. dist. 19. & D. Thomas eam insinuat ibi art. 4. Hanc breuissimè explico, & in primis quoad mortem violentam ab extrinseco. Primum, à brutis & bestiis præseruabatur, quia illa omnia erant ei subiecta (vt dicemus paulò post) ab aliis verò hominibus, quamdiu erant in paradiso, res est clara: agebant enim ibi sanctissimè, nec vllus alteri nocere vel in minimo præsumeret poterat. Dices, Poterat quis intra paradisum peccare, sicut peccauit Adam: da ergo, illum peccasse odio vehementi in alium, & voluntate illum mactandi: quæ voluntas simul exequeretur suum actum, antequam eiiceretur è paradiso; sicut Heua & Adamus in actum externum suæ malæ voluntatis prorupe-

Obiectio.

runt adhuc in paradiso existentes. Respondeo Primò, simpliciter loquendo, potuisse illud peccatum eo modo contingere: at tunc Angelus specialiter alterum liberasset ab inuasore. Secundò addo, moraliter vix potuisse hominem ab eo peccato incipere: tunc enim proximus per se erat obiectum amabilissimum; vnde nisi priùs grauiter fuisset voluntas deprauata, vix potuisset primo actu in tantum odium prorumpere, multò minùs in talem voluntatem homicidij.

Responsio Prima.

Secunda.

12

Obiectio Secunda.

Dices Secundò, Poterat homo, etiam retenta innocentia, exire è paradiso, vt suprà docuimus; ergo tunc potuisset occidi ab aliis peccatoribus, qui foris erant. Respondeo, in hoc casu interuenturam prouidentiam Dei suauem, vt per cogitationem naturalem congruam, quam cuilibet ex illis Deus infundere poterat, vnus hac alter illac tenderet, ne occurreret homini tam malè disposito: quod, supposita scientia media, Deo facillimum fuit sine vllo nec quidem quoad modum miraculo. Et idem dixero, si vrgeas, potuisse aliquem intra paradisum velle mactare feram, & casu hominem occidere. Dico enim, si fuisset in aliquo voluntas iaculandi, Deum alteri iniecturum congruam cogitationem naturalem, vt versus aliam partem ambularet. Secundò, minùs vrget hæc obiectio, quia & ignorantiam omnem in eo statu suprà negauimus, maximè autem hanc, quæ nociua valde & grauis esset. Denique, fortè etiam tunc non licuisset, maximè intra paradisum, occidere feras.

Responsio.

Quomodo homo à violentia morte esset liber.

Quoad alias verò mortes violentas, v. g. ignis, aquæ, &c. dicimus, ipsum hominem sua prouidentia naturali & honestissima voluntate non se commissurum periculis talibus: quod si aliquando id faceret, iam eo ipso peccaret mortaliter, & amitteret immortalitatem, ac noceret illi posset ignis, aqua, &c. A cælo denique, id est fulmine, aut 13 æstu,

æstu, faciliùs redditur ratio, cur non esset periturus; quia scilicet vel in paradiso nulli æstus futuri erant, nullæ item tempestates, vt in aliquibus Indiæ partibus, maximè in Peru circa Limam de facto nullæ sunt pluuiæ & tempestates: vel quia, si fortè homo egrederetur foras, facillimum ei erat æstum fugere, aut se illi non committere; quòd si facere neglexisset, tunc iam peccasset saltem venialiter, & fieret capax saltem leuis doloris, vt suprà dixi: quoad fulmen verò, Deus, quando præuidisset in tali loco extra paradisum fulmen casurum, naturalem illi infudisset cogitationem congruam, vt aliquò aliò iret, licet nesciens fortè quid ibi esset futurum.

De morte ab intrinseco.

Restat mors ab intrinseco, quæ magis necessaria videtur, minúsque vitari potest. In quo puncto supponendum est, quod suprà dixi, hominem verè nutritum fuisse, habuisse excrementa, &c. consequenter etiam humidum radicale aliquo modo passum: vnde videtur hominem necessariò tandem post longum tempus moriturum, & ita putat Scotus apud Molinam & Suarez suprà; addit tamen Scotus, hominem futurum immortalem, eò quòd Deus illum antequam moreretur acciperet ad cælum: censet etiam lignum vitæ non fuisse sufficiens ad conseruandam diu vitam hominis. Fundamentum illius est, quia si natura erat destructa, quando comedit fructum ligni, summùm potuit conuertere illum in substantiam sibi similem, non autem in meliorem; ergo per illum fructum non reparabatur natura.

Scoti sententia.

Reiicitur.

Verùm optimè Molina suprà & post ipsum Suarez reiiciunt hoc argumentum: Scotus enim non considerauit, illum fructum, antequam conuerteretur in substantiam cuiuslibet hominis aliti, potuisse suis bonis qualitatibus reparare defectum
14 dispositionis in homine. Et ego miror tam grauiter in hoc argumento impegisse Scotum, cum si quidquam valeret, probaret, numquam hominem ex vno grauissimo morbo, in quo iam ferè extincta est dispositio naturalis, conualescere posse, & maiores vires melioremque dispositionem accipere, quòd apertè falsum est, & quotidianæ experientiæ repugnans. Probatur autem sequela argumenti Scoti, quia cibus & medicinæ non possunt conuerti à natura in meliorem substantiam quàm ipsa tunc sit; ergo per tales cibos non accipit vllum emolumentum. Ratio à priori huius impugnationis est, quia defectus naturæ in casibus similibus non est ex eo, quòd anima rationalis in se sit facta peior, aut alterius speciei, sed quia desunt qualitates aliquæ, calor v.g. aut frigus, similésve. At hæ tales dispositiones possunt contineri, & sæpè continentur in medicinis, maximè autem cōtinebatur in eo fructu ligni vitæ, ergo poterat reparare & restituere dispositionem perfectam pro statu naturali. de quâ re egi fusiùs in lib. de Generatione, probans contra multos, non esse necessarium, per se loquendo, vt omne animal, eo ipso quod nutriatur, tandem moriatur ab intrinseco. Dicēdum ergo est, esum è lignu vitæ suis temporibus hominem potuisse in vita perpetuò conseruare. Hoc videtur ferè esse de fide ex verbis illis Genes. 3. *Ne fortè de ligno vitæ comedat, & viuat in æternum.* Si enim lignum vitæ non haberet talem virtutem, malè à Deo fuisset eiusmodi ratio reddita. Sed hinc insur-
15 gunt aliqua dubia breuiter explicanda.

Lignum vitæ poterat hominem perpetuò conseruare.

Quoties debuisset comedere.

Rupertus ait sufficisse semel.

Primum est, an suffecisset vna tantùm vice comedere de eo fructu ad conseruandam vitam in perpetuum. Rupertus lib. 3. de Genesi cap. 30. id affirmat, mouetúrque ex loco citato Geneseos: *Ne fortè sumat de ligno vitæ, & viuat in æternum.* Vbi ex vnica acceptione vitam in æternum duraturam insinuari videtur. Vrget idem, quia illud verbum *ne fortè* denotat, si vel casu (censet enim Adamum non nouisse eam arborem) comedat, eo ipso viuat in æternum. Quod enim ignoranter & casu fit, non fit constanter.

D. Thomas & cōmunis sententia meritò id reiicit.

Hanc tamen sententiam D. Thomas & alij communiter refellunt. Vide Suarez cap. 15. num. 7. primò, quia virtus illius fructus finita erat; ergo non poterat in æternum durare. Confirmatur: Ille fructus non poterat homini dare meliorem complexionem quàm habuerit à Deo: si ergo ea, quæ data est à Deo, postcà comedendo de aliis fructibus debilitata est, ergo etiam ea, quæ data est per fructum, fuisset debilitata, si ampliùs homo non comedisset de illo.

Responsio.

Posset tamen huic argumento respondere Rupertus vtendo sententia Patris Molinæ, ac dicendo, producendam fore ab eo fructu qualitatem aliquam natura sua incorruptibilem, & penitus in posterum impedientem omnem corruptionem, imò & omnem interiorem actionem stomachi. Ego fateor, si aliquo modo defendendum esset, illum fructum semel gustatum conseruare vitam in perpetuum non aliter posse, quàm vt in hac solutione insinuatum est; & fortasse non repugnat talis qualitas, quæ omnino impediat interiorem actionem calidi in humidum, & consequenter eo modo conseruet in æternum à morte hac ab intrinseco, licet non impediat mortes alias violentas. Nihilominùs tamen ea solutio in præsenti non est probabilis, quia planè sine sufficienti funda- 16
mento id asseritur: & cùm ille fructus ipse in se corruptibilis esset, excedere videtur illius vim, posse producere qualitatem incorruptibilem.

Iudicium de ea.

Debuisset sæpius comedere.

Dicendum ergo est, illum fructum solùm ad tempus iuuare potuisse, ideóque debuisse sæpiùs comedi; vt homo in æternum viueret; quàm autem frequenter, planè nobis est incognitum, ideò non volo quidquam decidere. Dicam tamen quid in simili legerim in quodam libello, qui vocatur Ingeniorum examen; vbi inter alia absurda, quæ auctor habet, & dignissimè expurgata sunt Inquisitorum Fidei iussu, illud pro simili materia inuenitur, quod manna vna die gustatum imprimebat qualitates duraturas, & non corrumpendas, per integrum mensem; vnde, faciendo computationem ad quadraginta annorum esum sæpè in die repetiti eius cibi, infert auctor, Iudæos ex illis descendentes per quatuor millia & ampliùs annorum non amissuros qualitates ibi acquisitas; vnde in quocumque climate nascantur, semper habent suas proprias inclinationes, &c.

Stultæ cuiusdam speculatio.

Quid ex eâ posset inferri.

Hinc autem possumus aliquo modo discurrere, ad esum ligni vitæ, quod sine dubio erat multò fortiùs, dicereque suffecisse semel gustatum ad tres quatuórve menses. Sed absit, vt ex tam stulto 17
antecedente ego discurram. Quâ enim reuelatione aut quo fundamento potuit hic inferre, ad vnum mensem, & non ad viginti septem dies, aut triginta quatuor? aut quâ apparentiâ discursus addere, quòd tunc replicatus debebat etiam eos effectus replicare? cùm, iuxta bonam Philosophiam, si iam passum habet qualitatem æquè intensam, non fiat ampliùs actio? aut, è quâ Philosophia intulit, totam quantam eam virtutem in semen transferendam, & per quatuor millia annorum duraturam? ex eodem planè fonte hæc credo ab illo hausta; è quo in alio capite, vt ostenderet se Latinè scire, dixit Latinam linguā tam esse naturæ conformem,

conformem, vt si homo in natutali dispositione crearetur sine vllo defectu, eo ipso absque vllo miraculo & magistro perfectissimè sciret Latinam linguam. Contra quam stultitiam, & Scripturæ quodammodò repugnantem, quandoquidem primi parentes optimè dispositi non sunt Latinè locuti, paulò fusiùs egi in Logica. Hæc sufficiant pro digressione.

Virtus ligni vitæ erat naturalis.

Secunda ergo difficultas sit, an in ligno vitæ fuerit ea virtus naturalis, an miraculosa. Bonauentura, Gabriel, Eucherius & alij apud Suarez suprà num. 2. videntur insinuare, non fuisse connaturalem, sed excessisse capacitatem illius. Nihilominùs tamen probabilior est sententia communis, quam Molina & Suarez suprà defendunt, scilicet fuisse eam virtutem naturalem. quod suadetur eis verbis citatis è Genesi: nam si virtus ea miraculosè erat concessa arbori, non fuit necessarium cauere, ne Adamus comedendo viueret in æternum; quia, ablata eâ virtute (quæ vtpote supernaturalis poterat homine iam peccante auferri) etiamsi comedisset, non vixisset; imò probabilius est, eam virtutem non concessam (si supernaturalis sit) nisi pro homine moraliter rectè disposito & in gratia existente, seu, ne videamur facere illum esum quod-
18 dam sacramentum pro homine quamdiu obediens foret Deo; ergo, ablata eâ obedientiâ, non profuisset illi arboris fructus. Neque est cur putetur talis virtus excedens capacitatem arboris; nam, vt suprà dixi, ea solùm est ad producendum calorem vt sex v.g. recto hominis temperamento debitam. Et hæc est sententia Ruperti, Hugonis, Glossæ & Lipomani apud Suarez suprà; vbi pro eâ etiam refert Scotum: miror tamen hunc ab eo citari, cùm immediatè antè vt contrarium asserentem, & nec naturalem nec supernaturalem talem vim in pomo agnoscentem fusè reiecerit. Quidquid verò Scotus dixerit, ratio immediatè antè allata sufficit pro hac veritate.

Reiiditur Origenes allegoricè explicans arborem vitæ.

Hinc constat, reiiciendum planè Origenem, qui solitis suis allegoriis nec quidem veram arborem scientiæ boni & mali agnoscere voluit, cùm expressè Scriptura dicat Geneseos 2. *Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, & ad vescendum suaue; lignum etiam vitæ in medio paradisi, lignúmque scientiæ boni & mali.* Vbi vtramque fuisse veram & physicam arborem manifestè asseritur.

Obiectio quædam soluta.

Solùm videtur hîc restare vnus scrupulus quia arbor illa vitæ non erat natura sua incorruptibilis, vt diximus paulò antè de fructu illius: eadem enim est de arbore ratio, quæ non erat alterius
19 naturæ à ceteris arboribus in incorruptibilitate; ergo tandem erat peritura; ergo non poterant homines à fructu illius in æternum conseruari. Respondeo, facilè potuisse ex eâ arbore in aliam inseri ramusculum, ex quo noua alia cresceret, aut ex fructibus per semen propagari, prout conseruantur de facto ab eo tempore omnes aliæ arbores in specie sua. in quo non est diuersa ratio de illa ac de ceteris.

SECTIO SECVNDA.

De dominio Adami in alias creaturas.

Datur potentia physica in res: & eam habuit homo ante peccatũ, & iã habet.

HAc de re fusè Pater Suarez cap. 16. res est facilis, & sic breuissimè eam expediemus. Suppono posse dari potentiam physicam vtendi aliqua in re sine dominio in illam: talem habent omnes iniusti possessores & raptores; talem habet omnis ferè respectu personæ alterius. siue enim licitè siue illicitè potest illum occidere, &c. talem etiam habent Angeli & dæmones in homines: natura enim sua vim habet Angelus hominem occidendi, transferendi aliò, vexandi, &c. talis autem potestas homini in bruta & alia animantia saltem remota semper est; quatenus potest sua industria capere, occidere, &c. & quoad hanc potestatem nihil speciale fuit in statu innocentiæ, quod iam non sit; quia est ea potestas intrinseca homini, sicut posse videre, &c.

Definitio dominij.

Agimus ergo de dominio, quod definiri solet, potestas vtendi re aliqua citra iniuriam alterius: quod dominium aliquando reperitur sine potentia proxima physica vtendi re. Qui enim amisit pallium, habet ius in illud; & tamen non potest proximè vti illo, quia non scit vbi sit: potest autem frequenter illud dominium inueniri cum potestate proxima seu dominio physico ad vtendum. 20
De vtroque autem quærimus, quale fuerit in Adamo, durante eo statu, respectu animalium aliarúmque rerum.

Homo & ante peccatum & post habet dominium in creaturas.

Dico Primò Dominium hoc seu ius vtendi omni creatura irrationali citra iniuriam alterius est proprium homini à Deo ei concessum tam in natura lapsa quàm in integra. Probatur, nam ipsis creaturis irrationalibus nulla fieri potest iniuria; Angelis autem non fit etiam, quia non illis, sed homini dedit Deus vt præsit piscibus maris, & volatilibus cæli, &c. Deo autem non fit ex eo capite iniuria, nisi aliunde vsus ille sit peccaminosus, ergo.

Post lapsum magis extenditur hoc dominium.

Dico Secundò. Quodammodò in natura lapsa videtur hoc dominium maius esse, id est, in plures vsus: nam ante peccatum, imò antè diluuium, non videbatur Deus dedisse homini licentiam, vt animalium vesceretur carnibus, sed solùm herbis & fructibus: at post diluuium homo habet illud ius, ergo habet quodammodò magis extensum; anteà autem vel ad recreationem, vel ad contemplationem vel alio modo vti poterat talibus creaturis.

Obiectio.

Fortasse aliquis diceret, Etiamsi tunc homo occideret animalia, eísque vesceretur. non peccaturum propriè contra iustitiam, sed contra virtutem abstinentiæ, sicut nunc qui die Veneris comedit carnes; ergo in ratione dominij etiam tunc videbatur esse tantum quantum iam.

Solutio.

Fateor illum, qui hoc diceret, haud facilè conuictum iri; quia tamen ex 21
natura rei, cùm creaturæ irrationales sint sub dominio Dei, non hominis. non potest homo maius habere dominium quàm ei à Deo concedatur; cúmque tunc non data sit ei licentia comedendi animalia, sed herbas, probabilius est, futuram eam comestionem contra propriam & specialem iustitiam: quo sensu etiam esus ligni scientiæ fuit contra iustitiam.

Vltima conclusio. Quale sunt dominium hominis in feras.

Dico Vltimò. In statu naturæ integræ facilior fuisset vsus dominij primis parentibus, quia tunc animalia obedissent illi ad nutum; quod maximè indicatum est, quando adducta sunt à Deo ad illum vt eis nomina imponeret, illáque suum dominium exciperent. & hic est communis sensus Patrum & Catholicorum. Hincque intelligitur proptereà Heuam non horruisse serpentem, animal alioquin homini nociuum, quia tunc non poterat illi nocere. Et ratio congruentiæ optima est, quia sicut homo erat subditus Deo, & in ipso homine pars inferior superiori; ita debuêre etiam bestiæ inferiores homine eidem subiici. Prætereà ad quietem & tranquillitatem hominis pertinebat, vt nihil asset, quod tunc timere posset.

Obiectio. Dices, Etiam Geneseos nono, post diluuium & & peccatum traduntur animalia & bestiæ homini, sicut Geneseos primo ante peccatum; atqui post diluuium non ita tradita sunt, vt bestiæ sint homini subiectæ & cicures, vt per se patet, ergo ne-
22 que ante peccatum. Confirmatur, leonem esse homini subiectum magnum est miraculum, non debemus autem miracula ponere sine magna necessitate, ergo. Respondeo Primò, si verba, quæ Geneseos nono dicuntur ponderentur, rectè ex eis apparere differentiam inter alia Geneseos primo: nam Geneseos nono solùm dicitur, *Terror vester ac tremor sit super cuncta animalia*; hoc autem nihil dicit de subiectione, potiùs denotat contrarium, scilicet, fore vt ea fugiant hominem. quod repugnat perfecto dominio physico in illa. Et sanè de facto, per se loquendo, etiam bestiæ fugiunt homines, nisi quando fament. At Geneseos primo dicitur: *Et dominamini piscibus maris & bestiis terræ*; dominium autem illud maiorem capacitatem vsus denotat. Adde, licet verba essent eadem, tamen, iuxta explicationem diuersam Patrum, & rationem congruentiæ, interpretanda esse diuersimodè in vno quàm in altero casu.

Responsio Prima.

Secunda. Ad illud de miraculo respondeo, futurum tunc solùm quoad modum, non quoad substantiam; quod benè D. Thomas quæst.96.art.1. explicuit: nam experientia constat, bestias multas consuetudine cicurari, reddíque hominibus familiares, etiam leones ipsos: vnde dixit sanctus Iacobus in Epist. Canonica cap.3. *Omnis enim natura bestiarum, & volucrum, & serpentium, & ceterorum domantur, & domita sunt à natura humana*: potuit ergo Deus tunc eodem modo disponere illis phantasiam, ac si fuissent exercitio mansuefactæ; quod factum fortè est infundendo eis eas species, vel sine actuali infusione, phantasiam excitando ad similes apprehensiones erga hominem; quales habere solent, quando sunt mansuetæ. Nec mirum est hoc circa bestias factum esse, quando appetitum ipsum, qui difficilius multò domatur, omnino subiecit rationi.

23 Aduertit autem benè Pater Suarez contra Theodoretum, non excipiendum ab hoc dominio cete aut aliquod particulare animal; quia verba Scripturæ vniuersalia sunt, & sine vlla exceptione: item à fortiori intelligi dominium hoc circa res insensibiles, v.g. herbas, aquas, arbores, mineralia: &c. quod verò specialiter sit dictum, *Dominamini piscibus maris & bestiis terræ*, ideò est, quia animantia, quatenus audiunt vocem hominis, eíque obediunt, videntur propriè pertinere ad dominium; aliis autem rebus homo non imperat, sed vtitur illis.

Illud dominium ad omnia animalia extendebatur.

Quale dominium futurũ fuisset in alios homines, & in vxores. Quæri tamen potest, an tunc acceperit etiam dominium in alios homines. Respondeo, in eo statu non futurum aliud dominium, quàm quod parentes habent erga filios, coniux in coniugem. Vbi aduertendum est, etiamsi subiectio feminæ erga virum videatur in pœnam peccati introducta ex verbis illis Genes.3. *Et sub viri potestate eris*; nihilominùs tamen etiam in statu innocentiæ feminam debuisse agnoscere virum vt caput. Ibi ergo in eâ maledictione vt pœna denotata est, iuxta Augustinum lib.11. de Genesi ad litteram cap.39. seruitus quædam & subiectio cum timore: est enim in viro potestas coërcitiua, in statu verò innocentiæ solùm erat futura directiua.

* *
*

SECTIO TERTIA.

Concluditur ex dictis, in quo iustitia originalis sita fuerit.

Explicuimus præcedentibus dispntationibus dona intellectus & voluntatis; in hac verò 24 corporis immortalitatem, impassibilitatem, dominium in res alias materiales: iam oportet explicare, quid horum sit iustitia originalis, an verò aliquid aliud superadditum.

SVBSECTIO PRIMA.

Quædam suppono: & varia in hac re sententiæ.

Quæstionem hanc fusè tractat Suarez cap.20. *Notatio.* aduerto tamen, eam esse de nomine maiori ex parte; quà verò est de re, iam fuisse ab ipso Suario decisam: vnde in præsenti breuissimè expediri debet, quod fiet declarando, quid rei, quid nominis. Igitur de re potest esse quæstio, an pro subiectione appetitus erga rationem debeat poni aliquis habitus materialis distinctus in ipso appetitu; an verò sufficiat suauissima & moderatissima complexio, habitus naturales virtutum per accidens infusi, & aliqua manutenentia Dei. Hanc iam tractauimus suprà, & contra Molinam, Scotum & alios diximus, talem habitum necessarium non esse, ergo nihil hîc amplius de eâ. Secundò, de re posset esse quæstio, an in anima aut voluntate, præter gratiam sanctificantem, virtutes infusas in magna (vt probabile valdè est) intensione, ponendus habitus alius, qui daret voluntati non solùm facilè, sed cum delectatione Deo adhærere, ac benè operari, prout sentit Scotus, talem habitum ponens in voluntate. A quâ sententia haud multum abest Henricus apud Suarium suprà numero 3. eam rectitudinem vocans pronitatem voluntatis in bonum. Vtriusque fundamentum videtur esse, quia homo postquam iustificatur recipit gratiam, & non recipit eam iustitiam originalem; ergo hæc aliquid erat distinctum à gratia 25 & habitibus supernaturalibus: quod verò illud deberet dare facilitatem eam & delectationem, patet, quia in eâ maximè consistebat priuilegium illius status.

Quid de nomine, quid de re.

Scoti sententia.

Fundamentum eius.

Hæc sententia etiam à nobis suprà est refutata: eadem enim argumenta, quæ contra Molinam probant, non esse necessarium habitum materialem in appetitu ad eam subiectionem; probant etiam, nec in voluntate vllum requiri præter naturales & supernaturales virtutum. Eâdem autem via respondimus his argumentis ostendentes, eam manutenentiam specialem Dei, quâ frenabatur appetitus, non mansisse post peccatum, nec alia dona corporis. Vnde hæc argumenta Scoti & Henrici summùm probant, iustitiam non consistere in sola gratia & habitibus per se infusis; at debere dari hunc alium habitum, nec apparenter persuadent. Quod iam ampliùs breuissimè ostendo: nam ille habitus ponitur à Scoto, vt det facilitatem & iucunditatem: at hæc iucunditas non potest esse nisi in actu elicito, quo homo afficitur erga obiectum quod exequitur; talem autem actũ sufficienter caussabant habitus naturales virtutum valdè intensi, ergo non erat necessarius alius distinctus. In eisdem item habitibus simul sumptis potest poni ea pronitas, de quâ tam est solicitus Henricus,

Refutatur. An fuerit tunc specialis habitus in voluntate.

Quid de argumentis aduersis.

Ecce hæc quæ de re possunt in præsenti disputari iam superiùs explicata sunt.

Quæstio de nomine circa iustitiam originalem.

26 De nomine autem potest esse quæstio, an sola gratia habitualis cum habitibus supernaturalibus dicenda sit iustitia originalis; an verò è contrario, sola subiectio appetitus ad rationem independenter à gratia sanctificante, an denique vtrumque simul cum impassibilitate corporis constituant vnam iustitiam originalem, ita vt quocumque deficiente non dicatur manere iustitia. Primò, quidam tenent solam gratiam dicendam esse iustitiam originalem. ita Scotus, Zumel & Valentia apud Suarium num.4. Secundò, alij solam subiectionem appetitus vocant iustitiam originalem. Quam sententiam dicit Molina disp.20. in sexta conclusione esse communem modum loquendi Scholasticorum; & proptereà D. Thomam docere, iustitiam seu integritatem originalem esse quid distinctum à gratia, in eâ tamen fundatum, quia censet eam subiectionem appetitus & integritatem corporis datam dependenter à gratia seu sanctitate habituali. Pater Suarez opinatur, D. Thomam & Durandum tertiam sententiam in hoc puncto tenere; re tamen D. Thomas non differt ab eâ communi. Tertiam ergo viam ingreditur Suarius numer.6. vbi dicit, iustitiam originalem esse aggregatam ex gratia & corporis integritate. Vides iam inter illum, Scotum, Molinam & Diuum Thomam non esse nisi de solo nomine quæstionem, & haud magni momenti. Quod tandem & ipse Suarez num.11. agnouit ex parte. Vnde inferes, argumenta illius non esse efficacia, nisi quatenus ipse præmittit significationem vnam vocis *iustitia*, quæ extenditur ad dona corporis & animæ, vnde posteà sine dubio rectè infert, debere talia dona omnia in eâ iustitia includi. Aliud verò argumentum inde desumptum, quòd ea omnia dona sint collata

Suarez sententia.

Eius argumenta non efficacia.

27 Adamo, & omnia transferenda forent in posteros, ergo omnia pertinent ad iustitiam originalem; hoc, inquam, non rectè probat intentum: negata enim consequentia, D. Thomas & alij, qui diuersam significationem iustitiæ defendunt, dicent, non solam iustitiam originalem, sed & gratiam sanctificantem, seu iustitiam cum sua radice, transferendam fuisse Adamo non peccante. quod sanè à Suario impugnari non potest. Constet ergo, quæstionem esse de solo nomine. quî verò loquendum sit iam dico.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera resolutio quæstionis.

Sola gratia sanctificans cum donis suis supernaturalibus nō dicitur iustitia originalis.

PRima conclusio. Sola gratia sanctificans cum suis donis supernaturalibus non dicitur iustitia originalis. Hæc videtur esse omnino certa: nam de fide est, nobis dari in baptismo gratiam sanctificantem & supernaturales habitus, quos in Adamo amisimus; & tamen etiam est de fide, non dari nobis iustitiam originalem, vt ex Tridentino sess.6. cap.7. & ex aliis locis constat. Vnde modus loquendi Soti & Valentiæ minùs placet; qui tamen fortè respondebunt, ideò in nobis eos habitus non dici iustitiam originalem, quia non dantur nobis ab origine. Sed contrà Primò, quia saltem ipse Adamus, qui recepit eam quam habuerat ab initio, debuisset etiam recepisse sub denominatione iustitiæ originalis. Contrà Secundò, quia Concilium, quando dicit, nos non recipere iustitiam originalem, non solùm vult dicere, eam non datam ab initio conceptionis; hoc enim per se est

Responsio reiecta Primò.

28 *Secundò.*

certum, si dicitur, primò nos eam gratiam accipere per baptismi susceptionem; ergo non intelligit nomine iustitiæ solam eam gratiam cum denominatione, quòd fuerit data ab initio, sed aliquod aliud donum, quod nobis non restituitur, licet restituatur gratia, ceterique habitus sanctificantes. Neque potest recurri ad maiorem vel minorem eorum intensionem: nam Apostoli sine dubio habuerunt maximam intensionem gratiæ, & longè maiorem quàm Adamus, & tamen non habuerunt iustitiam originalem; ergo hæc præcisè non significat gratiam etiam in magna intensione. Confirmatur, quia beatissima Virgo etsi concepta in gratia & maximè intensa, ac proinde in gratia originali; non tamen dicitur habuisse iustitiam originalem simpliciter, quia non habuit impassibilitatem & immortalitatem.

Euasio præcluditur.

Obiectio.

Dices, Si nomen iustitiæ accipiatur in rigore Latino ac scholastico, non denotat plus quàm gratiam, & vt summùm subiectionem appetitus: nam impassibilitas corporis & immortalitas, etiamsi quædam sint perfectiones, non tamen faciunt hominem magis iustum ac sanctum, sed ad effectum iusti videntur se habere per accidens. Vnde Christus Dominus non potest dici minùs iustus, ex eo quòd fuerit in corpore passibili & mortali, quàm fuisset in omnino immortali. Imò fortè ob eamdem rationem etiam carentia fomitis, licet faciat quamdam rectitudinem corporis, non tamen quæ propriè ad sanctitatem pertineat: qui enim cum eo fomite tam vitaret peccata omnia, tàmque intensos actus faceret quàm alter sine eo fomite, certè non minùs mereretur nomen iusti & sancti, quàm alter carens eo fomite; imò aliquis diceret, maiori titulo id promereri, quia se gloriosiùs vincit. Scholastici autem nomen iusti & sancti ad illam iustitiam & sanctitatem, quæ coram Deo facit hominem magis amabilem, & maiori præmio dignum, communiter solent applicare: & crediderim hoc præcisè consideratum à Soto, Zumel & Valentia, dum docuerunt, iustitiam originalem solùm denotare eam gratiam. Respondeo, id ita esse; nihilominùs tamen non posse illum modum loquendi sustineri: quia siue ex rigorosa significatione, siue ex allegorica, quatenus exterior sanctitas etiam dicitur iustitia, iam illud nomen applicatum est ad significandum plus quàm gratiam, quando coniungitur cum altera voce originalis, vt ex Tridentino ostensum est. 29

Responsio.

Gratia supernaturalis cum donis suis includitur in iustitia originali.

Secunda conclusio. Ea vox à fortiori videtur vt minimùm includere gratiam, & alia dona supernaturalia, cùm, vt ex obiectione præcedenti constat, videatur ex rigore sola illa dona significare. Ideò meritò dixit Molina suprà, propriè in hac voce includi gratiam, dona ceteráque omnia alia, quæ etiam includit Suarius. Ex quo capite minùs bonus videtur modus loquendi D. Thomæ, qui condistinguit iustitiam originalem à gratia. Quid enim potiori iure intrare potest significationem alicuius nominis, quàm præcipuum analogatum? omnis autem alia iustitia, excepta gratia sanctificante, analogicè dicitur iustitia respectu gratiæ; neque in probanda hac veritate necessum est multa congerere testimonia Conciliorum: qui ea legere voluerit, adeat Suarez num.12. certè ipsa vox *iustitia* id præ se fert statim. 30

Attendendum benè ad modum loquendi.

Nihilominùs tamen, quia, vt notauit P. Molina eâ disputatione 28. conclus.6. multi Scholastici iam vtuntur eo modo loquendi, sine dubio probabilissimus etiam est: modus enim loquendi cum primùm admittitur communiter, eo ipso fit.

 probabilis.

probabilis. Vnde & Molina ait, se io concordia solùm significasse nomine iustitiæ eam rectitudinem quæ in corpore inerat. Ideò addiderim, in bac materia semper atteodendum esse ad intentum loquentis, & sic posse aliquando solam illam rectitudinem dici iustitiam, aliquando verò posse omnia comprehendi, vt contendit Soarez. neque in hoc puncto aliquid amplius dicendum occurrit. Iam

Vtrùm rectitudo corporis in gratia fuerit radicata.

breuiter duo vel tria dubia explicanda sunt. Primum est, an in gratia saoctificante fuerit radicata ea rectitudo corporis; siue hæc sola vocetur iustitia otiginalis, siue pars iustitiæ. Sotus lib. 1. de Natura & Gratia cap. 5. & Valĕntia tom. 1. dispot. 7. quæst. 2. part. 2. §. *Quoad secundam.* vt saluent, quomodo sula gratia habitualis fuerit iustitia originalis, dicunt, à gratia, quæ fuit in essehtia animæ, potuisse potentias omnes alias voluotatis accipere vim, vt haberent sibi subiectum appetitum: vel quia iu statu innocentiæ ea gratia fuit eleuata ad eos effectus præstaodos; vel fortè quia erat magis intensa.

Soti & Valentia sententia reiicitur.

Verùm banc doctrinam meritò teiicit Suarius, quia non potest ea virtus esse physica & connaturalis gratiæ; oam alioquin in nobis omnibus eadem esset, maximè autem in Apostolis & aliis, in quibus fuit multò magis intensa quàm io Adamo. Dicere autem, in nobis miraculosè impediri eum effectum gratiæ, est planè improbabile. Sed neque potest ea virtus moraliter à gratia promanasse, quia cùm sit etiam nunc taotæ perfectionis & dignitatis, imò in multis multò maior, deberet sine dubio habere etiam in nobis hunc effectum. Nec potest dici tuoc Deus intuitu gratiæ præstitisse hoc beneficium, iam verò non: nam si gratia ounc est eadem, non magis mouit Deum tunc quàm nunc; ergo id non in gratiam refundendum, sed potiùs in libertatem & libetalitatem Dei,

Obiectio.

qui id voluit tunc facere, iam verò non. Dices, Io manu Dei est moueri de facto propter orationem meam, non autem propter orationem alterius, aut etiam propter meam in alia occasione; & tamen, eo quòd in vno casu non moueatur, secùs in alio, non potest dici, quod ounc, quando mouetur, non moueatur propter oratiooem meam: ergo ex eo quòd nunc oon moueatur propter gratiam ad dádam nobis eam integritatem, non potest simpliciter dici, quod tunc non fuerit motus propter illam, sed summùm inferetur, quod non necessariò

Responsio.

fuerit motus. Respondeo, verum quidem esse, eam
31 consequentiam ex se non esse formalem; at in præsenti bona est, vel quia fortè priùs natura dedit eas perfectiones homini quæ erant in corpore; vnde non sunt donatæ propter gratiam tamquam aliquid mouens Deum ad eam perfectionem: vel fortè quia, cùm gratia non sit in se opus liberum aut imperratio, non possumus ita coocedere, Deum iam moueri propter gratiam ad hoc præstandum, iam verò non: denique, quia nullum babemus fuodamentum ad id dicendum.

Imò addo, Etiamsi ob complacentiam in gratia Deus voluerit in homine eam iustitiá existere, non tamen propterea non debere poni aliam caussam, quâ immediatè caussetur ea rectitudo appetitus de quo maximè iu præsenti disputamus: nam aliud est, gratiam esse radicem, aliud, esse ipsam rectitudi-

Mens authoris.

neto aut immediatam caussam illius. Et hinc dubio proposito respondetur, si solùm velint Sotus & Valentia, propter gratiam inhærentem aliquo modo datam esse eam rectitudinem, probabilem valdè esse eam sententiam, dummodò posteà immediatas caussas illius assignent, quas nos suprà.

Absolutè autem probabilius puto, datam quidem esse eam rectitudinem dependenter à gratia, vt à conditione, ita vt noo esset daturus nisi durante gratia; noo tamen datam propter gratiam tamquam propter motiuum, sed Deum æquè primò 32
voluisse suam liberalitatem exercere erga hominem, perficiendo eum & in corpore & in animo, æquè immediatè vtrumque volendo, noo verò vnam propter aliam, licet voluerit naturalem rectitudinem non relinquere sine gratia, nec gratiam sine rectitudine, io eo statu saltem, quoad primam ablationem; nam posteà voluit gratiam restituere sine rectitudine. Et io hoc sensu explico D. Thomam, quando dicit iustitiam originalem esse rectitudinem illam corporis io anima radicatam: quod & Suarius & Molina suprà defendunt; licet Suatius nomine differat, dum solam eam rectitudinem non vult vllo modo vocare iustitiam.

Quid sit subiectum iustitia originalis.

Secundò quæri potest, quod sit subiectum iustitiæ otiginalis. Cui Respondeo, si nomine iustitiæ eam solam rectitudinem iotelligamus cum D. Thoma, corpus & animam esse subiectum; nam in habitibus naturalibus, qui in anima recipiuntur, etiam consistit ea iustitia, vt dixi suprà, item in recta dispositione complexionis, &c. & hoc ipsum à fortiori dicendum, si cum Suario includatur etiam gratia habitualis, quæ io anima recipitur, non in corpore; si verò cum Valentia & Soto in sola gratia ea iustitia coostituatur, tunc sola anima erit subiectum illius.

An iustitia originalis sit supernaturalis.

Tertiò quæri potest, an ea iustitia sit supernaturalis. Respondeo cum eadem distinctione, si ioclodatur gratia habitualis & alij habitus per se infusi, sine dubio est supernaturalis, & quidem in substantia; si verò sola rectitudo corporis, tunc erit natoralis quoad substantiam, præcisè quoad modum supernaturalis; quia, vt diximus, illi babitus sunt in se oaturales. Item bona complexio, & ea specialis manutenentia naturalis est quoad substantiam, absolutè autem semper dicenda est supernaturalis propter modum supernaturalem, quo 33
concedebantur illi habitus independenter ab actibus, à quibus naturaliter dependent; & quia ea specialis prouidentia omnino est naturaliter indebita creaturæ.

Quot status diuersi iustitia originalis occasione.

Quartò quæri potest, quot status diuersi possint in homine concipi iuxta eam iustitiam & carentiam illius. Respondeo, multos esse: cùm enim ea iustitia in nostro modo loquendi, quem cum Suario probabiliorem diximus, includat multas res inter se separabiles, possumus diuidere illam in varios status; breuissimè dico, posse nos concipere quasi duos principales, quatuor autem alios minùs principales. Vnus principalis est, quem habuit Adam cum omnibus donis tam naturalibus quàm supernaturalibus, qui integrant vnam iustitiam totalem. Alius extremè oppositus est, quem baberet homo peccator non eleuatus ad ordinem gratiæ: haberet enim carentiam omnium eorum donorum, rebellionem appetitus, habitus vitiosos oaturales & maculam peccati. Inter hos au-

Alia subdiuisio.

tem extremos possunt alij considerari. Primus est noster, io quo homo caret eâ rectitudine naturali, habet tamen eleuationem ad gratiam & ordinem supernaturalem. Qui rursus in duos diuidi potest. Vnus est hominis non solùm eleuari ad gratiam, sed etiam de facto existentis in illa: alter est peccatoris eleuati. Qui status rursum diuidi potest in statum peccatoris fidelis, & in statum infidelis. Secundus status ex quatuor intermediis concipi potest, in homioe creato, in pura natura

natura sine eleuatione ad gratiam, cum carentia tamen peccati. Tertius in homine creato sine gratia & sine eleuatione ad illam, cum rectitudine tamen ea corporis & subiectione passionum ac habitibus naturalibus. quæ omnia sine dubio à gratia separari possunt. Quartus est hominis creati in gratia; sine ea tamen passionum subiectione & immortalitate. Possunt etiam ratione immortalitatis & subiectionis fieri alię subdiuisiones, quas facilè quisque percipere potest, nec necessarium in eis enumerandis tempus terere; res enim facilis est, & nullius momenti.

DISPVTATIO QVADRAGESIMA SECVNDA.

Quid futurum esset durante eo statu circa generationem filiorum.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm in statu innocentiæ homines generandi essent modo ordinario.

1 *Homines in statu innocētia fuissent multiplicati.*



VPPONIMVS vt certum ex fide, homines durante statu innocentiæ multiplicandos fore: nam illud, *Crescite, & multiplicamini*, ante peccatum dictum est. Et ratio eius est, quia non sola species consideratur in homine, quæ in vno tantùm indiuiduo esse potest perpetua, sed maximè ipsa indiuidua vt inuicem inter se distincta; ideóque oportuit, vt etiam in eo statu multa essent. Hæc ratio pro bona congruentia potest sustineri, non pro ratione vrgente; nam ea consideratione indiuiduorum non obstante, potuit Deus velle creare vnum præcisè hominem aut duos. Ex Angelis sumi potest alia congruentia, maximè in nostra sententia: diximus enim, multos esse intra quamlibet speciem; ergo idem est de hominibus. Imò in aliis etiam irrationabilibus non solùm in vno aut altero, sed in multis indiuiduis conseruatur species. quo supposito.

2 *An per coniunctionem maris & feminæ. Aliqui negant.*

Difficultas est, vtrùm multiplicandi essent per coniunctionem maris & feminæ. Nyssenus lib. de Opif. hom. cap. 17. Chrysostomus homil. 18. in Gen. circa initium c. 4. & lib. de Virgin. c. 17. in fine, Damascenus lib. 2. cap. 30. & lib. 4. c. 25. Euthym. in Psalm. 50. negant. Cui sententiæ fauet Augustinus lib. 1. de Genesi contra Manichæos cap. 19. & Hieronymus Epist. 22. ad Eustochium; & lib. 1. contra Iouinianum valdè est in hac materia dubius. Ratio etiam videtur suffragari, quia copula carnalis omnino indigna est eo statu: ille enim futurus erat sicut hominum post resurrectionem: qui *neque nubent, neque nubentur*. Secunda, quia amissio virginitatis fuisset valdè repugnans ei vitæ angelicæ. Tertia, quia per filios & coniuges valde in amore Dei impedirentur. Quarta, quia de facto non cognouit Adam suam vxorem nisi extra paradisum; ergo, quia intra non licebat.

Melius affirmatur.

Respondeo tamen, omnino eos propagandos via ordinaria. Ita D. Thomas quæst. 98. & omnes Scholastici cum Magistro & aliis apud Suarium num 6. suadetur autem ex Scriptura valdè efficaciter. *Probatur Primò.* Primò, quia in ordine ad hunc finem propagationis dixit Deus Gen. 2. *Non est bonum esse hominem solum*, ideò non dedit illi socium alium virum, sed feminam; ergo, quia intendebat propagationem generis humani per illos. Nec sufficit respondere cum Damasceno, ideò Deum creasse feminam, qui iam erat præscius casus, & post peccatum volebat eos sic multiplicari. Non, inquam, sufficit, quia peccatum non fuit à Deo præuisum nisi post voluntatem creandi feminam, quæ fuit eius peccati caussa: nam serpens ex sexu femineo vt fragiliore arripuit occasionem 3
tentandi Adamum, ergo non potuit voluntas creandi feminam posterior esse peccato: quæ ratio euidenter reiicit eam solutionem, omitto alteram, quâ Suarius eamdem refutat. *Secundò.* Secundò idem suadetur ex aliis verbis, *Crescite, & multiplicamini*, quæ ante peccatum dicta sunt. Respondet Damascenus, illam propagationem à Deo prouentutam. Sed contrà, qua tunc illis non debebat imperare, *Crescite, & multiplicamini*, sed sibi, *Ego vos multiplicabo*. *Tertiò.* Tertiò, ex verbis Adami Gen. 2. *Hoc nunc os ex ossibus meis, & caro de carne mea*; adiunctis verbis Apostoli ad eundem locum: *Quamobrem relinquet homo patrem suum & matrem, & adhærebit vxori suæ: & erunt duo in carne vna.* Vbi benè P. Snarius ostendit ex Pontificibus aliquibus, non dici duo in carne vna, donec consummetur matrimonium; vnde infert, Adamum nihil de peccato cogitantem, de matrimonio tamen & copula cogitasse, ergo non erat ibi illis illicita. Et tandem ita Augustinus apud eumdem Suarium docet retractâ priori opinione.

Probatur ratione.

Ratione item suadetur, quia ea multiplicatio seu vis generatiua non otirur ex peccato, ergo independenter ab illo est homini connaturalis: quòd si est connaturalis, vt quid deberemus recurrere in eo statu ad tot ac tanta miracula, vt semper Deus homines miraculosè crearet, Secundò idem probo ex eo, quòd quia omnes non eramus contenti in Adamo, & vt ab eo procreandi, peccauimus in illo; ergo ante peccatum iam ille erat constitutus vt futurus pater filiorum, quibus communicaret suam iustitiam originalem, si non peccaret; si peccaret, transfunderet peccatum. 4

Rationibus in contrarium respondetur. Ad primam.

Iam oportet rationibus in contrarium respondere: & quidem fatemur, illos Patres in contraria fuisse opinione, vt exaltarent magis virginitatem. Ad rationem primam de indecentia copulæ, negamus suppositum; nam tunc ea foret siue appetitus commotione & turbatione, imò fuisset ordinata ab ipsis ad Dei laudem & propagationem generis humani. *Ad secundā.* Ad secundam, negatur illa comparatio inter homines in paradiso & in cælo, quoad punctum præsens; quia in cælo, non ampliùs multiplicantur; est enim status præmij & termini, non viæ; sic verò in paradiso. *Ad tertiam.* Ad tertiam de amissione virginitatis statim dicam. *Ad quartam.* Ad quartam dico, occupationes externas tunc impedire ne homo vacet Deo, quando non ordinantur in Deum, alioquin ob eam rationem probaretur nec debere nos infirmis attendere, nec opera charitatis exercere, quia per illa impedimur à Dei contemplatione: quòd si in hoc statu non debemus ea omittere propter contemplationem, multò minùs tunc; quia minùs longè nocuissent tunc

hæ & aliæ similes : propter rectam enim dispositionem & subiectionem rationis in eo statu homo
5 *Non obligabatur ad sūmam perfectionem.*
poterat vtrumque simul facere. Addo, in eo statu non eos fuisse obligatos ad summam etiam perfectionem. Ad tertiam dicimus, ideò non non cognouisse vxorem, quia tempus breue fuit; & fortè Deus specialiter impediuit, præsciens, per scientiam mediam Adami lapsum, ne illi, qui ante peccatum fuissent concepti, tamquam in iustitia originali concepti & nati, alios in peccato post Adami lapsum conceptos & natos contemnerent, essétque magna inter vtrosque dissensionum occasio, imò confusio : non enim semper distinguerentur sufficienter.

SECTIO SECVNDA.

Appendix de virginitate eius status.

ALiqua sub hoc titulo disputanda occurrunt, quæ breuiter expediemus.

SVBSECTIO PRIMA.

An tunc per generationem ea esset amittenda.

Primus sensus quæstionis.

QVia ad virginitatem multa concurrunt, Primò quæri potest, an ad recipiendum semen virile aperiendum esset claustrum virginale. Negat Augustinus lib. 14. de Ciuitate Dei cap. 26. & cum eo D. Thomas suprà ad 4. quia sicut sanguis menstruus potest exire sine violatione claustri, ità censent posse intrare semen. Hanc solutionem be-
6 *In generatione necessariò claustrum virginitatis aperitur.*
nè impugnat Suarius num. 11. dátque differentiam inter sanguinem & semen : nam sanguis prodit ex venis, quæ terminantur in orificio, & ex se emittunt sanguinem; semen autem per illas intrare non potest, sed necessariò debet habere viam apertam. Secundò, quia hæc solutio non sufficit pro partu, in quo sine dubio videtur necessaria apertio; ergo sicut ibi conceditur, poterit & in receptione seminis concedi.

Aliquorum limitatio reiicitur.

Dicunt aliqui, etiam in partu non rumpi; quia per solam partium & pororum dilatationem potest infanti fieri locus. Quod confirmant, quia diuisio non potest fieri sine dolore; atqui tunc abfuit dolor, ergo & diuisio. Verùm hæc solutio non est probabilis, quia pori non possunt in tantum dilatari, vt faciant forameo capax vnius infantia, ergo necessariò debuit rumpi claustrum, nisi ad miracula recurramus; vt in beatissima Virgine; quod non debemus ibi admittere. Quòd si admittatur miraculum, iam frustrà ad dilatationem pororum recurreretur. Quod de dolore dicitur, non est ad rem, quia dolor in partu non prouenit ex apertura claustri; iam enim supponitur in generatione apertum; ideò semper recurrendum est ad specialem Dei prouidentiam : potuit enim Deus, vt dixi suprà, eas partes facere molliores, vt licet separarentur & comprimerentur, non caussarent dolorem, vt ait Augustinus eo c. 26. vel fortè vehementiorem excitando cogitationem; quà quodammodò extra sensus raperentur.

Virginitas quoad claustri violationem amissa fuisset in paradiso in generatione.

Respondendum ergo dubio proposito, non seruandam virginitatem tunc in generatione & partu quoad claustri violationem; negamúsque id
7 futurum indecens. & hæc est sententia Diui Thomæ in 2. dist. 20. & aliorum, quos Suarius suprà sequitur. imò hoc tempore communis est inter Scholasticos.

An absolutè amissa fuisset, est quæstio de nomine.

Secundùm ego dubium sit, an dicendum sit absolutè, in eo statu amittendam fuisse virginitatem in his qui copulam haberent. Quæstio hæc, suppositis his quæ immediatè diximus, de solo nomine videtur esse: nam licet Abulensis dicat, in statu innocentiæ virginitatem mansuram quoad carnis integritatem, non quoad mentis; quia non potuit tunc generatio fieri sine voluntate coëundi; quæ voluntas destruit integritatem mentis; è contrario verò D. Thomas dicat, non amittendam simpliciter virginitatem; quia licet carnis integritas amissa fuisset, non tamen mentis, quam doctrinam defendit etiam Capreolus apud Suarium cap. 2. Licet, inquam, hi duo valdè inter se videantur distare, re tamen verâ de solo nomine differunt : nam D. Thomas non negat in eo statu futuram voluntatem coëundi, cùm supponat, eos liberè coituros; sed quia voluntas futura erat sanctissima & iustissima, & ex parte appetitus non præcessisset commotio vlla, ideò dicit non amittendam virginitatem. quod iam reducitur planè ad quæstionem de voce circa significationem virginitas mentis. Tostatus verò è contrario non negat, eam voluntatem futuram sanctissimam; at quia censet virginitatem mentis essentialiter dicere negationem voluntatis liberæ de copula, siue ea volitio iusta sit, siue non, ideò negat mansuram virginitatem : fatetur item, integritatem corporis saltem de potentia absoluta potuisse tunc manere; quod à nemine negatur; addit verò de facto eam non mansuram. quod iam pertinet ad punctum paulò antè tractatum.

Amissa fuisset per generationem & mentis & corporis virginitas.

Absolutè dico, neque mentis neque carnis in- 8
tegritatem aut virginitatem tunc permansuram. Ita Bonauentura in 2. dist. 20. quæst. 2. & 3. Durandus quæst. 2. & ibidem Ægidius quæst. 1. ad finem in dub. lit. Richardus ibi art. 1. q. 4. Antisiod. 2. parte Sum. lib. 2. tract. 10. cap. 2. quæst. 4. Pererius noster lib. 4. in Genes. disp. de propag. quæst. 4. & alij, quos refert & sequitur Suarius. Ratio ex dictis est manifesta; nam integritas corporis non erat mansura (vt probauimus paulò antè) mentis item non; vt ratio pro Tostato posita euidenter conuincit: nam de facto virginitas amittitur, etiamsi quis per actum perfectissimum, imò ex mandato Dei, copulam haberet, ergo.

Sententia aliquorum singularis reiicitur.

Vbi aduertendum est, aliquos voluisse in feminis tunc claustrum virginale non mansurum permanenter apertum, sed post copulam iterùm claudendum; vnde putant virginitatem non amittendam. Verùm hæc doctrina displicet Primò, quia illud miraculum ponitur sine necessitate. Secundò, quia per illud non saluatur virginitas : hæc enim per vnicam aperturam violatur. Vnde dixit Hieronymus in Epist. ad Eustochium : *Cùm Deus omnia possit, virginem lapsam reparare non potest.* non quia sentiat Hieronymus, non posse Deum iterùm claustrum virginitatis integrum reddere; sed quia non habet Deus potentiam ad efficiendum, vt quod fuit, non fuerit (hunc enim locum Hieronymi ad hoc propositum ponderauimus in 1. tomo de potentia Dei :) eo autem ipso quod est verum, semel fuisse apertum claustrum, iam est verum, non esse virginem, etiamsi de præsenti iterùm sit clausum. Vnde, qui diceret beatissimæ Virginis claustrum in partu apertum, etiamsi simul doceret, statim fuisse clausum, negaret simpliciter virginitatem illius; ideóque esset hæreticus.

Ex omni capite tūc amitteretur virginitas.

Denique, si ad virginitatem requiratur non sentire delectationem carnalem, etiam ex hoc capite tunc

tunc amitteretur: nam licet mens ordinaret in Deum eam delectationem, cùm tamen hæc naturalis sit, & in eo statu, quia corpora essent perfectiora, & meliùs disposita, maior esset, non potest ex hoc capite negari tunc amittendam virginitatem; nec sufficit recurrere ad actus ordinatos, quia virginitas (vt dixi paulò antè) amitti potest etiam per copulam, quæ sine peccato omitti non posset.

SVBSECTIO SECVNDA.

An in eo statu virginitas esset licita.

Secundum dubium est, an in eo statu futuri essent aliqui, qui virginitatem voluntariè colerent; seu, an esset tunc licitum non habere vxorem

10 D. Thomas 1. part. q. 98. art. 1. ad 4. & alij apud Suarium n. 9. putant tunc virginitatem non futuram laudabilem. Quæ sententia duplici via probari potest, vel quia in eo statu fuisset præceptum de matrimonio & copula; & in hoc sensu, data ea suppositione præcepti, nullam penitus habet difficultatem: nam præceptum obligat, etiamsi sit de re alioquin ex se minùs bona. Quod verò futurum esset illud præceptum, licet dubium sit, non est improbabile; quia potuit habere Deus iustas caussas, ob quas illud imponeret; & fortè quodammodo videtur insinuatum illis verbis, *Crescite, & multiplicamini.* Si enim non esset obligatio matrimonij, ergo omnes possent tunc seruare virginitatem: & quia non haberent vllum planè appetitus motum ad libidinem, facillimè, imò cum delectatione abstinerent, sicque non multiplicarentur contra intentum Dei: ergo debuit tunc matrimonium esse sub præcepto & quidem vniuersaliter, quia non est maior ratio de vno quàm de alio. Et quoad hoc non est in statu naturæ lapsæ similis ratio: nam cùm in eo vehementer inclinetur homo ad actus matrimonij, non est necessum ponere præceptum de illo; nec timendum est, ne mundus pereat ex defectu volentium nubere & generare filios.

D. Thomas negat. Rationes D. Thomæ perpenduntur.

Hoc, inquam, modo ea doctrina declarata satis est probabilis, licet dubia, & absolutè loquendo mihi minùs videatur probabilis; quia illud præceptum licet à Deo potuerit poni, non tamen ex natura rei est annexum illi statui, ergo non possumus nos dicere de facto illud fuisse positum, nisi ex reuelatione nobis de speciali Dei voluntate constet: atqui nulla reuelatio est pro tali præcepto, imò potiùs multi sancti Patres, qui Scripturam optimè nouerant, iudicarunt, non futurum licitum matrimonium; & licet in hoc excesserint (vt diximus) certè benè ostenditur per hoc, de tali præcepto omnibus communi non constare.

Iudicium de ea sententia. Sine fundamento ponitur præceptum de matrimonio.

11 Quod verò Deus dixerit, *Crescite, & multiplicamini*, non denotat præceptum, sed licentiam & approbationem matrimonij. Illud autem inconueniens, quod timebatur, facillimè vitaretur: nam licet non haberent motus appetitus, cognita tamen necessitate generationis, & quòd in copula nulla esset indecentia, nec aliunde vlla in matrimonio difficultas, sanè vel multi, vel omnes illud subirent; & licet antecedenter appetitus non insurgeret, tamen quia etiam nouerant in copula suam esse delectationem, poterat saltem id esse caussa, vt eam non horreret, licet illam non quæreret ratione delectationis: id enim fortè repugnaret perfectioni illius status.

Altera via defendendi sententiam D. Thomæ

Alter defenditur D. Thomas.

est, quòd independenter ab omni præcepto virginitas tunc non esset licita. Hic autem modus planè est improbabilis: quid enim ex natura rei esset tunc malam virginitatem? Verùm ex subsectione sequenti clariùs quid in hac re sentiendum sit constabit.

SVBSECTIO TERTIA.

An in eo statu melior esset moraliter virginitas matrimonio.

Maior esse potest ratio dubitandi, an licet secluso præcepto virginitas esset licita, esset tamen minùs bona quàm matrimonium: id enim videntur multi supponere. Pater verò Suarius licet propendeat vt id neget, tamen dicit facilè posse defendi oppositum, & putat sua argumenta tantùm esse congruentias, quæ facilè exponi possunt.

Ego tamen sine vlla dubitatione hanc sententiam Patris Suarez defendo, & censeo, etiam tunc ex se abstrahendo, vt dixi, à præcepto, virginitatem meliorem & perfectiorem fuisse. Quod meo iudicio clarè persuadeo, nam si alioqui non supponatur obligatio, certissimum est, abstinere propter Deum ab aliqua re carni valdè delectabili, melius esse, quàm eam delectationem quærere, etiamsi propter Deum quæratur; sic, licet daremus nullum esse inordinatum motum appetitus in cibum, nihilominùs homo, qui experientia vel aliunde sciret magnam esse delectationem in esu perdicis, vellétque propter Deum abstinere ab illa, per se loquendo, meliorem actum eliceret, quàm qui eam comederet, licet simul in Deum ordinaret illum esum: ratióque à priori facilè redditur; quia licet non detur motus in appetitu, faciliùs tamen est ex natura rei amplecti magnam delectationem, quàm eamdem respuere: atqui, ceteris paribus, magis ostenditur amor erga amicum aggrediendo pro eo difficiliora quàm faciliora; ergo per se melior esset etiam tunc virginitas. Semper dico *per se*, quia abstraho iam à speciali necessitate aut præcepto. 12

Virginitas in statu innocentiæ fuisset perfectior matrimonio. Probatur Primò.

Secundò id probo, virginitas non est nunc de facto melior ob solam carentiam libidinis, sed quia integritas illa corporis ex se est maius bonum quàm eius carentia; vnde Deus non solùm beatissimæ Virgini tamquam maius bonum concessit, ne conciperet cum delectatione, sed etiam ne rumperetur claustrum virginale in partu: si enim hoc ex se non esset maior perfectio, & magis æstimabile, cur fecisset illud miraculum in partu? non enim factum est, nisi propter maiorem beatissimæ Virginis gloriam; ergo etiam in eo statu esset maior perfectio, ceteris paribus, seruare integram naturam etiam independenter à primo puncto de delectatione; ergo virginitas tunc esset melior. 13

Secundò.

Dices Primò, actus generationis humanæ ex se bonus est, ergo abstinere ab illo non est bonum, nisi quatenus impedit maius bonum; atqui tunc non impediret maius bonum, ergo abstinere ab illa copula ex se non esset bonum. Confirmatur: Nunc ideò est minus bonum matrimonium; quia impedit contemplationem, & inducit sæculares curas, quod tunc non induceret; ergo tunc non esset minus bonum ita argumentatur Durandus apud Suarez n. 11. Ego tamen arbitror, hoc argumentum euidentem pati instantiam in beatissima Virgine Maria: nam in ipsa abstinentia à copula in ordine ad generandum Christum Dominum

Obiectio. Responsio Prima.

Dominum non impediuit vllum maius bonum, quàm quod ipsa virginitate reperitur, contemplatiooem enim certe vna copula semel habita, & sine motu appetitus, qualis non fuit in Virgine, non magis impedire in ea potuit quàm in statu
14 innocentiæ: vbi fortè non aliam ob caussam non impediuit, nisi vel quia appetitus non insurgebat; vel quia habebant intensos habitus ad amandum Deum. quæ duo etiam io beatissima Virgioe cum maiori perfectione inuenta sunt. Deinde, non induxisset curas sæculares: nam curam prolis etiam habuit beatissima Virgo; affectum erga maritum etiam habuit: quas ergo alias curas induxisset ea vnica vnica copula? vel si dicas, ipsum affectum erga maritum & curam prolis esse curas, tunc ego euidenter argumentabor: Atqui hoc totum necessariò debuit etiam esse in statu innocentiæ, quia sine dubio & maritus erat amandus & proles curanda; ergo etiam ioducendæ erant eædem curæ sæculares. Certum prætereà videtur, beatissimæ Virgini melius fuisse carere copula quàm illam habuisse, ergo carentia copulæ non est mala, etiamsi copula ipsa nòn impediat contemplationem, nec inducat curas sæculares; parum ergo valet argumentum Durandi.

Secunda. Et absolutè respondeo, aliqua esse bona, quæ possunt omitti cum maiori merito; sic non obstante, quod matrimonium nuoc de facto impediat maiora bona, simpliciter est bonum; & tamen simpliciter est melior cælibatus: similiter recreare se honestè est bonum, non tamen propterea malum abstinere à recreatione, imò per se melius; ita dico eodem modo de virginitate, scilicet in eo statu copulam futuram quidem bonam, meliorem tamen virginitatem, propter rationes à me suprà datas.

15 *Obiectio difficilior.* Difficilius Secundò obiicio, verum quidem esse, ceteris paribus, meliorem esse virginitatem, propter dicta suprà; at quia ex matrimonio & generatione Deo maxima accrescebat gloria, dum nouus homo in gratia & iustitia originali nascebatur, qui in Dei laudem & gloriam sine dubio futurus erat, melius etiam videtur futurum fuisse tunc matrimonium: sicut nunc licet ex se melior actus sit amoris Dei, quàm concionari aut agere cum hominibus; si tamen ex ea concione sequitur conuersio peccatoris, sine dubio melius est lucrari Deo per concionem vnam animam, quàm solùm in cubiculo elicere vnum actum contritionis. Et quoad hoc punctum magnum est discrimen inter matrimonium præsentis status, & status innocentiæ: nunc enim generatur homo filius iræ & inimicus Deo; vnde ex illo non accrescit, vt sic dicam, gloria Deo, sed potiùs displicentię nouum obiectum; at in statu innocentiæ summum complacentiæ obiectum Deo ex prole nata accrescebat; & hinc etiam potest dici, si simul potuisset esse proles, retenta virginitate, sine dubio meliorem futuram virginitatem. At quia id erat impossibile; Deus enim non volebat facere talia miracula; melius fuisse generare filios quàm abstiocre à copula; & hinc redditur etiam ratio, cur in beatissima Virgine melior fuerit virginitas; quia simul cum ea genuit Dei Filium.

16 *Responsio.* Hæc ratio est, quæ maximè potest aduersam partem probabilem reddere, etiamsi ab eius sententiæ auctoribus non tradatur. Nihilominùs tamen respondeo, non omnino conuincere: nam ea vtilitas in generando nouo homine cum gratia & iustitia originali quodãmodo compensabatur per periculum, ne ille homo posteà Deum offenderet grauiter. Fortè enim si homines futuri essent confirmari in gratia, locum haberet obiectio facta; at quia valdè morale erat, in eo statu homines etiam natos io iustitia posteà peccare, & damnari: & vnum peccatum graue subsequens maius malum fuisset, quàm tota præcedens existentia in gratia, meritò ex eo periculo poterat compensari vtilitas, quæ in generatione reperiebatur. Et hinc appatet disparitas ex instantia allata de conuersione peccatoris: nam qui illum ad Deum conuertit, præcisè tendit ad impediendum peccatum, nec dat occasionem plurium: nam existentia illius hominis & libertas ad peccandum, ex quâ alia peccata sequi possunt, iam supponebatur in peccatore; & non dantur ab illo qui eum conuertit, vnde ibi simpliciter est melius eum conuertere; quàm non conuertere.

Replicabis tamen, Ergo si esset homo aliquis stultus, non esset bonum illi iudicium restituere, ne etiam poneretur io occasione faciendi peccata; quæ alioquin non poterat anteà facere. Respondeo Primò negando consequentiam: non enim ego dixi, non esse bonum io statu innocentiæ velle generare eo animo, vt nascerentur filij; hoc enim & nunc etiam est bonum, quando nascuntur filij iræ; sed dixi non esse ita bonum, vt ex altero opposito motiuo non redderetur res quasi io æquilibrio, & aliunde maneret excessus, qui per se est in virginitate: vnde etiam in præsenti esset lici- 17
tum restituere illi homini iudicium, etiamsi esset cum eo periculo peccatorum. Secundò nego consequentiam; quia est magna disparitas inter hominem iam existentem, & inter nondum natum, quoad punctum præsens: nam lex charitatis obligat me ad bonum proximi etiamsi aliunde timeatur damnum spirituale illius. v. g. scio ego per reuelationem puerum hunc recenter baptizatum, futurum posteà reprobum, non possum ego, ne damnetur, illi adimere vitam: aut si parens illius videat illum submergi in flumio, non potest nõ dare illi manum & extrahere, si id facillimè præstare potest. At si scirem, me, si habiturus essem filium, illum damnandum esse; & pono ad hoc, id fieri in statu innocentiæ; nullus prudens negare audebit, perfectiorem tunc futuram iam voluntatem, quâ, ne homo ille damnaretur, & ne Deo daretur obiectum illud displicentiæ, nollem tunc habere filium, quàm si voluissem illum habere eo animo, vt nasceretur in iustitia, licet, quòd posteà damnatus esset, in ipsius culpam reiiceretur, non tamen io me: neque ideò licitè non possem tunc illum filium habere.

Replicatur.

Responsio Primo ad replicam.

Responsio Secunda.

Secundò absolutè respondeo obiectioni præcipuæ, eam non esse contra meam conclusionem: ego enim solùm dico, absolutè loquendo, & ex se meliorem esse virginitatem; in obiectione autem pooitur iam aliqoid, quod accidentale est matrimonio, scilicet habere filios in gratia conceptos & natos, summum probatur hoc argumento, etiamsi ex se virginitas sit melior, in statu ta-
men innocentiæ ob eam circumstantiam gratiæ 18
in filiis non futuram meliorem. Sed neque hoc probatur, vt ex prima solutione constat; excipio tamen primos parentes propter necessitatem propagationis: sine dubio enim illis melior fuit generatio quòd virginitas; imò valdè probabile est, Deum specialiter illis mandasse generatiooem.

Respondetur absolutè ad difficultatē.

Circa quod obiter quæri potest, an Adamus in paradiso seruauerit virginitatem. Respondeo, quoad actum externum omnino seruasse; quia non priùs dicitur cognouisse vxorem suam quàm eiectus

Adam in paradiso seruauit virginitatem corpore, non voluntate.

eiectus fuerit è paradiso. Quoad voluntatem verò sine dubio iam eam violauerat, quia iam habuerat animum cognoscendi Heuam, à quo eam accepit in vxorem (vt dixi suprà;) eam autem de facto ibi non nouit, quia breuissimo tempore ibi fuere. & suprà insinuaui rationem, cur probabiliter dici possit à Deo specialiter id impeditum.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm omnes fœcundi essent futuri: & de prolis sexu.

Fœcũdi omnes fuissent in statu innocentiæ.

PRimò in dubium verti potest, an in eo statu omnes futuri essent fœcundi. Respondeo cum D. Thoma & Suario cap. 3. num. 1. omnes omnino tam viros quàm feminas fœcundos futuros, id est per quamlibet copulá procreaturos. Ratio huius esse potest, quia in eo statu corpora essent cum omni perfectione naturali & debito temperamento, sine vllo defectu: si enim nec errare permissum fuisset sensibus, etiam in rebus nullius momenti, multò minùs fuisset creatum corpus cum tali incapacitate ad generandum aut concipiendum, quia hoc esset maius malum quàm illud;
19 ergo ad quemlibet actum generarent. Vnde, semel habita vna copula, secundam non haberent, quousque enixa fuisset vxor. Dices, Possent personæ illæ alioquin ex se fœcundæ habere casualem & transeuntem, vt sic loquar, sterilitatem; quia fortè non habebat homo tunc sufficiens semen, vel aliqua influentia id impediebat. Respondet benè D. Bonauentura apud Suarium, tunc homines ex perfecta scientia ea omnia noscituros, & non accessuros stante tali impedimento.

An generandæ fuissent feminæ.

Secundò dubitatur, an tunc essent generandæ feminæ. Ratio dubitandi est, quia vir tunc habuisset semper præcipuas partes in generatione, ergo semper generaretur masculus: semen enim viri semper tendit ad generandum masculum. Deinde, etiam ex parte feminæ non esset vllus defectus, ex quo solo prouenit nunc vt generetur femina potiùs quàm mas: nam natura semper videtur tendere ad generandum masculum vtpote perfectiorem. Fortè propter has rationes Almericus putauit apud Prateolum verbo *Almericus* in statu innocentiæ non futuram sexus differentiam; imò & Heuam etiam fuisse virum, primúmque factam feminam post peccatum. Vide Suarium num. 7. Verùm hic error stultissimus est, toti narrationi Scripturæ contrarius: *Hæc vocabitur Virago: & adhærebit homo vxori suæ: masculum & feminam creauit eos*, &c.

Affirmatur.

Relicta ergo ea stultitia dubio proposito respondeo, omnino generandas in eo statu feminas. ratio est à posteriori, quia alioquin non potuisset multiplicari genus humanum nisi ex sola Heua: quæ nec tamdiu duratura erat, nec poterat etiam sufficienter illud multiplicare. A priori autem reddi potest ratio: nam feminæ procreatio etiam est ex directa intentione naturæ, non autem ex defectu, vt aliqui falsò putant, nam cùm natura per se multiplicetur per marem & feminam, non solùm intendit per se marem, sed etiam feminam. quod
20 enim hæc sit minùs perfecta nihil facit ad rem: nam natura per se intendit semper omnia, quæ sunt per se necessaria ad vnam speciem aut indiuiduum, licet in se non sint omnia æquè perfecta. Quis enim dicet, in formatione corporis humani naturam non intendere per se nisi solum caput, quia illud est nobilius, & in capite non intendi os, linguam, &c. sed solus oculos, quia hi perfectiores sunt? ergo natura per se intendit formationem feminæ: vnde probabilissimum est, etiam naturam per se aliquando producere semen natura sua ad feminæ generationem ordinatum, etiamsi illud sit semen viri, nec habeat vllum proprium defectum. Imò D. Bonauentura docet, tunc in ipsius generantis potestate futurum generare virum aut feminam; quia illi tunc scirent perfectè, quomodo esset generandus masculus, quomodo femina. Pro quo P. Suarius ex medicis multas refert caussas, vnde proueniat ea diuersitas, à ventis ipsis: Aquilonem dicit ad masculos, Austrum ad feminas. Quidquid verò de hoc sit, & de aliis caussis, quas libenter omitto, solùm dico, in eo statu illas futuras hominibus optimè notas, & consequenter benè potuisse pro libitu
generare feminam vel masculum. 21

Potuissent pro libitu generare masculum vel femellam.

Viri semen potest ordinari ad generationem feminæ.

Hinc ad argumentum suprà positum respondeo, etiam viri semen posse ordinari ad generationem feminæ, nec naturam semper attendere similitudinem in sexu, sed in specie: sicut, licet vtrica sit potentia formatrix totius corporis, non solùm intendit in eo corpore alteram virtutem formatricem sibi similem producere, sed etiam totius corporis compositionem per se intendit. Ad secundum dictum est, feminas non esse ex defectu naturæ; id enim tantùm monstrosis prolibus conuenit; femina autem non est monstrosa proles.

An in eo statu futuri essent pares numero masculi & feminæ, incertum est. Fundamenta vtriusque opinionis.

Tertiò & vltimò dubitari potest, an in eo statu futuri essent pares numero masculi & feminæ procreatæ. Communiter ita asserunt à Theologis, D. Thoma quæst. 99. art. 2. ad 3. Bonauentura in 2. dist. 20. quæst. 6. Richardo ibidem art. 2. quæst. 1. & aliis, quos refert Suarius numero 14. Quæ tamen sententia multa supponit, quæ dubia sunt, & benè examinat Suarius ibidem; vnde meritò concludit, rem esse valdè incertam, & non videri necessarium, eam ponere paritatem. Videamus breuiter ea fundamenta.

Primum ergo supponunt, in eo statu non futuram polygamiam, nec vllum virum simul habiturum duas vxores, nec vxorem simul duos viros, item, nec vna ad cælum recepta, ducturum aliam; aut, marito mortuo, vxorem nouo viro copulandam. Ratio huius fundamenti est quoad primam partem, quia simul habere plures vxores, & à fortiori vxorem habere multos viros, videtur omni-
no esse contra naturam rationalem, & non posse 22
sine speciali dispensatione Dei licitè contrarium fieri; in eo autem statu nihil de tali dispensatione sciebatur.

Quoad secundam partem, quia licet ex natura rei licitum sit ad secundas nuptias transire deficiente vno coniuge, tamen etiam apud Gentiles ea res minùs fuit decens, & haud sine nota factum est; & in Ecclesia id minùs est laudabile: vnde & irregularitas aliqua per tales secundas nuptias incurritur. Ergo non est credendum, in eo felicissimo statu eas habituras locum; cùm nec quidem vnicas futuras multi Patres, vt suprà vidimus, constanter asserant. Possétque rursus idem confirmari, quia tunc temporis non est futura mors coniugis; ergo non potuissent esse secundæ nuptiæ.

Abstraho nunc ab ea quæstione, an fuisset tunc omnino illicitum habere simul duas vxores sine speciali licentia Dei: Quod certè difficulter ostendetur illicitum, maximè cùm tunc non esset ea occasio rixarum & turbationis coniugalis amoris,

ob

ob quæ fortè nunc ea bigamia est prohibita, quidquid ergo de hoc sit, libenter admitto, non futuram decentem pro illo statu. Quoad secundas verò nuptias dico cum Suario, in primis ob defectum mortis coniugis non repugnasse; quia si ad cælum translatus fuisset, eodem planè modo tunc dissolutum fuisset matrimonium ac nunc per mortem. Nec potest dici tunc non moriturum vnum sine altero: quo enim fundamento id dicetur? Addo ego; cùm adhuc post initum matrimonium

Quid de secundis nuptiis.

23 vnus potuisset peccare altero non peccante, sine dubio potuit vnus mori altero in viuis manente, & tunc matrimonium dissolueretur etiam per mortem: nec potest apparenter dici, eo ipso quòd vnus peccaret, alterum debere peccare. Numquid Heuæ peccatum necessitatem intulit Adamo? ergo ex hoc capite etiam per mortem potuit matrimonium dissolui.

Nihilominùs tamen licet ex eo capite secundæ nuptiæ non essent illicitæ, essent fortè ex se minùs decentes. Quod benè probat ratio paulò antè posita pro ea suppositione; addo tamen non esse illationem admodum legitimam: nunc videntur minùs decentes, ergo etiam tunc. Facilè enim assignari posset disparitas; nunc enim, quia in ipsa copula est aliqua indecentia & quasi erubescentia, inde fit, vt quærere secundam vxorem pro copula minùs iudicetur decens. At sicut tunc in copula nec indecentia nec erubescentia erat, non tam facilè ostenditur secundarum nuptiarum indecentia: nec sufficit recurrere ad amorem erga præcedentem, qui videtur amitti ob nouam; nam hoc probaret, etiam vnico amico ad cælum translato, non fore tunc decens accipere alium.

Secundæ nuptiæ an forent indecentes tunc, & cur.

Verùm, demus absolutè eas nuptias minùs esse decentes, iam ad aliud horum auctorum principium; illud autem est, tunc omnes futuros coniugatos; vnde sic concluditur, omnes sunt futuri coniugati, & quilibet vir vnicam habebit feminam, ergo tot erunt viri quot feminæ, & è contrario: ergo tot nascentur masculi quot feminæ. Meritò P. Suarius hoc reiicit principium. Primò, quia cùm dictum sit suprà, virginitatem etiam tunc fore ex se meliorem, probabile est, aliquos illam

Examinatur aliud fundamentum.

24 secuturos. Secundò, quia cùm ex eo statu possent aliqui cadere per propria peccata; iam illi exclusi à paradiso possent esse fornicatij, & vnus accedere ad duas feminas, vel vna femina diuersis vicibus à duobus concipere: iam ergo dissoluitur tota ea æqualitas, quòd quilibet vir vnam feminam esset habiturus, & è contrario, quælibet femina vnum virum. Præterea ex eodem casu vlteriùs sic argumentor quia filij tunc etiam ex illegitima copula nati ad iustitiam originalem pertinuissent; nihil enim contraxissent à parentibus: quomodo ergo parentes iam à iustitia exturbati infallibiliter tot essent generaturi filios quot filias, & nò plures.

Probatur.

Hinc concludo, non posse eam æqualitatem virorum & feminarum adstrui, nisi supponendo aliqua valdè incerta; v.g. quòd ex iustitia originali non esset vmquam casurus vllus vir, quin vxor caderet, & è contrario. Præterea, quòd ante matrimonium initum nullus esset casurus; quòd ante sine dubio valdè est incertum: nam matrimonium non erat contrahendum necessariò in ipso primo puncto vsus rationis, sed vno aut altero anno pòst, iuxta placitum eorum; eo autem tempore poterant peccare & amittere iustitiam; dicere verò, & tunc simul casuram aliam feminam cælibem, vt semper par numerus caderet, est penitus improbabile: obligaretur enim quodammodo per hoc Deus ad permittendam ruinam v. g. meam, ex eo quòd alter sine vllâ vel imperfectione meâ cecidisset. quod sine dubio est valdè durum. Tertiò, debet supponi etiam illos, qui iam essent extra statum iustitiæ; habituros omnes vxores, & quemlibet vnam; quod etiam est incertissimum, quia cùm illi essent iam capacissimi peccandi, & rebellionem haberent carnis, non potest ostendi, vnde non essent fornicationes & adulteria. Quartò, ex omnibus copulis etiam iniquis aut hominum lapsorum futuros tot masculos quot feminas; quia etiam filij ad iustitiam originalem, vt dixi, pertinebant; hoc autem sine dubio est plusquam incertum. Vnde, omnibus pensatis, crediderim, probabilius esse, futuram aliquam inæqualitatem; quantam verò, aut è quo sexu plures, quis, Deo excepto, decernere poterit?

Æqualitas virorum & feminarum admitti non potest, nisi suppositis quibusdam valdè incertis.

Inæqualitas quanta foret, & è quo sexu plures, nemo, Deo excepto, nouit.

SECTIO QVARTA.

An iidem omnino in statu innocentiæ generandi qui nunc.

Tota quanta hæc disputatio incerta est; quia neque Scriptura, Concilia aut Patres quidquam de illa determinant; neque à ratione decidi potest; pendet enim ex sola Dei voluntate: nam quis eum tunc coëgisset ad creandos tot, & eosdem; quot nunc? aut quis nunc ei legem imponit, ne alios plures pauciorésve creet, quàm fuerat tunc producturus? est ergo res planè dubia, ideò præcisè insinuabo breuiter varia auctorum placita, & quam habeant probabilitatem.

Quæstio incerta, & cur.

SVBSECTIO PRIMA.

Duæ extremæ sententiæ.

26 Primò ergo quidam dixerunt, eosdem numero in indiuiduo tunc producendos, quos iam; imò & eosdem saluãdos, eosdem damnandos. Fundamentum verò esse potest, quia & prædestinatio & reprobatio est facta nunc antecedenter ad peccatum Adami; ergo eadem fuisset Adamo non peccante; ergo iidem & reprobati & prædestinati, qui nunc de facto sunt; & consequenter iidem nunc nascituri, qui nunc, & è contrario.

Fundamentũ primæ sententiæ asserentis, eosdem numero in statu innocentiæ producendos, quos iam.

Scotus autem in 2. dist. 20. q. 2. dicit, omnes, & solos nunc prædestinatos fuisse tunc creandos & saluandos; quia censet nullum tunc futurum peccatum, & consequenter nec vllum reprobum; & aliunde putat, nunc fuisse homines prædestinatos ante præuisum originale peccatum; ergo iidem nunc sunt prædestinati qui tunc; ergo soli prædestinati nunc, nascerentur tunc.

Altera sententia affirmans, solos nũc prædestinatos fuisse creandos.

Duæ hæ sententiæ quoad assertum principale incertè planè sunt: fortasse aliqua ex illis veritatem casu tangit; fundamenta verò in mea sententia non subsistunt, quia nullius prædestinatio facta est, nisi præuiso peccato originali. Addo etiamsi fuisset ante originale absolutè præuisum, quia tamen supponebatur scientia media de illo; ob eam scientiam sæpè sunt diuersæ in Deo voluntates absolutè, vt alibi diximus, non potest certò ex antecessione electionis inferri; an iidem electi fuissent ad gloriam qui nunc, si non fuisset priùs Adamus sub conditione peccaturus, etiamsi hæc electio sit habita ante absolutam originalis præuisionem. Secundò reiicitur: nam, data ea independentia à peccato Adami in electione, posset quis probabilissimè dicere, Deum potuisse tunc

Vtraque reiicitur Primò.

Secundò.

pro

tunc pro libitu suo, præuisa perseuerantia Adami, eligere etiam alios, quos non elegerat priùs natura, & ob eum finem eos creare: non enim est necessarium, vt omnes in eodem signo decernantur, sed potuit Deus aliquos priùs, alios posteriùs ad præuisionem absolutam originalis eligere; si autem potuit, vnde constat, non ita tunc facturum? *Tertiò.* Tertiò, malè supponit Scotus, peccata nulla futura Adamo non peccante, cuius contrarium sæpè in superioribus insinuatum est; vnde rursus sequitur, etiam tunc potuisse esse reprobos aliquot.

Sententia D. Thomæ. His extremè oppositam sententiam defendit D. Thomas quæst. 5. art. 8. Capreolus & Maior in a dist. 20. item & Valentia noster disp. 7. q. 5. punct. 4. scilicet, Adamo non peccante, non futuros eosdem qui iam sunt, imò nec potuisse esse. Argumentum D. Thomæ est, quia indiuiduatio filiorum desumitur ab his circumstantiis, loci, temporis, parentum, &c. quarum vel vnica mutata non manet idem effectus; atqui multi de facto generantur ab eodem parente ex diuersis matribus, & è contrario, multi ab eadem matre ex diuersis parentibus, quod tunc repugnaret: nulla enim foret polygamia, vt supposuimus, ergo. Præterea, etiamsi mater & parens, Adam v.g. & Heua, essent iidem, quia tunc in statu innocentiæ diuersis vsi fuissent cibis, & sub diuerso climate ac influentiis mansissent, non habuissent eosdem numero filios, quos habuerunt de facto, quia fuissent circumstantiæ mutatæ.

Sententia D. Thomæ dubia. De hac sententia idem prope iudicium fero quod de præcedenti, scilicet, an iidem an diuersi essent futuri, dubium esse, licet paulò pòst, quid sit probabilius explicandum sit; addo tamen argumentum, quo ea sententia suadetur, omnino esse
28 inefficax. Primò, quia, vt supposui in Metaphysica, *Indiuiduatio vnde sumatur.* etiam formarum materialium & accidentium indiuiduatio non desumitur ex circumstantiis extrinsecis loci & temporis. Secundò, quia licet in materialibus habere id possit locum, non tamen in anima rationali; quæ cùm sit independens à materia, non coarctatur ad hanc numero potiùs quàm illam, nec ad hæc numero accidentia: vnde, mutatis etiam parentibus, alimentis, influentiis, climate, &c. potuisset Deus easdem numero animas rationales in corpora tunc infundere, quas iam potuisset, etiam diuersas, si placuisset. Quoad corpus verò, sine dubio fuisset tunc diuersitas aliqua ratione materiæ; quia si diuersis alitus fuisset Adam cibis, diuersam materiam semini suppeditasset, & consequenter filius ex diuerso corpore formatus fuisset. Addo tamen, id fortè in Cain non habuisse locum: quia credibile est, iam Adamum habuisse formatum semen antequam eiicerenit è paradiso, & ex illo eodem, formatum esse Cainum paulò post peccatum, eumdem formandum, etiamsi Adamus non peccasset. Sed quidquid de Cain sit, de ceteris res est certa, propterea quòd in paradiso homines aliis cibis fuissent aliti quàm extra: & fortasse D. Thomas non voluit aliam diuersitatem significare quàm corporum, non animarum. An verò tunc essent simpliciter dicendi iidem homines qui nunc, quæstio est de voce, in quâ, physicè loquendo simpliciter & adæquatè non essent iidem; quia vna pars esset di-
29 stincta ab eâ quæ iam est. At vulgariter iidem dicerentur, sicut ego dicor idem homo qui ante viginti annos, etsi fortè totam materiam ab eo tempore mutauerim.

* * *

SVBSECTIO SECVNDA.

Sententia Molinæ & Suarij.

SVarius suprà & Molina disput. vltima, pro se citantes Capreolum, Gregorium & Adamum, docent, probabile esse, animas futuras tunc easdem quæ iam sunt, saltem maiori ex parte: nam, vtrùm aliquot plures, vtrùm pauciores, reputant esse incertum. *Sententia asserens futuras tunc easdem animas quæ iā sunt.* Probant id, quia cùm ostenderimus, naturalissimè & sine vllo miraculo potuisse tunc esse easdem numero quæ de facto sunt, probabile est, Deum antecedenter ad præuisionem peccati Adami certum numerum animarum elegisse, quas vellet creare, non determinando tunc quæ in hoc, quæ verò in illud corpus infundendæ, & an in statu innocentiæ, an naturæ lapsæ; nam ab his statibus præscindebatur tunc.

Congruentia pro eadem. Addo congruentiam meo iudicio satis bonam; nam cùm constituisset Deus Adamum caput hominum ad transferendam iustitiam originalem vel peccatum in posteros, non est credibile, alios voluisse creare, casu quo Adamus non peccaret, alios verò, casu quo peccaret: fuisset enim partialis in illos, quos solùm sub Adamo complecteretur in 30
ordine ad bonum, & iniquus in eos, quos solùm in ordine ad malum. *Confirmatur vlterius.* Confirmo & explico magis prædictam rationem: In Adamo qui ad peccandum & non peccandum inclusi fuerant, nasciturì erant, siue Adamus peccaret, siue non, alioquin non fuissent inclusi ad non peccandum: si enim dicas eos Adamo non peccante non peccaturos, quatenus tunc non erant futuri, sed mansuri in statu possibilitatis, non satisfacis difficultati; nam non peccare eo modo commune est etiam illis purè possibilibus, de quibus Deus nihil decreuerat, & qui nullo modo erant inclusi, hoc autem non videtur sufficiens pro his qui continebantur in Adamo. *Probatur ratione à priori.* Vrgeo ratione à priori; nam priusquam Adamus peccaret, debebat esse caput illorum, & debebant esse transfusæ voluntates in Adamum, ergo priùs supponebantur futuri: patet, nam illi soli poterant includi in Adamo, quorum ipse futurus erat parens seu caput, at soli hi qui futuri erant in rerum natura, erant filij Adami; possibiles enim vt tales præcisè, nec parentem nec caput habent. Quòd si iam pro eo priori ante peccatum continebantur in Adamo & futuri erant, ergo, siue ille peccaret, siue non, hi erant futuri; ergo iidem qui nunc sunt futuri erant tunc temporis.

SVBSECTIO TERTIA.

Quæ in hac sententia sit difficultas: & deciditur quæstio.

IN hac sententia eam ego video difficultatem, quòd nimis multum illius argumenta probant, & plus quàm auctores intendant: *Argumenta pro priori sententia nimis multum probant.* non enim volunt, & meritò, ita Deo ligare manus, vt non solùm de facto eosdem planè nec vnum minus aut plus produxerit, aut diuersum ab his quos tunc erat producturus; sed nec quidem potuerit in statu innocentiæ omittere vnum ex his qui de facto sunt. At vtraque ratio facta vel nihil probat, vel 31
probat hoc vltimum, ergo. Prima quidem, quia si Deus, eò quòd animæ independentes sint ab his vel illis numero corporibus, debuit ante determinationem corporum decernere, quas esset producturus, sine dubio debuit omnes in particulari: nam eodem fundamento, quo dicitur cum aliquibus

aliquibus expectaſſe ad ſecundum ſignum rationis, dici poteſt expectaſſe cum omnibus, cùm non poſſimus nos vel ex auctoritate vel ex ratione eam aſſignare diſparitatem, multò minùs ex capite dependentiæ aut independentiæ à corporibus, ex quâ deſumitur hoc argumentum. Clariùs ſecunda ratio de peccato perſuadet, de omnibus omnino id eſſe dicendum; nam ſi aliter faciens, fuiſſet quodammodò iniurius Deus in animas, quas ſolùm incluſiſſet in ordine ad culpam, & non in ordine ad bonum meritum, ergo omnes quotquot iam ſunt incluſæ in ordine ad culpam, fuerunt in ordine ad bonum; ergo debuiſſent tunc in ſtatu innocentiæ omnes penitus naſci quotquot iam.

Quid nō probet obiectio facta.

Video hoc argumento non probari, debere nunc tot eſſe homines quot tunc: nam ſi plures tunc fuiſſent, non ideò fuiſſet erga illos Deus iniurius, ſed potiùs purè beneuolus, non volens eos includere, niſi, caſu quo Adam manſurus eſſet in iuſtitia originali; ſi tamen aliquos præcisè in ordine ad culpam incluſiſſet, iam videbatur, eos ad ſolum malum determinare. quod nec in vno ſolo poteſt admitti; aut certè ſi in vno non repugnat, non repugnabit in omnibus: nam illum ſolum, qui naſceretur præcisè in malum, parum iuuaret, quòd alij, qui naſcuntur in malum, fuiſſent etiam naſcituri in bonum.

32 *Probabile eſt, Deum in pleriſque ita debuiſſe ſe gerere in ſtatu innocentiæ, ſicut de facto ſe geſſit.*

Nihilominùs tamen ſententia P. Molinæ & Suarij valdè eſt probabilis, & negari nequit, quin argumenta allata pro ipſa ſat congruenter oſtendant, Deum, ſi non in omnibus, in pluribus ſaltem debuiſſe ita ſe gerere, vt eos tam ad bonum quàm ad malum incluſiſſet in Adamo; & dum illum conſtituit potentem transfundere vel peccatum vel gratiam in filios, deſignaſſe eoſdem ferè filios tam pro lucro, vt ſic dicam, quàm pro damno.

Iam ſolùm reſtat oſtendere, non id ita neceſſarium fuiſſe; vt ſi Deus vnum aut alterum ob ſpecialem aliquam rationem voluiſſet excludere, non potuiſſet id facere, vt videntur argumenta à me facta probare. Reſpondeo ergo, Deum conſtituentem aliquem hominem aut Angelum liberum ad peccatum, non teneri eumdem conſtituere capacem gratiæ, vel donorum ſupernaturalium: ne enim illi ſit iniurius, ſufficit, ſi non determinet illum ad peccatum. Sic homines in natura non eleuata ad gratiam eſſent liberi ad peccandum, & non peccandum; non tamen propterea non peccando mererentur gratiam, gloriam, &c. & de facto hoc ipſum contingit in hæretico & gentili: poteſt enim ſuccumbere tentationi vel reſiſtere; non tamen, ſi reſiſtat, meretur gratiam.

Deus conſtituens hominē vel Angelum liberum ad peccatum, nō tenetur eumdem conſtituere capacē gratiæ.

Hinc manifeſtè colligo, etiamſi Deus aliquos incluſiſſet in Adamo non in ordine ad gratiam, ſed in ordine ad peccandum, vel non peccandum, non futurum eis continuò iniurium, vt obiectio contendebat; & ex hoc capite fateor idem eſſe de omnibus ac de vno, & quoad hoc do obiectioni intentum; nego tamen propterea non fuiſſe congruum, vt Deus maiori ex parte omnes tam ad peccatum quàm ad gratiam in Adamo includeret. Replicam vide contra hoc poſt ſolutionem ſequentis argumenti.

33 *Difficultas maior deſumpta ex continentia neceſſaria ad peccandum,*

Maiorem difficultatem faceſſit mihi ratio à priori, quam ſuprà tetigi: videtur enim planè neceſſarium, vt ante peccatum iam fuerint contenti in Adamo, qui illud contracturi erant, & conſequenter vt iam fuerint decreti futuri; nam quouſque aliquis futurus eſt in rerum natura, non poteſt contineri in Adamo vt in capite & parente, quod argumentum in omnibus, nemine excepto, difficultatem habet. Reſponderet aliquis Deum antè peccatum indeterminatè voluiſſe transferre in Adamum voluntates omnium hominum poſſibilium hoc modo; Volo vt Adamus ſit caput omnium eorum, quos, præuiſo ipſius vſu libertatis, ego in particulari deſignauero; & ſic duo ea conciliari, & quòd ſufficienter fuerint incluſi in Adamo, vt poſſent peccare; & quòd non eſſent futuri, ſi Adamus non peccaret. In hanc ſolutionem inueherentur nonnulli recentiores, eò quòd Deo repugnet omnis actus confuſus & indeterminatus, ego tamen ex hoc capite nullam habeo difficultatem; oſtendi enim fusè in materia de prædeſtinatione, nihil penitus indignum Deo in tali modo volendi includi, imò ſæpè de facto ſimiles habere volitiones: vt cùm dicit, Volo vt mihi offeras vel par turturum, vel duos pullos columbarum: item quando dicit, Si quis in mortali deceſſerit, volo illum damnare: ex vi enim huius actus omnes indeterminatè complectitur. non eſt ergo ex hoc capite vlla in data ſolutione difficultas.

Prima reſponſio examinatur.

34 *Solutio eius inſufficiens.*

Aliunde tamen videtur inſufficiens; nam ex vi eius voluntatis nullus homo erat de præſenti incluſus abſolutè in Adamo, quando peccauit, ſed primò includendus poſt peccatum præuiſum: ergo nullus potuit abſolutè peccare. Conſequentia videtur bona, quia nemo poteſt abſolutè peccare, niſi abſolutè exiſtat in ſe, vel in alio; atqui in ſe iam ſupponimus illos homines non exiſtere, ſed neque in alio; nondum enim erant tranſlati in Adamum in quo ſolo contineri de facto poterant, ergo. Antecedens probatur, nam in eo priori nondum vllum incluſerat Deus: licet enim dixiſſet, Volo vt includantur quotquot præuiſo peccato Adami ego deſignauero; quia tamen adhuc nullum deſignauerat omnino, nullus omnino ſimpliciter includebatur; haud aliter quàm ſi Rex diceret, Volo vt quem determinauero cras ille ſit princeps, certè ante Regis craſtinam deſignationem non poteſt abſolute vllus dici princeps, & conſequenter ea quæ eſſentialiter nequeunt fieri à Petro v.g. niſi ſub dignitate principis, fieri etiam non poterunt antequam cras deſignetur à Rege, maximè ſi adhuc Rex hodie non ſolùm exteriùs non eum nominauit, ſed neque interiùs ſe reſoluit illum eligere: verè enim ea confuſa & indeterminata electio perinde ſe habet reſpectu Petri præ Antonio, ac ſi nihil fuiſſet de præſenti.

Confirmatur à ſimili.

Confirmo id vlteriùs: Demus non ex liberalitate Regis, ſed ex conſuetudine ac obligatione illum teneri hodie eligere vnum, hunc vel illum in principem, quis dicet, vi eius conſuetudinis iam heri Petrum poſſe dici principem, etiam antequam quidquam de ipſo Rex cogitaret, eò præcisè quòd ex vi eius conſuetudinis habere Petrus vagè & indeterminatè ius ad eum principatum, ergo idem in Deo dicendum erit. Ratio à priori ſic breuiter formatur ex dictis: Peccare exigit neceſſariò exiſtentiam, ergo qui actu abſolutè peccat, debet actu abſolutè exiſtere; ſed ex vi illius confuſi decreti non exiſtit vllus homo abſolutè in Adamo, ergo non poteſt abſolutè peccare: poſteà autem quando Deus decernit contineri eum in Adamo, iam ponimus exercitam Adami libertatem, & ampliùs non exercendam; ergo ea determinatio, ſeu abſoluta continentia Petri in Adamo, tardè venit, vt poſſit Petrus in Adamo peccare: alioquin etiam nunc, dimittendo diuinitus humanitatem Chriſti ab vnione Verbi, poſſet Deus

35 *Vt homo poſſit peccare, requiritur eius exiſtentia.*

velle

velle vt ea peccauerit in Adamo; quod ex terminis videtur repugnare; sequitur autem, si in puncto ipso peccati Adami non requiratur, vt absolutè contineantur illi, qui absolutè postea sunt ex vi eius peccati peccaturi.

Solutio authoris.

Respondeo, obiectionem euidenter conuincere, non potuisse eos posteros absolutè peccare in eo signo, quo determinatè non continebantur in Adamo; nego tamen non potuisse postea, quando accessit determinatio Dei: nam licet tunc Adamus non peccauerit de nouo, completum est tamen tunc quidquid requirebatur, vt illud peccatum imputaretur posteris. Nec ideò tardè accessit ea determinatio Dei; nam cùm libertas, quam nos habuimus in eo peccato, non fuerit physica ac propria & rigorosa, sed moralis ex sola transfusione voluntatum extrinsecè facta à Deo, non repugnat, vt Deus transfuderit hoc modo conditionatè, Ego te iam in voluntate Dei: nam licet tunc casu quo postea voluero te existere: vt si Imperator dice-

36 ret, Volo vt ab hodierno die habeat ius in tales & tales reditus ille, quem ego designauero, post duos annos; certè, posita postea ea designatione Petri v. g. ei debentur reditus duorum præcedentium annorum, ita vt ille censeatur habuisse ius in eos à duobus annis.

Secunda.

Hinc clarè constat solutio obiectionum suprà factarum: ad præcipuam enim concedimus, non censeri vllum absolutè peccare in Adamo, quousque absolutè sit translatus in illum; & hoc præcisè probant instantiæ omnes allatæ. Ad tertiam à priori ex libertate iam est immediatè antè responsum. Ad vltimam replicam, ex eo quòd sequeretur,

Tertia.

posse Deum nunc dissoluendo vnionem humanitatis efficere, vt ea peccauerit in Adamo, nego consequentiam; nam ante peccatum Adami debebat esse transfusa ea voluntas, saltem sub conditione postea assignanda; cùmque nec sub conditione fuerit, sed potiùs determinatè exclusa, non potest eam voluntas subsequens iam transferre, secùs in nostro casu, vbi iam erat translata dependenter tamen à conditione postea assignanda.

Obiectio.

Verùm adhuc replicabis, dicésque, iam habere maiorem difficultatem argumentum primo loco suprà positum, scilicet, Deum esse iniurium in tales homines; nam illos præcisè inclusit ad peccandum determinatè, non autem ad peccatum

37 & catenam illius: cùm enim non incluserit, nec posuerit determinatè, nisi dependenter à peccato præuiso, eos non inclusurus in Adamo, si non peccasset; certè videtur eos determinasse & quasi coëgisse ad peccandum. nec habet locum iam solutio data primo argumento, quæ ideò Deum dicit non esse iniurium, quia non determinabat ad peccatum.

Responsio. Quomodo Deus in Adamo reliquerit sufficientem libertatem pro hominum peccato.

Respondeo, Deum ex vi prioris decreti, quo in confuso cœpit eam transfusionem, reliquisse eis sufficientem libertatem in Adamo: qui sicut liberè potuit non peccare, potuit efficere, vt etiam hi non peccarent; ergo simpliciter non fuerunt ad peccatum determinati. quòd autem, supposito iam peccato Adami libero, in quo ipsi etiam saltem in confuso peccauerant, postea determinatè peccent in Adamo, Adamo & sibi, non Deo id tribuant; & quoad hoc eadem videtur esse difficultas, licet ante peccatum eos transtulisset: nam saltem per scientiam mediam videbat Adamum de facto peccaturum, & de hac re satis. Proprius enim huius difficultatis locus est in materia de incarnatione, dum de ordine decretorum circa Christum & homines agitur, & declaratur, quo pacto potuerint multi ex illis decerni post Christum præuisum, & consequenter post Adami peccatum. Hîc debuimus necessariò nonnihil dicere, vt ostenderemus, non fuisse necessarium, vt omnes omnino homines, qui in hoc statu nascuntur, & contrahunt originale, nasciturì forent in statu innocentiæ, sed potuisse tunc pauciores pluresve iuxta Dei voluntatem generari. quod pro dicendis sectione sequenti necessariò præmittendum fuit.

SECTIO QVINTA.

Qui & quot in eo statu prædestinarentur.

ETsi in hac disputatione de sola naturali generatione status innocentiæ disputemus, congruenter ad dicta sectione præcedenti de numero hominum, de eorum prædestinatione breuiter quid sit dicendum expediemus. Suarius suprà censet, Adamo non peccante, tot minimùm prædestinandos quot nunc, illósque futuros eosdem qui de facto sunt prædestinati: vtrùm autem futuri essent plures, dicit esse nobis incognitum. Qui docet, Christum non fuisse prædestinatum nisi post præuisum Adami peccatum (vt ego omnino puto certum) posset alter in hac materia discurrere, ac dicere, nunc plures esse prædestinatos quàm tunc forent; quia vt ait S. Paulus Rom. 5. *Vbi abundauit delictum, superabundauit gratia*; & ampliora per Christum adepti sumus, quàm amiseramus per peccatum; ergo probabile est, Deum multò liberaliorem in hoc statu esse, ob dignitatem & infinita Christi merita, quàm tunc foret: ea autem maior liberalitas non debet esse præcisè in ordine ad dandam aliquibus, v. g. Apostolis & aliis sanctissimis viris, intensiorem gratiam, quàm iidem fortè haberent in eo statu, sed maximè ad conuocandos nunc plures ad gloriam propter merita Christi quàm nunc, quod sine dubio probabilissimum est; nec credo Patrem Suarez non considerasse hanc rationem quando dixit, nullam penitus esse, vt pauciores dicantur prædestinati in statu innocentiæ quam iam: sine dubio enim hæc magna est ratio congruentiæ saltem ad eam disparitatem; sed quia ipse censet etiam Christum in eo statu futurum, non potuit hanc disparitatem assignare, ideò consequenter ad propria principia meritò dixit nullam esse rationem. Confirmo ex his quæ in materia de prædestinatione dixi: ibi enim cum communiori sententia docui, multos de facto nasci ob merita Christi propter orationes Sanctorum, intercessionem beatissimæ Virginis, qui nec nascituri essent, nec prædestinandi, si Christus non venisset: atqui, iuxta nostram sententiam, Christus non venit nisi dependenter à peccato Adami; ergo ratio est valde efficax ad dicendum de aliquibus, eos non prædestinandos, imò nec futuros in statu innocentiæ.

Probabile est. Deum in hoc statu liberaliorem esse quàm fuisset in statu innocentiæ.

38 (beside "ETsi in hac disputatione")

39 (beside "nes dicantur prædestinati")

Contrà tamen obiici potest, quia hinc sequitur, in eo statu non solùm tot reprobos, sed plures futuros quàm iam sint, quia si essent tot & non tot saluandi, ergo plures erant tunc damnandi: id autem videtur absurdum, nam saltem status innocentiæ id minimum videtur effecturus, ne tot essent peccata, idololatriæ, &c. ergo non forent tunc reprobi tot. Respondeo, vel hinc probabile esse non tot futuros homines in eo statu quot iam, sed longè pauciores; & sanè id videtur admodum probabile ex ratione tacta, quia non est credibile, tunc tot myriades barbararum gentium in gentilismo perituras quot ab ipsis ferè orbis

Obiectio.

Responsio. An tunc forent tot homines quot nunc?

incunabulis in toto orbe pereunt, vno aut altero exiguo angulo, vbi vera tenetur fides, excepto; in quo adhuc valdè multi in mortali pereunt; ergo tunc Deus produxisset ex reprobis paucissimos, pauciores etiam prædestinatos quàm iam.

SECTIO SEXTA.

In quâ complexione & magnitudine homines tunc generati fuissent.

40 IN statu innocentiæ homines nullum defectum habituros in corpore suppono ex dictis suprà. iam verò quærimus Primò, an essent tunc omnes nasciturì cum summa in hac complexione æqualitate, vt nullus altero fortior, nullus pulchrior, omnes æquales, &c. Respondeo, non futuros omnino æquales; nam ipsa natura per se petit aliquam varietatem, & intra limites complexionis fortis, perfectæ, pulchræ, datur magis & minùs, neque est cur in eo puncto omnes faciamus æquales; sicut in cælo intra limites felicitatis & beatitudinis etiam in corporibus gloriosis dabitur magis & minùs: sicut enim *stella à stella differt in claritate*, iuxta D. Paulum 1. Cor. 15. *sic & resurrectio mortuorum.* Recurrere autem ad specialia miracula, vt summa in eo puncto ponatur æqualitas, probabilitate caret, cùm nulla ratio vel auctoritas nos ad id cogat.

Homines in statu innocētia non fuissent omnino æquales.

Secundò quærimus, vtrùm nati fuissent omnes in debita magnitudine ad discurrendum, ambulandum, &c. Respondeo cum D. Thoma quæst. 99. art. 1. & communi omnium Scholasticorum sententia, tunc filios nasciturós in infantili corpore, habiturósque suas diuersas ætates prout nunc: & quod ad natiuitatem attinet inde clarè suadetur, quia sine maximo miraculo non possemus dicere in vtero materno futurum infantem tam magnum quàm esset ipsa mater, aut quàm requirit ætas perfecta pro rationis vsu: quod rursus miraculum debuisset in partu augeri; & licet Deus perfecisset naturam tunc, non ideò eam miraculosè inuertisset.

Habuissent quoque suas diuersas ætates.

41 Obiicies Augustinum, qui lib. 1. de Peccatorum meritis & remissione cap. 37. ait ipsam infirmitatem infantilis carnis esse aliquid pœnale; & statim subiungit, *nihil vetare quò minus Deus tunc illos produceret in perfecto corpore*; & cap. 36. docuerat, ipsas tenebras mentis in pueritia esse pœnam peccati originalis; vnde consequenter videtur sentire, si illud peccatum non fuisset, habituros tunc à natiuitate perfectum vsum rationis. D. Thomas conatur explicare Augustinum, sed vix patitur explicationem; vnde Suarius dicit, illum loqui ibi magis disputando quàm asserendo. Et certè, meo iudicio, Augustini ratio etiam probaret, quòd in vtero materno statim ab instanti conceptionis haberent vsum rationis, possent loqui, &c. quod sine dubio est incredibile. Quòd si in illis nouem mensibus, quia natura ita id petit, non fuisset inconueniens eos non posse moueri, loqui, &c. dicemus etiam non fuisse inconueniens, si aliquot annis, quia natura id ita petit, fuisset corpus debile & ineptum ad discurrendum, &c. Replicabis, Heua fuit creata in perfecta statura & cum integro vsu rationis, ergo & reliqui creandi fuissent. Nego consequentiam, quia Heua non fuit formata in vtero materno ac naturali modo, sed à Deo, vnde debuit in perfecta ætate produci. Secundò, si Heua in infantili ætate fuisset producta, cùm caruisset matre, lacte, &c. non potuisset sustentari.

Obiectio ex Augustino.

Responsio.

Replicatur.

Respondetur.

42

Tertiò, fuisset inutilis ad societatem cum Adamo per multos annos. Quæ omnes rationes cessant in aliis generationibus.

Obiicies Secundò, Tamdiu carere vsu rationis fuisset magna imperfectio. Respondeo, Non fuisset quasi positiua, sed negatiua imperfectio, quia in eâ ætate non ei debebatur amplius; sicut etiam carere in vtero materno non fuisset imperfectio: dicimus enim ignorantiam, quæ est priuatio cognitionis aliquo modo debitæ, esse pœnam peccati, puram autem negationem in statu maximè per se incapaci non esse pœnam peccati: vnde carentia vsus rationis in pueritia non est ignorantia, sed nescientia.

Obiectio. *Responsio.*

Replicabis, Rebellio appetitus est naturalis homini secundùm se; & tamen est pœna peccati. Item, ab eo statu excluditur omnis planè error sensus, cùm tamen sæpissimè illi sit naturalissimus; vt quòd iudicet v. g. in iride esse colores, &c. ergo ex eo quòd ei ætati esset connaturalis ignorantia seu illa nescientia, quomodocumque vocetur, non sequitur illam non esse malam, & auferendam non fuisse per iustitiam originalem. Respondeo, Cùm totum hoc pendeat ex voluntate Dei, sine dubio potuisse Deum reliquisse rebellionem appetitus, vel capacitatem alicuius erroris, sicut reliquit infantilem ætatem; vel è contrario, potuisse omnes per se immediatè creare in perfecta ætate, at de facto vnum voluisse, alterum non, congruentia vt id faceret satis est bona, quia aliqua sunt & quæ maiorem dicunt indecentiam, & aliunde faciliùs poterant impediri; & consequenter magis fuit expediens, vt de facto impedirentur: alia verò minoris indecentiæ, quæque videntur magis difficulter & cum maiori miraculo impedienda, & hæc non oportuit auferri. Ex illis est subiectio appetitus; nam rebellio valdè erat contraria eius status perfectioni: est enim ex se occasio grauiorum peccatorum, & magnam afferens indecentiam; facilè autem poterat eam Deus impedire, vt explicui suprà suo loco. In illis verò erroribus minoribus sensus fortè tanta non est necessitas, & propterea non est ita certum impeditos fuisse; quia tamen facilè vitari poterant, & homini adulto solent esse molesti, Deus eos impediuit. At defectus infantiæ annexi non poterant impediri nisi cum maximo miraculo, vel vt omnes immediatè à Deo producerentur, quod esset facere contra propagationem naturalem hominum, vel in vtero materno eos formando cum omnium sensuum perfecto vsu, cum speciebus infusis, &c.

Replicatur.

43 *Solutio.*

Aduertendum tamen, in eâ infantili ætate nullam aliam futuram fuisse imperfectionem; quidquid enim in eâ ætate appetiissent, habuissent sine vlla molestia, sine dolore, sine lacrymis; quod verò iudicium tardiùs venisset, non esset maius malum quàm si tardiùs fuissent creati: quod non est inconueniens vllum; è quo capite solutionem valdè confirmo. Non enim probabiliter dici potest, Deum debuisse omnes homines tunc simul creare, & non potuisse nunc vnum, post centum verò aut mille annos alterum: sicut ergo creando hunc post mille annos non fecit quidquam contra exigentiam illius status, ita non fecisset, si hunc creasset post nongentos nonaginta, & dedisset illi decem infantiæ, vt in millesimo integrum vsum rationis haberet. Quòd enim inceperit decem annis antè, & in illis non habuerit iudicium, non est huic homini peius, quia nullas eis annis decem molestias habuit, sed potiùs gratius: habuit enim 44

Confirmatur solutio.

eas

eas recreariones ætatis infantilis proprias.

Constet ergo, tunc nascituros fuisse in infantili ætate, lacte nutriendos, paulatim edocendos tam ambulare quàm loqui, &c. ita tamen Deum dispositurum omnia, vt non haberent eas occasiones iræ, fletus, &c. quas iam habent infantes; & ab his molestiis tunc præseruati fuissent propter perfectionem status.

DISPVTATIO QVADRAGESIMATERTIA.

Qualis futurus fuisset quoad cetera status innocentiæ, si durasset.

SECTIO PRIMA.

Quo pacto homines in eo statu alerentur.

1 *In statu innocentia homines non eguissent vestitu.*



IFFICVLTAS est de sustentatione, non de vestitu; nam durante eo statu nudi incederent, ideòque vestibus non indigerent. Difficultas autem oritur ex verbis Genesis primo & nono: ibi enim homini & cunctis animantibus solùm conceduntur in escam herbæ & fructus. quæ licentia videtur denotare, non potuisse hominem vesci carnibus. Vrgetur id ex secundo loco; nam primùm post diluuium insinuatur permissus esus earnium: tunc enim Deus dixit se tradere animantia hominibus, sicut herbas virentes; ergo anteà ea non tradiderat; ergo non licuit homini ea comedere. E contrario autem sunt multa quæ videntur ostendere licuisse, quæ statim proponam.

In hac materia sunt aliquæ quæstiones diuersæ, quas oportet disiungere, ne fiat vlla confusio, & vt faciliùs res tota expediatur.

SVBSECTIO PRIMA.

An homo habuerit titulum dominij in esum carnium.

Sententia Suarez. PRimò autem quæri potest, an fuerit contra iustitiam tunc temporis comedere animalia, eò quòd homo vteretur tunc re alterius, id est Dei, inuito domino. Patet Suarius cap. 6. num. 8. referens se ad lib. 3. cap. 16. ait, ex ipsa creatione hominis naturaliter illi conuenire ius & potestatem moralem vtendi omni creatura licitè, nisi specialiter prohibeatur; quia omnes aliæ creaturæ homine inferiores sunt propter ipsum creatæ, & consequenter sunt sub dominio illius.

Reiicitur. Ego tamen in hac materia censeo, aliud longè esse, res omnes fuisse creatas propter hominem; aliud, esse sub dominio illius: certum enim est, solem creatum fuisse propter hominem, non tamen ideò certum est, imò fortè falsum, solem esse sub dominio hominis; & eodem modo dico de astris;
2 vnde licet homo haberet potentiam physicam destruendi solem, certè non continuò posset id licitè facere, nisi peccando contra dominium Dei. Ratio autem huius à priori est manifestissima, quia dominium non consistit in indiuisibili, sed habet multos & diuersissimos vsus; non est autem necessarium, vt, si donatur vna res in ordine ad vnum vsum, donetur etiam in ordine ad alium, nisi velimus facere quæstionem de nomine, an illud sit tunc dicendum dominium, nec ne. Vrgeo in ipso fructu scientiæ boni & mali, qui sine dubio est productus propter hominem, vt de omnibus rebus supponit Suarez, & tamen, facta prohibitione, non potuit de illo Adamus comedere; & (vt dixi suprà) probabilius videtur, illum tunc comedendo peccasse etiam contra iustitiam. Hinc dico præcisè, ex eo quòd Deus creauerit animalia propter hominem, non sequi, vllo modo illa fuisse sub dominio hominis in ordine ad esum, neque intrinsecè includi vnum in altero, vt supponit Suarez.

Obiectio. Dices, Augustinus lib. 1. de Ciuitate cap. 20. asserit, iustissima ordinatione creatoris vita & mors animalium irrationalium nostris vsibus subditur, ergo Deus dedit dominium super vitam animalium, dum creauit illa propter hominem. *Responsio.* Respondeo, à me non negari, hominibus datum esse à Deo dominium in animalia, sed asseri, illud non concessum formaliter ex eo, quòd omnia sint creata propter hominem, sed ex alia voluntate Dei, quæ potuit sine dubio esse, & fortè de facto fuit; ideò dico, eâ deficiente, non futurum tale dominium. Iam autem quæstio potest esse, an in ipsa prima creatione Deus talem voluntatem habuerit circa animalia, an verò solùm ea donauerit in ordine ad certos vsus, verbi gratia, in ordine ad recreationem, aspectum, &c. Ex quo puncto potest pendere resolutio illius quæstionis, an fuisset contra iustitiam occidere tunc animalia, eáque comedere. 3

Mens auctoris. In eo ergo dico mihi videri probabilius, non fuisse tunc vniuersaliter illud dominium concessum; nam ea licentia de nouo posteà facta, quâ herbæ fructúsque donati sunt ad comedendum, *Probatur Primò.* videtur quodammodò denotare, anteà fuisse limitatum dominium. *Secundò.* Secundò idem suadeo, quia sic saluatur communis sententia, quæ dicit, non fuisse vsum carnium licitum in eo statu innocentiæ, ergo non est cur dicamus, datam illi fuisse eam licentiam.

Obiectio. Dices Primò, homo de facto habet talem licentiam, & non constat ei esse concessam posteà, ergo in ipsa creatione concessa est. *Responsio.* Respondeo Primò, consequentiam non esse bonam, quia fortè dum eiecit Deus hominem è paradiso, quia simul abstulit illi fructus tantarum arborum, & subiecit eum hiemis iniuriis, quo tempore fructus nec herbas commodè inuenire poterat, dedit illi licentiam vt comederet animalia. quod satis probabile reddit Abel factus pastor ouium: quid enim aleret greges ouium, nisi vt eomederet de illis? Quòd si adhuc cum aliis dicas, non nisi pri- *Replicatur.* mò post diluuium fuisse licitum vsum carnium, tunc faciliùs soloitur argumentum; quia iam ibi constat, datam esse à Deo licentiam in animalia. Sed hinc retorquebis argumentum, quia hæc solutio non stat cum prima: si enim post diluuium data est primò licentia vescendi animalibus, ergo 4
non potuit Abel anteà licitè vesci. Respondeo, *Respondetur.* propterea à me dictum, fortè priuatim Adamo eam licentiam esse datam, post diluuium autem magis solemniter.

Obiectio. Dices Secundò, etiam eo loco Genesis primo,

eodem modo tantùm dicitur, datas esse herbas oleráque in cibum animantiùm; & tamen non est credibile, animantia carniuora non nisi primò post diluuium carnes comedisse; fuisset enim magnum miraculum, tamdiu illorum naturæ violentiam inferre. In his obiectionibus tanguntur alia dubia, quæ dum expedio, quæstionem explico.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vsus carnium absolutè fuit tunc illicitus.

Illicitus erat in paradiso carniū vsus. CONclusio sit, siue ex defectu dominij, siue aliunde, probabilior est sententia communis, quæ negat in paradiso fuisse licitum vsum carnium: & quidem, si defuit dominium, ratio est clarior, ex quo capite mihi est probabile defuisse tale dominium: si verò dominium adfuit, adhuc *Ratio prima conclusionis.* potest reddi ratio, cur ille vsus illicitus fuerit; quia cùm haberent fructus suauissimos, & fortè multò gustui aptiores quàm essent animalia, & sanissimos à Deo concessos & destinatos specialiter ad eum finem, fuisset magna indecentia, relictis illis, occidere animantia; quasi Deus non ei prouidisset sufficienter. *Secunda.* Secundò, quia (vt benè Suarez ait) carnes non poterant preparari sine aliquâ actione vili occidendi, exenterandi, lauandi, assandi, &c. quæ actiones perfectionis illius status videntur indignæ. Tertiò addunt aliqui, quia cùm non gustasset Adamus animalia, non poterat scire, an essent sapida, vt propterea haberet tentationem vllam. Hæc tamen tertia ratio, saltem in Adamo, non videtur posse habere locum: cùm enim illi concedat arguens, & quidem meritò, scientias per accidens infusas & notitias plantarum, herbarum, &c. & quidem perfectiores quàm vllus ex nostris per experientiam habere potest, necesse est, vt Adamus habuerit notitiam saporis perdicis meliorem & intensiorem quàm qui eam frequentissimè comedit; ergo ex hoc capite benè potuit appetere illius esum. *Tertia. Appetitus quomodo tūc subiectus.* Meliùs tamen Tertiò idem suadetur; nam appetitus tunc planè erat subiectus rationi: & sicut in delectationem carnis, etiam postquam eam fuisset expertus, numquam insurgebat, neque eam appetebat, nisi vt necessariam ad propagationem generis humani; ita, licet haberet species vehementes de suauitate perdicis, non appetebat illam pars inferior: de ratione superiori nulla est difficultas, quia non titillante carne, ratio tales delectationes facilè compescit, maximè cùm nosceret, non esse illum esum ad vitam necessarium; ad hoc enim sufficiebant *Quarta.* alij fructus. Addi etiam potest quarta ratio, quia qui assuescere incipiunt fructibus, etiamsi sint longè inferiores & insipidiores quàm fuerint illi in paradiso, libentiùs comedunt illos quàm delicatissimas etiam carnes: quòd si sanitati non nocerent, sed eodem modo nutrirent quo carnes, & haberentur in copia, multi sæpè etiamnum relinquerent quascumque carnes, quoad gustum attinet, pro ficubus, peponibus, & similibus fructibus. Si ergo hi fructus, qui acerbi iudicandi sunt respectu eorum quos Deus singulariter in paradiso plantauit, ita possunt delectare, quid non credendum est de illis; & cur dubitare possumus, nec cogitaturos fortè homines de carnibus? *Obiectio.* Dices, saltem ex curiositate semel, ad videndum qualis esset sapor. *Responsio.* Respondeo, vel eam curiositatem non cecidisse in perfectionem illius status, vel quia leuis erat, non habuisse effectum.

SVBSECTIO TERTIA.

Quid de ouis & lacticiniis: vbi, quomodo animalia sustentarentur.

ROgabis, an etiam futurus fuisset in eo statu vsus ouorum, lactis, lacticiniorum, panis & vini. Respondeo, probabilius multò non futurum; *Ouorum, lactis, lacticiniorum, panis & vini nullus fuisset vsus.* quia rationes paulò antè factæ, ad probandum carnes non futuras in vsu, eodem modo suadent de aliis rebus, maximè de pane; in quo molendo, pinsendo & coquendo maxima reperitur molestia: de vino item, quia vsus illius esset magis periculosus, & libentiùs vuas comederent recentes quàm exprimerent ex eis vinum: & frequens valdè est, inter homines repetiri abstemios, maximè vbi optimæ, dulcissimæ ac suauissimæ sunt aquæ, quales in paradiso fuisse certo est certius.

Obiectio. Pater Suarez piè putat in eo statu etiam esse futurum Sacramentum Eucharistiæ; vnde infert futurum panem & vinum. *Responsio.* Ego id puto sine fundamento ex pia tantùm deuotione asseri. maximè cùm in mea sententia Christus tunc non esset futurus: quòd si tunc esset tale Sacramentum, potuisset sub speciebus alicuius fructus institui, fortè 7
ligni vitæ; ergo non ideò cogimur obligare homines in eo statu ad pinsendum panem & vinum exprimendum.

Bruta animalia carniuora carnibus pasta fuissent. Quoad bruta animalia carniuora dico, non fuissent solis herbis sustentata, sed probabiliùs carnibus sustentanda; ob quam rationem diximus suprà, Deum ab initio multa produxisse in qualibet specie, vt possent multa esse pro aliis carniuoris, & simul ad propagationem speciei. Hæc est sententia D. Thomæ quæst. 96. art. 1. ad 2. ita vt contrarium dicat irrationabile Abul. in c. 1. Genes. q. 3. Caiet. & Ystella ibidem. Et ratio ea est, quia non debemus fingere miracula sine necessitate; ergo cùm talia animantia ex se carnibus solis vescantur, nec in eo, quòd eis vsa fuerint, sit aliquod inconueniens, non debet illis negari. *Confirmatio.* Confirmo, quia saltem in piscibus vix videtur possibile id negari; nam maiores pisces non possunt habere commodum alimentum nisi ex minoribus: si autem in piscibus conceditur, cur non & in aliis animantibus? *Obiectio.* Dices, Etiam tunc animantibus solæ herbæ sunt permissæ in cibum sicut hominibus; ergo, sicut diximus, hominem non potuisse comedere carnes tunc, etiam dicendum, nec animantia. *Responsio.* Respondeo, animantia esse incapacia licentiæ moralis, quia libertate carent; vnde eo ipso quòd physicè quædam sint aliis potentiora, si miraculosè à Deo non impediantur sine maiori licentia, iam eo ipso deuorabunt alia. Nos autem suprà locuti sumus de hominibus non quoad potestatem physicam, sed quoad potestatem faciendi id licitè; quam solùm eis negauimus. *Obiectio Secunda.* Dices Secundò, non est credibile in arca Noë fuisse asseruatas carnes pro his bestiis; ergo sicut ibi sustentatę sunt sine illis, potuerunt etiam ante diluuium. *Solutio.* Respondeo negando sequelam, quia illud tempus intra arcam fuit breue, & petebat ex se vt pane aliísve modis sustentarentur, Deo etiam, si opus 8
fuit quodammodò illis immutante phantasiam, quia non erat commoditas habendi eas ibi carnes; sicut est certum, bestias omnes tunc fuisse summè concordes, etiamsi alioquin natura sibi inimicissima: non enim potest vniuersaliter asseri, ante diluuium lupum & agnum v. g. concorditer vixisse; ergo non licet ex eo casu arcæ arguere ad mille illos sexcentos annos ante diluuium & statum innocentiæ,

innocĕtiæ, si durasset: qui absque dubio diuturnior fuisset. Dices Tertiò, possunt aliquando animalia consuetudine doceri comedere alios cibos; sic intra eamdem speciem canum v.g. aliqui non comedunt nisi carnes, alij comedunt panĕ, alij etiam fructus; ergo etiă animalia carniuora potuerunt assuescere ad comedĕdas herbas quibus sustentarentur. Confirmatur, quia sine dubio non semper lupi habent carnes, ergo tunc fame vrgente recurrunt ad herbas; si autem vrgente necessitate possunt herbis sustentari, ergo, si assueuissent herbis, potuissent posteà semper illis esse contenti: quid autem prohibet dicere, id ita ab initio factum esse? ergo non est necessum vt in eo statu innocentiæ comederint carnes. Respondeo, verum quidem esse potuisse ita id contingere; & propterea non mihi videtur hæc sententia tam improbabilis ac Diuus Thomas, qui alioqoin valdè consideratus est in censurandis opinionibus, iudicat: addo tamen, id non nisi difficulter admodum fieri potuisse; nam è contrario videmus aliquot animantia, boues v.g. equos, quæ vix, etiamsi homo conetur, poterit assuefacere vt comedant carnes; ergo non nisi cum magna difficultate potuissent carniuora assuescere ad comedendas solas herbas.

Obiectio Tertia.

Confirmatur à ratione.

Responsio.

9 Neque obest, quòd vna vel altera vice id faciant, quia nihilominus alter est ordinarius victus; ergo cùm nulla fuerit ratio cur negarentur illis etiam in statu innocentiæ carnes, debemus naturaliori modo & consuetudini illorum id relinquere.

Post peccatū ante diluuiū licitus fuit carniū vsus.

Rogabis obiter hîc, an post peccatum ante diluuium fuerit licitus carnium vsus. Respondeo fuisse. ita Suarez suprà num. 26. Pro qua sententia refert Caietanum & Stellam; quam probare quis posset, quia ex illis verbis Genesis 1. ***Ecce dedi vobis omnem herbam***, &c. non colligitur limitatam fuisse licentiam ad solas herbas & fructus; aliunde autem ex natura rei homo erat dominus animalium, ergo poterat comedere ex illis. Rationes autem, quibus suprà probauimus non fuisse decentem eum vsum in statu innocentiæ, non probant de statu naturæ lapsæ; vbi iam corpus capax erat laborum & infirmitatum, ob quas poterat indigere cibo magis naturæ simili; quales sunt multæ aues, aliave animantia: erat etiam capax actionum abiectarum, quales in occidendis & præparandis animantibus interuenire necessum est. Hæc ratio quoad primam partem mihi non probatur: dixi enim, probabilissimè ex illis verbis colligi, animalia non fuisse in hunc vsum homini data, ideò crediderim, quod & suprà insinuaui, Adamo post peccatum, quando eiectus est è paradiso, vt in sudore voltus sui comederet panem suum, fuisse à Deo vsum panis, vini carniúmque concessum; quia & hieme & non erant homines ita commodè habituri fructus, & illi non in sudore conquirerentur, sicut panis, carnes,

Probatur.

10 &c. In quod suprà induxi Abel pascentem gregem non solùm pro lana & lacte, sed probabilissimè etiam pro carnibus. Iam verò solùm restat explicare, cur, si ea licentia iam erat anteà, primò tamen post diluuium videtur concedi. Respondeo, etiamsi fuerit antè licentia, non tamen homines ordinariè carnibus vsos; & verbis illis indicari frequentiorem vsum posteà futurum. Secundò eamdem licentiam poni ibi magis solemniter promulgatam; sicut iterùm illis ibi datur dominium in animalia; quòd tamen certò constat in perfectiori gradu fuisse concessum in statu innocentiæ. Replicabis vltimò, Ergo potest dici etiam in statu innocentiæ fuisse eam licentiam, licet posteà primò promulgetur, prout dicebat Pater Suarius. Nego consequentiam, quia alia verba, in quibus sola herba & fructus dabantur, videntur exclusisse animalia; propter quæ diximus, probabilius esse, etiam ex defectu dominij non potuisse eos vesci carnibus.

Ratio redditur, cur post diluuiū primò videatur vsus concedi.

Opponitur.

Reiicitur.

Verùm autem venatio in statu innocentiæ, saltem pro recreatione, licita fuisset, dubium; probabilius tamen videtur non fuisse: omnes enim bestiæ & aues erant cicures & vltrò accedebant; talia autem venari nulla est recreatio. Imò inde poterant reddi homini illa auersa; & sic turbaretur perfecta subiectio eorum erga hominem. Pater Suarez cap. 2. num. 2. ait ad intimas animantium naturas perscrutandas futuram vtilem venatoriam artem. Verùm cùm homines haberent animalia apud se quando vellent, quid erat necessum venatione ea capere? Deinde hæc doctrina inde est difficilis, quia suprà dixerat idem Pater Suarez, non fuisse decentem vsum carnium in eo statu, eò quòd requirebat aliqua officia minùs decentia; vt mactare ipsa animantia, vbi & sanguine aliisque sordibus inficiendi necessariò erant homines: at hæc ratio locum habet, si anatomizanda erant ea animalia pro inuestigandis eorum naturis; ergo vel absolutè ea ratio nulla est, vel certè probat: neque vltimum hoc futurum in eo statu licitum, quod mihi probabilius videtur. 11

Nulla fuisset venatio.

Sententia Suarij.

Refellitur Primò.

Secundò.

SECTIO SECVNDA.

Quod genus vitæ politicæ foret in eo statu, & quæ occupationes.

QVærimus, an in eo statu homines essent conuenturi in aliquod genus vitæ politicæ: eos habituros societatem domesticam vnius v.g. familiæ, mariti, vxoris, filiorum, &c. videtur ex terminis notum: eo enim ipso quòd esset matrimonium, necessariò sequeretur talis vita: id enim & coniunctio mariti cum vxore & filiorum exigit educatio.

Triplex hominum societas.

Prima.

Alia societas est, quando multæ sunt domus quasi per accidens coniunctæ sine ordine inter se: vt v.g. si in eremo essent multa monasteria inuicem independentia, quæ sine dubio non faciunt inter se vnum quid cum altero; & hanc etiam societatem futuram certum est, quia essent multæ familiæ, & illæ non possent valdè inter se distare; omnes enim intra paradisum habitaturi erant, iuxta probabiliorem opinionem; ergo debuissent habere illam coniunctionem per vicinitatem, quam Aristoteles lib. 1. Politicorum cap. 1. pagum vocat; siue habuissent proprias domos, siue loca aliqua sub dio certis terminis distincta. quod probabilius iudico; nam fabricare domos fuisset res & laboriosa & abiecta nimis pro eo statu, aëris autem clementia ac summa temperies inutilem reddidisset domorum vsum. 12

Secunda.

Tertia, & magis propria societas est, quando ita simul habitant, vt vnam constituant rempublicam eisdem obligati legibus, eisdem capitibus parentes, &c. hæc autem communitas siue parua sit, siue magna, siue oppidum, siue ciuitas, siue pagus dicatur, est eiusdem rationis, & solùm differt penes magis & minùs; & de hac propriè quærimus, an futura fuisset in statu innocentiæ. Communis sententia docet, omnino futuram. Ita D. Thomas 1. parte, quæst. 96. art. 4. puncto 3. vbi Caietanus idem sentit, Pererius lib. 4. in Genes. disp. de imper. hom. & alij quos refert & sequitur

Tertia.

Hanc tertiā futurā fuisse communis sententia docet.

Ratio eiusdẽ Prima. Suarez cap. 7. n. 6. Ratio à priori est, quia coniunctio hominum in vnam ciuitatem non trahit originem à peccato, sed per se est annexa naturæ rationali; ideò & inter Angelos etiam talis constituitur societas, quatenus inter se omnes sunt subordinati. *Secunda.* Deinde deberent homines etiam tunc habere aliquam communem regulam fidei, ergo & conuenire in vnam rempublicam & vnum caput. *Tertia.* Tertiò, homines non erant nascituri, vt dicemus infrà, cum perfectis scientiis, sed debuissent eas discere; ad hoc autem communes scholæ valdè essent conuenientes. *Refutantur rationes.* Hæ rationes non omnino conuincunt, ideóque non faciunt certam eam sententiam; nam ad primam de Angelis, non constat aliquando eos habuisse in via caput aliud quàm Deum ipsum; neque apparet, quam aliam rempublicam constituerint, etiamsi fortè illos Michaël cohortatus fuerit ad adhærendum Deo. *Secunda obiectioni fit satis.* Ad secundam de regula fidei, cùm homines in eo statu errare non potuissent non solùm in rebus fidei, sed
13
nec in rebus vllius prorsus momenti, vt D. Thomas, Suarez & alij supponunt, non video quæ alia communis regula esset necessaria, quàm vt quilibet parens suos filios instrueret; tunc enim omnes instruerentur in eadem planè fide, & eodem modo. Ad tertiam de scientiis addiscendis respondetur, ab ipsis parentibus commodissimè potuisse doceri, & quidem tam facilè quàm in scholis publicis.

Oppositio. Dices, debebant habere saltem cæremonias aliquas communes ad cultum Dei ordinatas, quas publicè exercerent. *Solutio.* Respondeo, Esto id ita sit, non sequitur inde vllo modo futuram rempublicam? nam potuissent à Deo illæ cæremoniæ institui, & tempus signari; tunc autem omnes conuenissent ad vsum illarum, licet non essent in vnam rempublicam propriè coniuncti. *Oppositio Secunda.* Dices vlteriùs, Si homines peccassent, ad malefactorum punitionem respublica fuisset necessaria. *Responsio.* Respondeo, illos qui peccassent à Deo eo ipso eiiciendos è paradiso. quod etiam de peccantibus solo actu interno intelligendum est: nam etiam illi non erant mansuri in paradiso, ergo Deus vel per se vel per Angelos debuisset eos eiicere; ergo ex hoc capite non esset necessaria propria respublica; ergo absolutè non apparet tanta necessitas constituendi tunc veram rempublicam.

Contraria sententia variè probatur. Ego in hac materia Primò dico: Non videtur necessarium omnino vt talis esset respublica, quod ex rationum in contrarium solutione constat; potéstque vlteriùs vrgeri, quia non apparet, quid deberet iudex seu caput eius reipublicæ, siue vnum esset, siue Senatus aliquis, tunc efficere, non punire aut castigare reos, quia omnes essent innocentissimi; non dirimere lites, quia nullæ orirentur; non
14
resoluere dubia, quia iudices non necessariò sunt sapientiores aliis; & pro dubiis soluendis nulla esset necessaria respublica; nam facilè erat accedere illum qui putabatur sapientior, cúmque interrogare: nec erat necessum eum obligare ad respondendum, quia tunc ex amicitiæ amore & sine vlla molestia cuilibet satisfaceret: non item ad constituendas nouas leges, quia vel non forent ibi necessariæ; vel licet Deus illas per vnum promulgaret, non propterea fieret respublica. *Obiicitur.* Dices, Quia homines etiam tunc futuri erant peccati capaces, poterat esse aliquis qui inuigilaret aliis specialiter, ne caderent. *Soluitur.* Sed contrà, quia cùm tunc quilibet tam esset suæ salutis cupidus quàm ipsum caput reipublicæ, non videretur posse melius inuigilare caput illud multis quàm quilibet sibi.

Possibilis, non tamen necessaria fuisset respublica. Secundò dico, Licet non videatur absolutè necessaria ea respublica, non tamen propterea est impossibilis in eo statu; & hoc saltem conuincunt rationes suprà factæ; quia esset commoda ad eos fines, licet non omnino necessaria. *Congruentia Prima pro hac sententia.* Adde, eam nihil penitus indecens aut repugnans perfectioni illius status includere, ergo possibilis fuisset connaturalissimè in eo: & verò nihil indecens includere patet, quia, quod maximè alienum ab eo statu videri posset, est subiectio vnius hominis erga alium, vt teneretur eius imperiis parere; at hoc non repugnat illi statui, nam & in primis marito obedire debebat vxor, filij parentibus. Secundò, in Angelis 15 *Secunda.*
etiam in gloriæ statu id reperitur: nam in primis Michaël videtur esse caput militiæ cælestis, quod denotant ea verba Apocal. 12. *Michaël & Angeli eius*: quòd enim eius Angeli vocentur, denotat fuisse illos quodammodò sub ipsius directione. Secundò, communiter à Theologis (de quo nos in materia de Angelis) adstruuntur aliqui Præsides Angeli prouinciarum, quibus Angeli alij pertinentes ad eam prouinciam obediunt; ergo in ea obedientia non est aliquid repugnans statui innocentiæ, quandoquidem ea non est aliena à statu beatitudinis; ergo ex isto capite non potest dici repugnare ei statui respublica; aliunde autem nihil apparet, cur iudicetur minùs decens, ergo. *Tertia.* Negari denique non potest, quin ad maiorem animorum coniunctionem talis modus reipublicæ valdè sit conformis; ergo non solùm non est dicendus repugnans, sed potiùs admodum congruens ei statui.

Mens auctoris. Hinc dico Tertiò, licet non sit omnino certum futuram fuisse tunc talem rempublicam, id tamen videtur longè probabilius; & hoc à fortiori sentit communis sententia, propter rationes suprà factas, neque in hac materia aliquid amplius addendum censeo.

Varia hinc dubia. Primum. Oriuntur autem hinc aliquot dubia. Primum est, an talis respublica habitura esset caput, & an illud futurum esset vnicum, an verò per modum senatus. Quoad primum, eo ipso quòd esset respublica, debet sine dubio habere caput: non enim est connexio & coniunctio membrorum in corpore, si caput absit. *Non nisi ab vno capite ea respublica gubernata fuisset.* Quoad secundum dico pendere illam quæstionem ab alia, quæ tractari alibi solet, an melior gubernatio sit per vnum caput quàm per multa. Suppono communiorem sententiam aientem meliorem esse per vnum, quod maximè con- 16
firmatur in eo casu, in quo ille vnus futurus esset rectissimus & sanctissimus; vnde è contrario præcisè videtur monarchica gubernatio posse oppugnari, quia scilicet facilius est vnum deprauari quàm multos: cessante autem hoc inconueniente, maior est sine dubio conformitas, maior vnio, minor occasio dissensionum per vnum caput quàm per plura; ergo tunc vnicum tantùm foret.

Secundum dubium. Consiliariis indiguisset. Secundum dubiũ, an caput illud habiturũ esset consiliarios, & alios ministros subordinatos. Respondeo, sine dubio habiturum; vt si aliis intimari aliquid necessum esset, haberet per quos id exequeretur. *Opponitur.* Dices, tam sapiens esset princeps quàm alij, imò nihil occurrere posset aliis, quod nõ principi, ergo non indigeret consiliariis. *Respondetur.* Respondeo, non omnes futuros tunc æquales in scientia; nam felicitas eius status id non requirit. quod à fortiori ex beatitudinis statu persuadetur, in quo nec omnes æquè beati, æquè sapientes, &c. ergo posset consiliarius esse aptior ad aliquid inueniendum de nouo quod ipsi principi non occurreret, à fortiori autem, si essent multa consilia.

Tertium,

Tertium dubium.

Tertium, an tunc posset esse dominium in homines tamquam in seruos seu mancipia, vel saltem tamquam in famulos: quia si non repugnat iurisdictio, quæ est quoddam genus dominij, quare ista duo alia repugnabunt? Respondeo, seruitutem omnino repugnare illi statui; nam carere dominio in suas actiones, & teneri alteri pro omni libitu in solum bonum imperantis obedire, absque dubio maxima est imperfectio, & libertati ac ingenuitati humanæ summè contraria: quòd si alia mala, v. g. minimus error oculorum, aut auditus non erat permittendus, quomodo talis seruitus?

Nulla fuisset seruitus.

17

Limitatur conclusio.

Fateor, si aliqois cecidisset à iustitia, fore vt ille posset esse seruus, sicut hoc tempore possunt ex se omnes: posset, inquam, esse seruos & alterius qui in iustitia esset, & aliorum etiam, qui è iustitia lapsi foris extra paradisum habitarent. Ad secundum dico, licet incomparabiliter honestius sit esse famulum quàm seruum, longè tamen probabilius est, neque tunc id futurum decens illum statum; nam etiam famulari dicit imperfectionem & indecentiam aliquam: cuius ratio est, quia famulus vt talis solùm quasi ordinatur vt inseruiat & laboret hero suo in bonum illius præcisè, licet posteà habeat inde aliquod salarium; id autem est indignum perfectione illius status.

Nullus famulorũ vsus.

Respondetur argumento in contrariũ.

Hinc respondent ad obiectiones ex dominio directiuo & iurisdictionis: dico enim, illud nullam prorsus indecentiam in subdito arguere, vt patet in vxore respectu mariti, cuius directiuo subest dominio; in filio respectu parentum; in religiosis respectu Prælatorum, &c. Vnde qui nunc est superior, posteà fit subditus, nec ideò vel minimam maculam indecentiamve contrahit. Ratio est, quia illa subiectio ordinatur propriè in commodum & vtilitatem ipsius subditi; & ex hoc capite differt ab illis aliis duabus, serui & famuli, quæ ordinantur præcipuè in bonum dominorum, ideò non sunt in eodem quasi ordine cum illo.

18 Quartum dubium, an tunc deberet eligi in principem maximè inter alios senex, aut qui esset parens omnium. Respondeo, difficultatem quoad secundum punctum in solo Adamo locum habere; nam, eo ad cælos assumpto, iam non maneret vnus idémque omnium parens; nam filij Adam fuissent multi, & quilibet haberet lineam posterorum distinctam. Dico tamen breuissimè, ex natura rei non sequi, vt omnium parens aut senior eligatur: sæpè enim accipitur filius relicto parente, cui parens etiam tenetur subesse. Addo tamen, in Adamum, propter maiorem quamdam reuerentiam, tamquam primum omnium hominem à Deo immediatè productum, & in scientiis omnes alios longè superantem, probabilissimum est consensurum omnes alios, eóque superstite non electuros alium; quid autem posteà factum fuisset, quémve electuri essent, quis dicet?

Maximè senem in principem vel parentem eligẽdum fuisse ex natura rei nõ sequitur:

Secus viuente Adamo.

Quintum, an in eo statu esset futura bonorum diuisio. Pater Suarius cap. 17. dicit communem sententiam negare eam diuisionem bonorum & dominiorum: quam resolutionem ipse ita approbando explicat, vt videatur in contradictorium consentire. Placet autem vltima illius resolutio admittens eam diuisionem dominiorum; nam (vt benè ibi ait) si quis collegerat pro se fructus, sine dubio iam in illos habebat ius, vt alter eo inuito non illos acciperet. Dein in domibus, si domicilium aliquod quale quale pro se, vxore liberísque haberet, non posset alter illum extrudere. Præterea etiam terra tunc saltem pro recreatione vel etiam pro fructibus excolenda erat, licet sine labore; ergo non poterat alter accipere, quam vnus iam possidebat; vnde probabile est, eam mansuram posteà pro filiis. Verum quidem est, quia facile aliam æquè bonam & fertilem possent habere, non multum forent solliciti de ea in indiuiduo retinenda.

Futuram fuisse bonorũ diuisionem probabile est.

19

Vltimum dubium, quibus se actionibus essent occupaturi. Respondeo, illos vacaturos addiscendis scientiis, contemplationi diuinæ & rerum naturalium, cultui item alicui externo paradisi, colloquiis etiam inter se iam de rebus præteritis quàm de præsentibus, de Deo, de creaturarum naturis, &c. Dubium autem est, an ex artibus aliquas exercerent, quæ sunt liberaliores, v. g. picturam; nam de inferioribus mechanicis non est dubium exercendas non fore. Respondeo, haud improbabile esse de pictura; sed quia fortè nec tel no nec asseres haberent, vbi pingerent, non omnino est certum. Vno verbo dico, multa nobis sunt valdè molesta propter extrinsecas caussas, illis futura facilia, ac se in illis occupaturos cum recreatione: nam si culturi erat terram, ergo ligones, palas, falces habituri erant. Rogo ergo, vnde acciperent ferrum, fuerúntne fabri ferrarij, fossores terræ, &c. multa sanè ipsi per recreationem facerent, ex his etiam inferioribus opificiis quæ nos reputamus iam absurda: cultros enim ad comedendos maiores fructus & mundandos à corticibus habere certè debebant. Sed de his, quia omnino sunt nobis incerta, satis.

Quibus in rebus se occupassent exponitur.

SECTIO TERTIA.

An infantes in eo statu nascerentur perfecti in iustitia, gratia & scientia.

20

De naturali animorum perfectione nihil dicimus, quia hæc independens est à statibus innocentiæ aut peccati. Primò ergo dicendum, certum omnino esse in eo statu infantes nascituros in gratia iustificante. Hic est communis consensus Catholicorum, constátque ex Conciliis, Arausicano II. c. 19. & Tridentino sess. 5. cap. 2. & ex locis Scripturæ apud Suarez cap. 8. in quibus per peccatum Adami mors dicitur intrasse in mundum, ergo eo non peccante fuisset vita; quod tam de morte animæ quàm corporis intelligendum est; ergo infantes non fuissent nati mortui, nec cum priuatione gratiæ, ergo in gratia: vnde Concilia eadem dicunt nos perdidisse in Adamo stolam iustitiæ & gratiæ, quam habituri alioquin eramus. Alia etiam loca sanctorum Patrum affert Suarez suprà. Ratio congruentiæ in hac materia esse potest, quia sicut constituit Deus Adamum caput hominum, vt si ipse peccaret, posteri contraherent originale; ita connaturale fuit, vt etiam constitueret illum caput in ordine ad hoc, vt si non peccaret, posteri quasi contraherent iustitiam, quam Deus illi dederat. Quòd de gratia dicitur, intelligendum etiam de habitibus supernaturalibus eam comitantibus.

Infantes fuisse nascituros in gratia iustificante certum est.

Congruentia.

Secundò dicendum est, in eo statu etiam nascituros paruulos cum naturæ integritate, ac consequenter cum ea iustitia originali, quæ vel condistinguitur à gratia, vel conflatur ex gratia & subiectione appetitus, immortalitate, &c. Hanc etiam benè probat Suarez à n. 7. & videtur etiam ex præcedenti inferri, quia non in sola gratia habituali, sed in naturæ integritate constituit Adamum caput generis humani; ergo in omnes transferenda

Nati quoque fuissent cum natura integritate.

21 transferenda erat ea integritas, si peccatum non obstitisset Aduerio tamen, à nooouliis afferti pto hac opinione locum illum Eccle.7. *Fecit Deus hominem rectum, & ipse se infinitis miscuit quæstionibus.* è quo inferunt, Ergo, si non peccasset homo, omnes oati fuissent cum tectitudine naturali. Ego tamen arbitror ex hoc testimonio oihil posse de filiis in ipso conceptionis iostanti probari; nam verba videntur de solo Adamo intelligenda; nam etiam dicitur, Et vestiuit illum sapientia. Atqui, vt admittunt qui hoc loco vtuntur, non etant infantes cum sapientia concipiendi, ergo neque inde infertur, eos cum gratia concipiendos. Ideò crediderim, difficulter eam sententiam posse ex Scriptura suaderi quoad subiectionem appetitus; de immortalitate clariora sunt testimonia: nam si *per peccatum*, vt ad Rom. 5. Paulus air, *intrauit mors*, quis dubitet, peccato non existente, eam non futuram, & consequenter homines geuerandos immortales? Ex Conciliis & Patribus clariùs ea veritas suadetur, & quidem ex Tridentino suprà relato; quod non solùm gratiam, sed totam originalem iustitiam amissam esse per peccatum docet: vbi claiè insinuat, infantes in ea nascituros fore, si peccatum non fuisset. Vide Suarium suprà.

Probatur à nonnullis auctoritate Scripturæ, sed malè.

Meliùs probatur.

Solet contra hæc obiici Hugo de sancto Victore, cuius testimonium fusè tractat Suarius à num.12. dico tamen, illius auctoritatem non esse tantam, vt possit debilitare communem & certam sententiam.

Obiicitur.

Expleditur.

Tertiò dicendum cum D. Thoma, Ægidio & Suario suprà, probabilius esse scientias naturales non fore tnne infantibus in instanti conceptionis infundendas. Ratio est, quia nec sufficiens ratio afferri potest pro tali infusione, cùm (vt diximus suprà) infantes habituri essent infantilia corpora & defectum ordinarium sensuum, ergo non erat necessarium eis infundere illas scientias pro eo

22 tempore: oeqoe item vt posteà, quando peruenirent ad annos discretionis, statim eis vterentur, quia licet illis id sine dubio valdè commodum esset, non possumus tamen sine sulido fundamento concedere tale miraculum, de quo neque ex Scriptura oeque ex Patribus quidquam infertur.

Scientias naturales non fuisse tunc infantibus infundendas, probabilius est.

Probatur.

Dices Primò, Adamus eas habuit à principio, ergo & alij easdem habituri erant. Nego consequentiam: etenim Adamos est productus in ætate adulta, in quâ iam etat eatum capax: deinde, cùm esset primus homo, non habebat à quo eas addisceret, ceteri verò in iofantili corpore creandi erant, & à parentibus, iuncta facilitate ingenij, citissimè poterant omnes addiscere; non ergo fuit ita opportunum eas illis date: imò, vt haberent aliquam honestam occupationem, in quâ pueritiam & adolescentiam insumerent, expediens valdè fuisset eas ab initio non dare, vt eas paulatim addiscerent.

Oppositio. Solutio Prima.

Secunda.

Dices Secundò, Paulò antè ex Tridentino docuimus, nomine iustitiæ originalis, in qua iufaotes concipiendi erant, includi ea omnia quæ suprà ad eam iustitiam componendam diximus pertinere: inter quæ haud exiguum locum habere videntur eiusmodi scientiæ; ergo sicut intulimus, integritatem naturæ ex mente Concilij fuisse infantibus in instanti conceptionis concedendam, quia quidquid pertinebat ad iustitiam erat illis donandum ab instanti conceptionis, ita ex eodem

23 Tridentino dicere debemus, eas scientias eisdem iufundendas. Respondeo Primò, scientias illas non fuisse per peccatum ablatas Adamo, vnde è contrario hinc argumentor: Tridentinum oihil dicit de his quæ per peccatum non sunt amissa, ergo nihil de illis scientiis; & hinc apparet differentia inter integritatem naturæ & eas scientias; nam de integritate quoad subiectionem appetitus & immortalitatem expresè agit Tridentinum, de scientiis autem nihil dicit. Secundò addo, illas non pertinuisse propriè ad rectitudinem seu iustitiam originalem; hæc enim per se respicit voluntatem. Tertiò, nec ex ipsa iustitia originali omnes partes fuisse infusas infantibus ab instanti conceptionis, sed paulatim aliquæ acquisitæ, vt habitus naturales boni. de quo infrà. quid ergo mirum, si non fuerunt infusæ prædictæ scientiæ? Occasione huius difficultatis quæritur, an omnes essent eas scieotias adepturi posteà. Suarius ex Peretio nostro tangit à num.21. decem specialia adiumenta, quæ habituri essent homines in eo statu ad facillimè adipiscendas scientias; ea aotem sont, impassibilitas corporis: cùm enim non doleret caput ex studiis, non defatigaretur corpus, non superuenirent aliunde morbi, qui studia impedirent, valdè inde iuuarentur. Summa corporis moderatio: non enim turbaretur variis desideriis & cogitationibus. In somno & cibo breuissimum tempus insumeretur; ex parte obiectorum scibilium haberent commoditatem, cùm omnia animalia illis paterent ad nutum: herbarum & fructuum magna esset experientia. Item nobilissimo- 24
rum præceptorum commoditas: nam primus parens Adamus sicut sapientiam sine fictione didicit, ita sine inuidia communicaturus erat, iuxta Sapient. verba c.7. & quantum est ex se, tam doctum ferè redderet filium quàm ipse fuerat. Denique, ingenij, memoriæ & iudicij maxima felicitas: ingenium enim consistit magna ex parte in dispositionibus corporalibus, quæ tunc futuræ erant nobilissimæ & aptissimæ ad hunc effectum: quod idem de memoria & iudicio dicendum est.

Respondetur Primò.

Secundò.

Tertiò.

Opinio Suarij & Peretij de dotibus eorum ad scientias acquirendas.

Addo ego, si verum est quod sancti Patres sæpè docent de Adamo, eum in vita ea assueuisse colloquiis angelicis, sine dubio eodem modo ceteros in eadem iustitia permanentes eisdem colloquiis Dominus dignatus fuisset; tunc autem manifestè apparet, quomodo ab Angelis facillimè scire potuissent quæcumque optabant: quòd si forrè aliquando non poterant percipere, non proptereà tristabantur; sicut de facto in cælo, minùs Beati non sunt tristes ex eo, quòd non tam multa sciant quàm beatiores, oec ea appetunt scire, nisi quando ordinatissimè possunt, tunc autem illis non deest Deus, sicut nec defuisset in statu innocentiæ hominibus per media iam assignata.

Angelicis colloquiis illos fuisse beãdos probabiliter asseritur.

Quartò dicendum, probabilius esse habitus ipsos virtutum moralium non infundendos per accidens sicut Adamo, sed posteà propriis actibus acquirendos; talis enim infusio est miraculosa: neque est fundamentum in Patribus aut Scriptura ad eam concedendam, ergo.

Probabilius est, habitus virtutum iis non infundendos.

Dices, Ergo pueri nati fuissent cum rebellione appetitus, quia hæc maximè corrigebatur per eiusmodi habitus, vt suprà ostendimus; hoc autem est contra dicta suprà; diximus enim eos concipiendos cum integritate originali: quòd si de integritate negetur; etiam de gratia ipsa negari potest, quia ex Conciliis non videtur magis de vna 25
quàm de alia quidquam colligi. Respondeo negando sequelam: nam licet in adultis rebellio appetitus tollatur per tales habitus, in infantibus tamen magna ex parte per ipsam ætatem tollitur: & quidem

Obiectio.

Responsio.

quidem quoad motus carnis, manifesta experientia constat eos tunc non esse; quoad motus verò iræ, etiamsi esse soleant in ea ætate, aliunde tamen à Deo sufficienter erat huic rei prouisum; quia nec minimam habituri erant molestiam aut dolorem: quid ergo mirum, si numquam irascerentur, numquam flerent, &c. haberent etiam perfectissimam dispositionem corporis, vt postea suo tempore facilè eos motus comprimerent.

Replicatur.

Replicabis tamen, Ergo illis ad vsum rationis accedentibus esset rebellio. Probo consequentiam, quia dixi in adultis tolli eam rebellionem per habitus; atqui infantes cùm venirent ad vsum rationis, non haberent tales habitus, quia necdum elicuerant actus liberos, per quos tales habitus acquirere potuissent, ergo habuissent rebellionem rationis: hoc autem est absurdissimum, ergo.

Soluitur Primò.

Respondeo iuxta dicta suprà, motus illos maxima ex parte impediri per complexionem bonam, quæ sine dubio esset in illis; & ex hac parte in illis etiam esset subiectio, licet habitus non haberent.

Secundò.

Secondò, dixi per specialem prouidentiam illos motus frenandos; hæc autem prouidentia etiam haberet locum in paruulis.

Tertiò.

Tertiò, in infantia sanctissimè educati, edocti etiam ante rationis vsum

26 actus bonos elicere, iam ex illis acquisiuissent habitus aliquos, licet remissos, inclinantes ad bonum; & ipsi intra breue tempus nouis aliis actibus acquisiuissent intensiores habitus, quibus posteà cum speciali etiam Dei assistentia eos motus impedire possent.

Colligitur, iustitiam originalem in suo perfecto statu non futuram in instanti conceptionis in pueris.

Hinc colligo vltimò, iustitiam originalem in suo integro & perfecto statu, prout includit, iuxta dicta suprà, hos habitus tam ex parte voluntatis quàm intellectus, non futuram in pueris statim ab instanti conceptionis, sed acquirendam paulatim successu temporis; licet quoad carentiam motuum inordinatorum, quæ in indiuisibili consistit, esset iam ab ipso puncto conceptionis, vt explicatum est.

SECTIO QVARTA.

Vtrùm Adamo non peccante ceteri possent peccare.

Opinio Scoti.

IN superioribus sæpè diximus, omnino futuros posteros Adami capaces peccati; at hoc ipsum fusiùs deducere oportet propter Scotum, qui in 2. dist. 20. motus auctoritate Anselmi lib. 1. Cur Deus homo cap. 18. & Gregorij lib. 4. Moralium cap. 56. asseruit, si Adamus non peccasset, sed restitisset primæ illi tentationi, statim eum confirmandum in gratia; & eodem modo posteros ipsius, si cùm primum adepti fuissent vsum rationis, restitissent primæ tentationi, etiam conseruandos in gratia. Denique putat solos prædestinatos tunc extituros futurósque eosdem numero qui iam sunt. Quam sententiam quoad hoc vltimum suprà reiecimus; quoad primum autem, adhuc cum maiori limitatione defendit Scotus illam quàm duo Patres citati, qui independenter ab ea tentationis victoria cuilibet propria, insinuare viden-

27 tur, omnes Adami posteros in gratia confirmandos, licet quâ parte postea addit Scotus solos electos nascituros, absolutè cum Gregorio conueniat.

Nec Adamus nec posteri, victa prima tentatione, fuissent confirmati in gratia.

Dico Primò: Neque Adamus, victa ea prima tentatione, neque posteri eius, etiam post primam victoriam, essent confirmandi in gratia. Ita communiter sentiunt Scholastici; estque manifesta sententia Augustini lib. 4. de Ciuitate Dei cap. 10. Vide Suarium cap. 9. num. 3.

Ratio Diui Thomæ.

Ratio Diui Thomæ est, quia Adami posteri essent viatores, ergo possent peccare. Patet consequentia, quia viator ab intrinseco est mutabilis, ergo & peccator.

Non conuincit.

Verùm hæc ratio sic præcisè sumpta non concludit: nam licet, quantum ex parte sua, essent peccabiles, poterat tamen Deus negare concursum ad peccandum, eo modo quo Apostoli manserunt viatores, & tamē in gratia confirmati. Nec sufficit, si dicatur ea confirmatio in gratia esse speciale priuilegium ex Dei voluntate pendens: sine dubio enim diceret Scotus, etiam tunc ex singulari Dei beneficio eam confirmationem prouenturam.

Reiicitur Scotus.

Vrgeo tamen contra solutionem, & confirmo argumentum pro nobis factum: nam cùm natura hominis sit per se libera, non debemus dicere illam esse necessitatam ad non peccandum, nisi ratio aut auctoritas nos ad id cogat. Atqui nulla ratio est, quæ probet, eos tunc superata ea tentatione priuandos libertate: nec item auctoritas; nam Gregorius summùm stat contra secundam eam conclusionem ponendam; quòd enim dicat, tunc omnes futuros electos, non probat illos non habituros libertatem ad peccandum. Anselmi autem auctoritas sola non sufficit; maximè stante in 28

contrarium Augustino, D. Thoma ceterísque ferè Scholasticis.

Multos tunc fuisse peccaturos probabilius est, quinimò & damnandos.

Secundò dico, incertum valdè esse, an soli electi tunc essent nascituri; & probabilius videtur multos tunc peccaturos, imò & aliquos damnandos. Hæc est eorumdem, quorum præcedens, & quodammodò ex ea sequitur: nam si (vt dictum est) non erant confirmati in gratia, ergo poterant peccare; ergo probabilius est, multos de facto peccaturos.

Probatur.

Suadetur autem id ferè euidenter, si in materia libertatis potest argumentum ab vno ad alterum habere euidentiam: nam Adamus ipse habuit tantam gratiam, & verò intensiorem, habitus item naturales virtutum, subiectionem appetitus, cognitionem Dei, & cetera quæ habituri erant posteri: idem suo modo dico de Heua, & tamen statim primæ tentationi ambo succubuere; quomodo ergo poterimus dicere, nullum planè ex Adami posteris in innumeris quas habituri erant occasionibus, nullum, inquam, simile quid facturum? nam licet ad inferendum, omnes eo modo casuros, non bene discurratur ex vno ad omnes. At, nisi aliud obstet, id quod statim à primo homine factū est in prima occasione; rectè colligitur, ab aliquo saltem inter innumeros alios in simili occasione ponendos factum iri, nisi Deus contrarium reuelasset. Ex eo autem peccato etiam sequitur, licet non tam certò, aliquos fore damnandos: sicut enim liberè peccassent, ita potuissent in eo perseuerare, & quidem faciliùs quàm cadere, quia minora iam haberent retractiua à peccato quàm anteà. & consequenter tandem damnari imò potuisset Deus meritò post primum peccatum eos statim ad inferos detrudere, nulla eis 29

data vlteriori mora.

SECTIO QVINTA.

Soluuntur aliqua dubia ex praecedentibus orta.

Primum dubium, an omnes statim scirent alterum peccasse.

PRimum fit, à nobis suprà dictum est, iustitiam originalem nō solùm quoad gratiam, sed etiam quoad subiectionem appetitus & Impassibilitatem, per quodlibet peccatum etiam occultum amittendam; hinc autem fit, statim ceteros scituros illum peccasse: hoc autem est valdè durum; ergo

Secundum.

ergo dicendum est, nullũ in eo statu futurum peccatum. Confirmatur: Si peccassent, erant statim è paradiso eiiciendi; ergo si mater habens infantem duorum vel trium v. g. dierum peccasset, debuisset deserere infantem & maritum, soláque eiici ex paradiso. quæ sine dubio absurda sunt.

Sententia Suarij.

Pater Suarez cap. 10. num. 4. ait, incertum nobis esse, quomodo Deus subuenturus esset his difficultatibus, quæ adhuc integræ manent, etiamsi tota vna familia peccasset, & extra paradisum eiecta esset, quomodo illa foris debuisset se alere; cúmque filij etiam à parentibus peccatoribus & extra paradisum nati haberent iustitiam originalem, vel essent reducendi ad paradisum, vel priuandi commoditatibus sibi debitis, & educandi inter parentes peccatores, à quibus certè facilè poterant malè instrui, cessaténtque rationes, quibus suprà ostendimus, eos, qui in iustitia originali erant nascituri, à parentibus educandos sanctissimè, & instruendos omni perfecta disciplina.

30 Quòd si propterea dicatur eos non eiiciendos è paradiso, in quod propendet Suarius, ergo totus reliquus orbis erat mansurus incultus: quod est contra ipsum Suarez, qui lib. 1. hinc explicuit, cur non otiosè fuisset tota orbis machina creata, quia scilicet qui peccassent in eo statu, erant eiiciendi extra paradisum, reliquas terræ plagaa exculturi. Fateor difficilia hæc, & quæ vix combinari perfectè possunt; non tamen propterea (vt benè obseruauit Suarez,) dandæ manus, & dicendum, non futurum in eo statu vllum peccatum. Nam eædem planè difficultates sunt, si Heua peccante Adamus non peccasset; quod sine dubio potuit contingere: neque enim debemus Deo ita manus ligare, vt non potuisset permittere vnum labi in peccatum, nisi & alter fuisset lapsurus; quomodo ergo in eo casu fuissent superandi Adam & Heua, & quid de filiis eorum, &c.

Respondetur difficultati, & approbatur opinio Suarij. Primò.

Ego his difficultatibus Primò Respondeo iuxta doctrinam à nobis suprà traditam, probabile esse etiam illos, qui in iustitia originali permanerent, habitaturos extra paradisum, ita vt in illum regredi quando vellent liceret; vnde dico ex hac parte non futuram reliquam omnino partem orbis vacuam, etiamsi aliquæ fortè remotiores incultæ manerent; quod non reputo inconueniens: multi etenim iudicant etiamnum aliquas mundi plagas esse inhabitatas.

Secundò.

Secundò dico, à me suprà traditum vt probabilissimum, si per scientiam mediam Deus cognouisset Adamum non peccaturum, non creaturum tunc magnum orbem, quia non fuissent tot homines, & ex eis pauci extra paradisum; aut fortè etiam in eo casu paradisum futurum multò maiorem quàm de facto fuerit.

31 Vnde si concedamus, homines peccantes non fore eiiciendos è paradiso, non incidimus in inconueniens de separatione matris à filio, deque solitudine in reliquis orbis partibus, quia & reliquum spatium paruum fuisset, & illud etiam innocentes circumcirca excoluissent. Probabiliter etiam dicitur amittendã quidem iustitiam originalem per peccatum quodlibet, non tamen extrà paradisum relegandos, aut separandos inuicem coniuges, filios à parentibus, &c. Neque est inconueniens vllum, vt possent in paradiso post peccatum manere, si dum actu peccarunt fuerunt ibi: & quoad hoc punctum non est eadem ratio de Adamo, qui statim post peccatum eiectus est, ac de ceteris hominibus: nam in Adamo simpliciter periit status innocentiæ, & consequenter simpliciter inhabitabilis redditus est paradisus; at per aliorum peccatum non periisset status innocentiæ, & habitabilis mansisset paradisus; ac propterea expediens fuit, vt etiam tunc permitteretur ibi aliquid de zizaniis, ne fortè dum eradicarentur, simul etiam triticum eradicaretur, quia alter coniux & filius innocens, qui erant frumentum Dei, debuissent etiam exire propter matrimonij coniunctionem & filiorum procreationem, non enim per peccatum illud matrimonium fuisset dissolutum. quòd si etiam ante peccatum fuissent iam extra paradisum, quia, vt dixi, potuissent innocentes etiam foris habitare, nullum esset inconueniens de separatione. Vbi obiter quæri potest, an tunc licuisset vlli homini peccatori intrare paradisum. Respondeo, licuisset, quia cùm semel concedamus potuisse ibi habitare etiam peccatores, non est inconueniens, ob quod negemus illum foris peccantem potuisse deinde intrare quando voluisset.

Homines amissa iustitia originali non fuissent à paradiso relegati, nec separati coniuges.

Non eadem est ratio cum Adamo.

32

Peccator potuisset ad libitum intrare paradisum.

Obiectio.

Dices, Ille homo esset capax pœnarum; eas autem in paradiso non posset pati, ergo non esset expediens, vt posset in illo manere.

Responsio.

Respondeo, Deum facilè potuisse disponere, vt ille & ab intrinseco & à caussis aliis dolores aliquos pateretur etiam intra paradisum.

Obiectio Secunda.

Respondetur.

Dices Secundò, illum statim puderet se esse nudum, ergo non deberet inter alios nudos manere. Respondeo, fortasse in fauorem aliorum innocentium, Deum in eo impediturum talem pudorem, licet motus internos in se sentiret.

Nunc restat respondere ad duo illa inconuenientia. Primum, quòd ex passibilitate statim notaretur peccatum illius. Secundum, quòd parentes peccatores haud ita benè educarent suos filios.

Difficultatibus in contrarium satisfit.

Ad primum Respondeo, nullum fore inconueniens, quòd illud peccatum sciretur: sibi enim quilibet imputare debuisset eam infamiam, quam potuisset facilè vitasse non peccando; & fortasse illa fuisset tunc ei imputata in satisfactionem, si doleret de peccatis.

Secundò.

Secundò respondeo, non necessariò & tam facilè eam notandam; nam rebellio appetitus ab ipso peccatore notabatur, ceteri non aduertebant; eodem modo passibilitas non ita poterat à ceteris notari, nisi fortè quia senesceret paulatim. Sed & huic occurri potest, si dicamus, Deum non tamdiu eum relicturum in mundo, nisi egisset pœnitentiam. de quo statim fusiùs.

33

Quid fieret erga puerum filium vnius parentis peccatoris.

Ad secundum dico, si vel alter parens esset innocens, ab eo diligenter instruendum puerum: quòd si ambo peccassent, adhuc non inde necessariò sequitur, eos malè instructuros suos filios; non enim omnis qui peccat, eò ipso vult alios peccare, sed sæpè cupit alios esse bonos. Si denique casus talis daretur (qui fortè à Deo non esset tunc permittendus) vt & ambo parentes essent peccatores, & optarent etiam prolem in peccatum inducere, Deum tunc speciali sua prouidentia per Angelos, qui hominibus innocentibus essent valdè familiarea, vel per alios homines iustos suauiter rem dispositurum, vt cùm accederent prædicti filij ad annos discretionis, à parentibus separarentur, aliisque traderentur educandi.

Sed iam hinc insurgit secundum, quid scilicet esset faciendum de his qui peccarent, an possent conuerti; an si conuerterentur, reciperent iterùm totam iustitiam originalem.

Homines habituros tunc locum pœnitentia probabilius est.

Dico Primò cum Suario num. 7. probabilius esse homines tunc habituros locum pœnitentiæ. Ratio est, quia non est probabile, immediatè post peccatum eos occidendos, ergo manerent adhuc viatores; ergo possent dolere de suis peccatis, &

agere

aam. agere pœnitentiam. Hæc ratio probat quidem de dolore seu pœnitentia naturali, at de supernaturali & vtili non probat, quia hæc est dunum Dei; & potuit iustissimè negari post quodlibet peccatum, vt suprà diximus, Angelis peccantibus negatam fuisse. Fateor ita esse, vnde non possumus eam conclusionem ex natura rei probare, ideò eam probabiliorem dixi: non enim
34 persuademus nobis, Deum tunc cum eis hominibus vsurum toto iustitiæ rigore, sed misericorditer daturum locum pœnitentiæ. De Angelis alia est ratio, quia ibi constat nobis ea aliis principiis moram illorum breuissimam fuisse, & nullum ex tot millibus egisse de facto pœnitentiam; vnde satis efficaciter infertur, non habuisse potentiam, addita etiam difficultate ea maiori eorum in proposito obstinatione. Quæ rationes cessant in homine, cuius vita diuturnior erat, & voluntas facilius emendabilis, & natura fragilior. Denique, quia non constat ex vllo loco Scripturæ aut Patrum, Deum decreuisse tunc temporis nollum dare homini auxilium ad resurgendum à peccato. *Confirmatur.* Confirmatur vlteriùs eadem doctrina; nam non essent futuri ceteri peioris conditionis quàm Adamus: nec enim peccatum aliorum fuisset ita graue, cùm Adamus vt caput toti generi humano nocuerit, alij verò sibi præcisè; ergo ex hoc capite essent Adamo digniores veniæ; ergo sicut Adamus obtinuit auxilia ad pœnitentiam agendam, credere etiam possumus, & alios eadem obtenturos.

Ad gratiam obtinendam indiguissent actu amoris super omnia, & contritione supernaturali. Secundò dico, eos tunc ad gratiam obtinendam indiguisse actu amoris Dei super omnia aut contritione supernaturali; quam si habuissent, & talem, vt etiam pro pœna temporali perfectè satisfecissent, credendum est, recuperaturos non solùm gratiam, sed & immortalitatem ac subiectionem appetitus, &c.

Obiicitur. *Respondetur.* Obiicies, Adamus solùm recuperauit gratiam, ergo etiam ceteri solam eam recuperarent.
35 Nego consequentiam: nam Adamus amisit penitus pro omnibus eum statum; & non debuit per pœnitentiam illius particularem ea iustitia omnibus restitui, licet potuisset Deus, si voluisset, eam restituere, quia verò constat nobis non voluisse id asserimus. At in nostro casu status ille non periisset simpliciter, quia saltem in aliis mansisset, vnde fuisset conueniens, vt qui tunc ageret perfectam pœnitentiam, rediret cum ceteris ad eumdem statum.

Satisfit difficultati. Rogabis, Quid si non egisset perfectam pœnitentiam, etiam pro pœna temporali. Respondet benè Suarez, illum in integrum non recuperaturum iustitiam; quod ego solùm quoad passibilitatem aliquorum dolorum, per quos satisfaceret, verum censeo; nam immortalitatem corporis crediderim restituendam, ne possent ceteri suspicari illum esse damnatum; similiter quoad rebellionem appetitus omnino diaetim eam fore iterùm eis concedendam. Vtrùm autem esset in eo statu pro peccantibus aliquod instituendum Sacramentum, dubium est; an verò illi acturi essent pœnitentiam ex meritis Christi. Puto omnino non acturos; dicit enim sæpè, Christum non venturum Adamo non peccante.

SECTIO SEXTA.

An in statu innocentiæ futura esset maior intentio gratiæ quàm iam.

Multa sub hoc titulo dubia occurrunt breui- *Quanta foret in eo statu gratia.* ter expedienda. Primum, an in prima sanctificatione, quam infantes tunc haberent in vtero materno, plus gratiæ essent accepturi, quàm iam accipiant infantes per baptismum. Non agimus de prima sanctificatione Adami & Heuæ, 36
quia hæc fuit extraordinaria & valdè intensa: erant enim illi capita totius generis humani, & immediatè à Deo producebantur, vnde debuit eis copiosior gratia infundi, quàm quæ tunc infantibus in vtero materno danda foret, & nunc per baptismum de facto detur: agimus ergo de ceteris hominibus. Respondeo rem esse incertam; in mea tamen sententia negatore Christum tunc venturum verosimiliùs videri maiorem nunc propter *Plus dari nunc in baptismo gratia quàm tunc in instanti conceptionis, probabile est.* merita & passionem Christi infundi quàm tunc: imò addit Suarez, etiamsi tunc foret Christus venturus, quia tamen non in carne mortali aut passibili, non dandam fuisse per Christum tantam gratiam quantam iam per passionem; mors enim Christi Domini incomparabiliter auget gratiam. Quidquid verò de hoc sit, in nostra sententia res *Ostenditur ex D. Paulo.* videtur probabilior. Confirmatur ex illo Pauli Rom 5. *Vbi abundauit delictum, superabundauit gratia*; ergo abundantior gratia datur nunc in baptismo quàm tunc in instanti conceptionis.

Opponitur. Dices, Ille status esset perfectior quàm iste, *Diluitur.* ergo plus gratiæ deberet in eo conferri quàm iam. Respondeo negando consequentiam, quia licet ille status esset in se melior, nos tamen ratione Christi Domini mediatoris sumus quodammodò feliciores, iuxta illud sancti Leonis: *O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* Omitto comparationem, quam *Comparatio cum circumcisione cur omittatur.* hic faciunt nonnulli, baptismi cum circumcisione, & infantium ante Christum natum conceptorum cum aliis post Christum: Sicut enim,
37 inquiunt, nunc datur propter merita Christi iam exhibita plus gratiæ per baptismum quàm fuerit olim per circumcisionem, ita in eo statu plus fuisset datum post Christum quàm ante illum. Omitto, inquam, hanc comparationem, quia & minùs probabilem supponit doctrinam de Christo venturo tunc, & adhuc ea data non videtur illatio bona: nam ideò nobis in baptismo plus datur gratiæ (quod tamen non est omnino certum) quia baptismus est actio Christi Domini, qui per ministrum baptizat, circumcisio verò non fuit nomine Christi instituta. At hæc differentia in eo statu innocentiæ nulla fuisset; nam supponunt hi auctores nulla futura Sacramenta, vnde non video vllam rationem solidam, cur ante aduentum Christi minùs gratiæ dandum esset infantibus quàm post Christum, cùm in vtroque casu semper daretur per merita Christi, & in neutro specialiter applicaretur Sacramentum aliquod nomine Christi exhibitum.

An adultus daretur maior gratia ob dispositionem quàm nunc se conuertenti. Secundum dubium, an in adulto maior esset futura prima gratia data per propriam dispositionem quàm iam detur adulto resurgenti. Aduerto, in eo statu non posse esse sermonem de prima omnino gratia; nam hæc semper infantibus conferebatur sine propria dispositione; solùm ergo est difficultas, si ille peccasset, ageretque pœnitentiam, an tunc per illum actum ac-

statu esset prædestinatus, habiturus esset maiora merita in eo quàm in hoc, aut è contrario: iam enim Apostoli, eo ipso quòd habeant maiorem gratiam quàm tunc vllus haberet, habent haud dubiè maiorem quàm ipsimet tunc haberent; & consequenter de illis iam est certum, quod nunc sint ad maiorem gloriam quàm tunc forent prædestinati.

SECTIO SEPTIMA.

An tunc reprobi fuissent mortui.

QVi in eo statu iustitiam retinuisset, non fuisse moriturum docuimus suprà vt omnino certum; multos verò qui peccassent, acturos fuisse tamen pœnitentiam, & eo ipso non morituros, vt probabilius paulò antè defendimus, de iis ergo, qui in mortali perseuerassent, an morituri essent corporaliter, & postcà damnandi, dubitari potest. Est autem ratio dubitandi; nam cùm illi postea per æternitatem corpore & anima cruciandi essent, sicut & nunc, si priùs mortui fuissent, debuissent resuscitari posteà: vt quid essent ergo mortui, nónne melius fuisset vt ex hoc mundo viui acciperentur æternùm cruciandi? Neque potest contra hoc obiici, quòd de facto etiam peccatores moriantur, licet sint posteà resuscitandi, ergo & tunc idem fieri poterat: hoc, inquam, non potest obiici, nam de facto moriuntur tam boni quàm mali, & statuta est dies vniuersalis, in qua omnes iudicandi sunt, ante quam non fiet resurrectio. At tunc temporis sicut boni accepti fuissent viui ad cælum, ita etiam potuissent mali ad inferos accipi; neque enim possumus dicere etiam tunc futurum iudicium, ergo nec peccatores tunc fuissent morituri.

Ratio dubitandi.

43

Nihilominùs tamen dicendum est, omnino eos morituros. id quod ex Scriptura satis manifestè colligitur; cùm enim dictum fuerit Adamo, *In quocumque die comederis, morte morieris*, & id de morte temporali intelligendum etiam esse, constet ex fide, manifestè sequi videtur, si Adamus, postquam habuisset filios innocentes, & consequenter non esset destructus status innocentiæ, comedisset de illo ligno, illum moriturum temporaliter; nam *τὸ in quocumque die* omnes complectitur dies, etiam penultimum mansionis suæ in hoc mundo. Quod idem dictum creditur de omnibus eius posteris, scilicet, quòd si ex ea arbore gustassent, essent morituri; & inde probabiliter inferimus, eam pœnam etiam extendi ad alia mortalia, nisi pœnitentiam agerent: ergo licet alij immortales essent, peccatores tamen mortui fuissent.

Peccatores corporaliter mortui fuissent. Probatur auctoritate Scripturæ.

Ad rationem in oppositum respondeo Primò, dubium esse, an tunc illi in inferno essent corpore & anima cruciandi: nam licet de facto id in hoc statu futurum sit, non constat tamen nobis, quid Deus esset in eo statu voliturus; nam resurrectio est miraculosa, non ex natura rei debita; vnde ex eo, quòd Deus in aliquo statu eam voluerit, non constat etiam eam voliturum in omnibus aliis; & ad puniendum eos peccatores sufficienter non videtur necessaria simpliciter; nam animæ sunt quæ propriè peccarunt; maximè in eo statu, vbi nulla fuit rebellio corporis; & animæ sunt quæ propriè sentiunt dolores; ergo non videbatur necessarium tunc eos iterùm suscitari.

Ad rationem in contrariū respondetur Primò.

44

Secundò respondeo, adhuc fuisse opportunum vt morerentur, licet posteà iterùm reuocandi essent ad vitam: nam ipsa mors temporalis est grauis pœna, quæque homines peccatores maximè reuocare solet à peccatis, præsertim si scirent se agendo pœnitentiam posse illam vitare; & ex hoc capite in eo statu vtilis valdè esset, licet non esset futurum iudicium vniuersale. Adde denique, fortasse etiam futurum necessarium iudicium, quia multi, qui alioquin visi fuissent exteriùs sancti, damnati essent; vt autem constaret omnibus de diuina iustitia, rectissimè constitutum fuisset iudicium, ante quod nondum corpore & animo torquerentur reprobi; hac ergo supposita veritate de morte reproborum.

Secundò.

SECTIO OCTAVA.

Quàm citò & quomodo finirent prædestinati suam vitam.

PAter Pererius lib. 5. in Genes. disp. 2. de excellentia status innocentiæ quæst. 5. putat, verosimile esse in eo statu homines ad tria vel quatuor annorum millia superuicturos; quia si in natura lapsa vixerunt ad initium mille circiter annis, etiam sine fructu ligni vitæ, quid non in statu innocentiæ? Meritò P. Suarez capite 12. n. 3. ait hanc coniecturam carere probabilitate; nam post peccatum diuturnitas vitæ à caussis naturalibus pendebat, licet illæ semper essent sub directione & gubernatione Dei: permittebat enim Deus vitam, quamdiu naturales caussæ illam protrahere & conseruare poterant. At in statu innocentiæ non posset id dici, quia in eo vita nō solùm ad quatuor millia annorum, sed ad centum millia & in æternum protrahi posset; numquam enim erant morituri; ergo necessum fuit, vt præscriberentur termini mansionis in hoc mundo homini, benè licet valenti & integro corpore, &c. ex sola & pura voluntate Dei, de qua non habemus in Scriptura aut alibi vllum testimonium, ex quo nobis constet eum voliturum hominem tamdiu conseruare; & hinc apparet maxima incertitudo in hac quæstione, & pro ea parum iuuare esum ligni vitæ, vt insinuat Pererius.

45

Refellitur ea opinio à P. Suarez.

Dico Primò cum communi Scholasticorum, omnes in eo statu peruenturos ad vsum rationis, imò ad ætatem adultam, perfectam seu consistentem, in qua iam ampliùs crescere desinerent. Videtur enim valdè decens, vt omnes infantes per obedientiam probarentur Deo fideles, priusquam ex hoc mundo transferrentur. Hæc ratio patitur aliquam difficultatem ex illis verbis Sapientiæ 4. de Henoch, *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, aut ne fictio deciperet animam illius*: quæ denotant, congruentissimè etiam tunc potuisse Deum aliquos infantes, quos præuiderat, si superuixissent, peccaturos, rapere, ne malitia mutaret intellectum eorum. Nec sufficit dicere, si volebat Deus eos saluare, potuisse in illis iam adultis impedire peccatum illud per auxilia congrua, quæ sine dubio per scientiam mediam nouit se habere etiam pro illis: hoc, inquam, dici non potest; nam de facto certum est, multorum infantium suscepto baptismo mortem esse effectum prædestinationis, & raptos, ne malitia mutaret intellectum eorum, vt ex proximo loco de Henoch manifestè constat; & tamen etiam possemus dicere, quòd Deus non debuisset transferre Henoch propter illam caussam, sed dare illi posteà alia auxilia quæ præuiderat congrua, vt sic, licet maneret in mundo, non tamen deciperetur, & eodem modo discurri de infantibus posset; ergo vel hæc ratio nulla est, vel certè dicen-

Omnes in eo statu ad vsū rationis & adultā ætatem venturos communis sententia docet.

Ratio.

46

Difficultas data rationi opposita.

dum, etiam in statu innocentiae, licet potuisset Deus illum infantem iam adultum miris modis conseruare in gratia, voluisse tamen auferre illum, quia praeuidebat lapsum illius iuxta naturales cursus caussarum, quas non volebat Deus inuertere; vnde, vt infantem saluaret, accepit illum ad se ante vsum rationis.

Suarez ratio quid valeat. Fateor ex vi huius discursus eam rationem, quam Suarez suprà affert, ostendi non admodum efficacem; & nisi auctoritas communis obstaret, posse dici satis probabiliter aliquos eo modo accipiendos. *Conclusio.* Dico tamen adhuc probabiliorem esse resolutionem suprà positam, tum propter auctoritatem communem; *Probatur* tum quia, cùm accipiendi essent viui ad cælum, vbi non erant futuri corpore

47 infantili, congruentius fuit, vt iam haberent corpora perfecta, ne esset necessum facere tunc noua miracula, addendo illis alias partes materiæ pro augmento debito. In quo magna est differentia inter hunc & illum statum; nam in hoc non accipiuntur homines immediatè ad cælum, sed posteà miraculosè formanda sunt corpora, ideóque tam facilè formabuntur ex terra corpora eorum qui in infantia sunt mortui, quàm eorum qui ætate perfecta. At in eo statu cùm assumerentur viui, esset necessarium magnum facere miraculum nouum, vt illud corpus in perfecta magnitudine constitueretur, ergo conuenientius fuit, vt non assumerentur infantes.

Difficultati in oppositum respondetur. Iam ad rationem in oppositum respondeo, etiamsi nunc sit effectus prædestinationis mors ante vsum rationis, tunc tamen non futuram; potest autem assignari duplex diuersitas; vna quasi à posteriori altera à priori: à posteriori iam est paulò antè data, quia si eodem modo assumerentur, cogeretur Deus prædictum miraculum facere; non est ergo credibile id ita factum, sed ex præuisione scientiæ mediæ eos solos prædestinaturum, quos perseueraturos in adulta ætate præuiderat, vel quos acturos pœnitentiam, si caderent. Altera ratio differentiæ à priori potest esse, quia in eo statu sine tanta naturalium caussarum perturbatione poterat Deus impedire in adultis peccata faciliùs longè quàm nunc in statu naturæ lapsæ: in qua sæpè & propter complexionem na-

48 turæ ac rebellionem appetitus, & propter aliorum nequitiam ac innumeras occasiones peccandi, vix nisi cum magno miraculo impediri possunt: ideò Deus, qui suauiter omnia disponit, permittit vt talis moriatur in infantili ætate. At in statu innocentiæ, quia & nulla erat rebellio carnis, & tentationes extrinsecus occurrentes multò minores, etiamsi Deus præuidisset per scientiam mediam illum in vna occasione peccaturum, præuidebat tamen eumdem in multis aliis, quæ facilè occurrere poterant, non peccaturum; ideò nullam caussis secundis inferendo violentiam, potuit suauissimè & cum relinquere vsque ad adultam ætatem, & simul in ea impedire, ne vllum esset peccatum, aut ad pœnitentiam de eo faciendam suauiter allicere.

Quamdiu post adultam ætatem victuri fuissent, dubium est. Secundò dico: Post ætatem eam consistentem dubium est, quamdiu essent permansuri, probabile tamen est, non tamdiu fuisse victuros quàm censet Peretius; quia & ipsa tanta beatitudinis dilatio esset magna quodammodò pœna, in eo maximè statu, in quo summè anhelaret homo ad visionem beatam. Nec dici potest, eam dilationem mortis futuram vtilem ad augendum præmium æternæ vitæ, hoc, inquam, dici non potest, quia eadem ratione posset illa vita per multa centena annorum millia differri, vt semper augeretur præmium; quod benè vrget Suarius supra contra Peretium; & ob idem fundamentum, in Angelis debuisset mora viæ esse multorum annorum, vt semper cresceret idem præmium. Probabilius ergo est, Deum certum cuilibet gradum gloriæ intendisse *Intendisset illis Deus certum gradu gloriæ.* siue efficaciter, siue inefficaciter, à quo iam abstraho; cùm autem homo merita ad illum gradum necessaria compleuisset, Deum ad se illum acceptum, quando autem id tempus impleretur, dubium valdè est; fortasse tamen non extensum fuisset vltra nostram vitam ordinariam septuaginta vel octoginta annorum, quia non fuissent tunc electi ad maiorem gloriam quàm iam, & in eo tempore, liberi omnino ab aliis occupationibus & distractionibus, potuissent facillimè multiplicatione actuum ad grande valdè meritorum culmen peruenire. 49

Tertiò dico, non videri etiam probabile, omnes in eadem ætate accipiendos, quia nec omnes æquè intensè operati fuissent, neque æquè citò merita cóplessent, ergo nec omnes eadem ætate accepti: vnde posset tunc maritus esse superstes vxore mortua, & è contrario; non tamen propterea vlla afficeretur molestia, quia cùm esset de æterna eius beatitudine certus, & eam amasset sancto ac puro amore in Deo fundato, fortasse gauisus potiùs fuisset ob bonum illius, quàm tristatus ob solitudinem propriam; si tamen tunc solitudo dicenda esset; vbi omnes se æquè tenerè & intensè amassent, iuuissent, beneficissent sibi ac si coniuges, fratres aut parentes essent. *Omnes in eadem ætate è vita decessuros fuisse improbabile est.*

Quartò dico: Non accepti fuissent omnes omnino homines in cælum simul, sed successiuè, prout tempus cuiuslibet completum fuisset, vt docuit Augustinus lib. 9. de Genesi ad litteram c. 6. & quidem tunc immediatè in cælum, non ad aliquem locum medium; in quo tamen secundo puncto anceps fuit ibidem Augustinus. Prima pars probatur, quia esset valdè durum dicere, Adamum debuisse tunc in hoc mundo expectare, donec tandem finis esset illius; quòd si, vt paulò antè diximus, illi breuiori aut certè non longiori vitæ spatio quàm nos sua essent completuri merita, cur tamdiu posteà quasi inutiliter in hoc mundo detinerentur? cùm adhuc in statu naturæ lapsæ à Christi ascensione, post mortem animæ iustorum, si nihil habeant purgandum, statim beatitudinem consequantur; ergo in eo statu completo vitæ termino non essent ampliùs detinendi in hoc mundo. Vnde etiam probatur secunda pars, quòd scilicet nec ad alium locum medium, sed immediatè ad cælum essent transferendi; quia si nihil haberent quod impediret illos videre Deum, cur non statim accepti essent ad visionem? vt & nunc animæ iustorum, quæ post plenam satisfactionem accipiuntur. quod etiam intelligitur de assumptione corporum ad gloriam: nam cùm non esset interuentura mors, tunc simul debuit corpus cum anima assumi. Hæc circa prædestinatos. *Nec omnes homines simul in cælum fuissent accepti, nec prius ad locum aliquem medium. Probatur Primum.* 50 *Secundum.*

SECTIO NONA.

Quid de reprobis.

Circa reprobos dubitari potest, quamdiu ibi essent superuicturi, & quo tempore surrecturi, vt corpore & anima punirentur. Dico Primò, probabilius esse, non statim post peccata illos fuisse morte temporali puniendos, vt suprà insinuaui, etiamsi statim debitum illius incurrissent, sed aliquamdiu sustinendos; imò, quia *Reprobos non statim post peccata morte temporali mulctandos probabilius est.*

quia essent capaces mortis naturalis, videtur connaturale fuisse, vt Deus non citiùs vitam eis auferret, quàm per morbos, senium aliámve violentam mortem, à caussis naturalibus prouenientem, tollerentur.

51 *Obiectio.* Obiicies, suprà à nobis dictum, in paradiso mansuros etiam reprobos, ergo possent illi comedere de ligno vitæ, & æternùm viuere. quod graue est absurdum. *Responsio.* Respondeo, etiamsi illi mansissent in paradiso, Deum facilè impediturum ne comederent de ligno vitæ; vel quia sicut Angelus eiecit Adamum, ita impediisset visibiliter alios peccatores ne accederent; vel quia interiùs illis Deus infudisset timorem, ob quem accedere vererentur, vel aliis multis modis.

Replicatur Primò. Sed vrgebis adhuc, Quid si immediatè antequam peccarent, quando eis licitum erat comedissent? sine dubio valdè diu protraxissent vitam. *Respondetur.* Respondeo, Esto illi comedissent, inde tamen solùm sequi, quod ab eo instanti comestionis quasi incepissent viuere restituto temperamento in perfectum statum; non tamen propterea æternùm mansissent.

Replicatur Secundò. Replicabis Secundò, Ergo saltem ad mille annos & ampliùs protraxissent illi vitam, vt ferè protraxerunt primi parentes & ceteri vsque ad diluuium; qui tamen ex ligno non comederant. *Respondetur.* Respondeo Primò, nullum esse in eo absurdum, quia sine dubio de facto multi reprobi, maximè ex semine Cain, ad nongentos annos vixerunt, cur ergo & idem non posset tunc euenire illis? imò probabile est, multò pluribus victuros, quia illi, vtpote nati in integritate naturæ, & diu etiam in ea educati, sine dubio habuissent meliorem longè complexionem quàm habuerint de facto ceteri ab Adamo & Heua procreati: tanta autem dilatio mortis permissa esset illis, quia naturalis fuisset, & non voluisset Deus in naturalibus punire; vel quia aliquot sine dubio bona opera in innocentia effecissent, permisisset Deus eos diutiùs viuere, vt sic mercedem suam in hoc mundo haberent, per æternitatem posteà luituri peccata. Præterea esset vtilis ea dilatio, ad ostendendum omnibus à Deo illis datum locum pœnitentiæ. 52 Vbi obiter noto, ex hac ipsa diuturna duratione & minori naturæ corruptione ac perfectioribus scientiis valdè fieri probabile, pauculos tunc futuros qui in peccatis obstinati permanerent: & hine etiam confirmatur quod dixi suprà, pauciores multò homines tunc futuros quàm iam; quia prædestinatorum numerus minor aliquantulùm, reprobatorum verò incomparabiliter foret etiam minor. *Notatio.* Quòd si adhuc nolis tam longam eis concedere vitam, Secundò respondeo obiectioni suprà positæ, Deum potuisse tunc ita caussas naturales disponere vel permittere, vt vel æstu aliquo violento, vel excessu in cibo & haustu, vel bello aut peste extinguerentur citiùs, non obstante meliori & robustiori complexione, quæ pro similibus mortis ministris solet parum iuuare. *Respondetur Secundò.*

Quoad resurrectionem verò eorum dicimus etiam tunc futurum finem generationum omnium hominum seu viæ eorum in hoc mundo, & post illum terminum, mundum eodem modo quo nunc in melius mutandum, resurrecturos reprobos, ac in iudicio publico (vt probabiliter credi potest) damnandos; quamdiu verò tunc esset mundus duraturus, solus ille scit, qui adhuc in hoc statu sibi soli finis illius notitiam reseruauit.

DISPVTATIO QVADRAGESIMAQVARTA.

De occasione & caussa peccati primorum parentum.

1 EXPLICVIMVS hue vsque statum iustitiæ originalis tam prout de facto in Adamo & Heua extitit, paucolis licet horis aut diebus, quàm prout futurus in posteris Adamo non peccante probabiliter in re dubia coniectari potest, iam de ipsius amissione & ingentibus inde secutis damnis aliquid breuiter dicendum erit. In hac tamen disputatione solùm de præcepto, quod fuit occasio, & de suggestione, quæ caussa extitit peccati Adami.

SECTIO PRIMA.

Quædam supponuntur.

Vera & physica arbor fuit, de cuius fructibus Adamus comedit. SVpponendum Primò, quæ de arboris esu dicuntur in Scriptura non esse metaphoricè solùm intelligenda, sed veram & physicam arborem illam fuisse, sic verè & realiter de illius fructibus Adamum comedisse, rationem sæpè suprà reddidimus; nam ea quæ historicè narrantur non sunt ad metaphoram transferenda, nisi vrgeote grauissima aliqua ratione aut manifesta in contrarium auctoritate; quarum neutra in præsenti reperitur.

Supponendum Secundò, Etiamsi multi putent illam arborem fuisse ficulneam, ideóque in eius typum Christum Dominum ficulneæ maledixisse, *Cuius speciei fuerit, incertum est.* alij verò malum, alij vitem, alij frumentum ex spica; rem tamen esse omnino dubiam, quia nihil ea de re reuelatum est: nisi quòd ex Scriptura ipsa videatur certum nec fuisse frumentum; quia spica nullo modo est lignum; quo nomine vocatur in Scriptura id vnde sumptus est fructus ille; ob eamdem rationem nec fuisse vitem, quia etiam vitis non est propriè arbor: & licet Scriptura eo loco non vocet nisi lignum, alibi tamen vocatur arbor. & ita omnium communis sensus supponit. 2 De ficulnea in neutram partem res est certa; probabilius tamen crediderim non fuisse, quia potiùs eam horruissent, quàm ausi fuissent se foliis illius tegere, maximè cùm Heua tactum illius sibi prohibitum putasset. Quod de ficulnea, cui Christus maledixit, affertur, non viget; quia solùm est diuinatio quædam sine auctoritate aut ratione: maledixit enim, quia tunc illa occurrit arida, si alia fuisset cum eis circumstantiis eodem modo illi maledicturus. Neque potest dici, cùm primùm comederunt statim ex ea ficulnea accepisse folia, tum quia fortè Adam non erat iuxta lignum scientiæ, vt diximus suprà; tum quia poterant etiam esse aliæ vicinæ arbores; tum quia, postquam se agnouere nudos, quærierunt maiora folia & aptiora ad

ad se tegendos, ideò ex ficulnea ea acceperunt. Vtrùm autem in signum pœnitentiæ ea acceperint, quia sunt aspera, vt nonnulli céusent, incertum videtur; & fortè probabilius, eos, licet nuditatem suam tunc agnouerint, de pœnitentia adhuc non cogitasse, vt in excusationibus sui peccati ostenderunt paulò pòst. Quod denique de malo dicitur non est ad rem; quia malus est valde genericum nomen: vnde non infertur inde, cuius speciei illa arbor fuerit. Constet ergo, hac de re nihil certò constare, illud obiter quæri potest, quomodo sibi consuerunt folia: non enim instrumenta necessaria ad id habebant. Respondeo accepisse aliquas berbas longiores & solidiores, quibus loco fili vterentur: non enim pro perforandæ ficulneæ foliis acubus indiguerunt.

Folia, quibus se tegebant, herbis longioribus colligarunt.

3 *Arbor ex se mala non fuit.*

Suppono Tertiò, illam arborem non ideò prohibitam, quia natura sua fuisset mala: nam cùm Deus eam iam produxisset, quando videns cuncta quæ fecerat, dixit esse valdè bona, dici non potest eam fuisse ex se malam. Neque item credenda est homini nociua; si enim id esset, Deus non produxisset illam in paradiso, vbi summas voluit pro hominibus esse delicias: sed vel simpliciter non produxisset, vel certè alibi; vnde Augustinus lib. 8. de Genesi ad litteram cap. 6. & 13. supponit vt certum, illam fuisse sanam arborem.

Non habuit virtutem caussandi cognitionem boni & mali.

Supponendum Quartò, eam non habuisse virtutem naturalem caussandi cognitionem boni & mali, quia talis virtus valdè aliena est à fructu materiali: nam licet fructus aliquis caussando meliorem dispositionem possit sine dubio conducere ad scientias faciliùs obtinendas, ex se tamen eas non caussat, sed reddit subiectum cum maiori capacitate, vt faciliùs queat recipere posteà species, & meliùs per eas cognoscere; vnde ex hac parte non magis disponit ad scientiam boni & mali quàm ad scientiam rerum naturalium & indifferentium. Nec potest dici à Deo diuinitus data ei arbori talis virtus, tum quia gratis confingitur tale miraculum; si enim prohibebatur homo comedere de illo fructu, ad quid fuisset data ea virtus, quæ non esset futura in vsu? tum quia Adam sine dubio ante esum illius habuit eam scientiam, alioquin non potuisset peccare. Dicta est ergo arbor scientiæ boni & mali ab effectu, quia comedendo ex illa experti sunt præsens malum; absens verò bonum quod amiserunt, tunc melius agnouere; sicut solemus dicere non æstimari bonum nisi quando amittitur. Vide Suarium lib. 5. cap. vlt. num. 6. vbi eam rationem dicit esse communem.

4 *Adamo verum præceptum impositum est non comedendi de ea arbore.*

Supponendum Quintò, fuisse Adamo impositum verum præceptum non comedendi de ea arbore; quod enim nonnulli hæretici id negent, eò quòd, vt ait Paulus 1. ad Timoth. 1. *lex iusto non sit posita*; hoc, inquam, est pura stultitia, alioquin iustus non teneretur etiam præceptis naturalibus, quia illa etiam sunt quædam lex. Paulus ergo ibi solùm innuit, iustum abstinere facilè ab his quæ ex se sunt mala, nec indigere comminationibus & pœnis, &c. Porrò Adamo fuisse impositum præceptum, ipsa verba Genesis 2. manifestè declarant: *De ligno autem scientiæ ne comedas: in quocumque enim die comederis, morte morieris.* Vtrùm autem illa alia verba, *Ex omni ligno paradisi comede*, fuerint etiam præcipientia, an verò solùm facultatem concedentia, dubitari posset: crediderim non obligasse, alioquin debuisset omnes fructus gustare, quod est absurdum. Permisit ergo Deus illorum esum; naturalis autem obligatio vitam sustentandi Adamum adstringebat ad comedendum aliquem; poterat autem comedere ex quocumque, excepto fructu scientiæ. his positis, quæ certa sunt, sit.

SECTIO SECVNDA.

Quanta fuerit eius præcepti obligatio.

An prohibitio illa obligauerit sub veniali.

QVærimus, an illud præceptum obligauerit sub mortali. Ratio verò dubitandi ea est, quia esus vnius mali aut ficus, v.g. non est materia capax obligationis grauis, etiamsi Deus voluerit illum grauiter prohibere: solet enim dici, non esse in potestate legislatoris rem leuem efficere grauem; item, vouentem rem leuem non posse, etiamsi velit, se obligare sub mortali, quia materia non est capax tantæ obligationis; ergo illud 5
præceptum, licet fortè in ordine ad non comedendum multùm fuerit mortale, sicut nunc præceptum non comedendi carnes die Veneris etiam obligat sub mortali quoad magnam quantitatem, non tamen in ordine ad vnum vel alterum bolum. Ex altera verò parte effectus ipse ostendit peccasse mortaliter, quia gratiam & amicitiam Dei amiserunt, & incurrerunt grauissimas pœnas, quæ venialibus non solent respondere.

Adam transgrediendo præceptum peccauit mortaliter.

Rationi in contrarium respondetur.

Respondeo certum esse, ex grauitate verborum, quibus impositum est præceptum, ex comminatione & ex effectu, illud obligasse sub mortali etiam in ordine ad leuem alioquin ex se manducationem. Et hic est sensus totius Ecclesiæ, imò & hæreticorum; Adamum enim grauiter peccasse vix vllus negat. Ad rationem in contrarium facilè respondeo, posse aliquando contingere, vt materia, quæ ex se est leuis, fiat grauis ex aliqua circumstantia, & tunc eo ipso est capax obligationis grauis. Theologi enim solùm dicunt, si res maneat in se leuis, non fieri ex obligatione sola grauem; & hoc probat exemplum de voto circa rem paruam; nam supponitur eam relinqui in sua paruitate, ideóque dicitur votum non posse obligare sub mortali ad illam. Quia ergo in ea abstinentia voluit Deus specialiter ostendere dominium suum in Adamum, vim legislatiuam & coërcitiuam, item per eam sibi aliquas reddi gratias pro tantis beneficiis, inde factum est, vt esus ille, omnibus pensatis, fuerit hîc & nunc materia grauis: sicut si Rex aliquis credens alteri domum 6
ac dominium omnium rerum diceret illi, Hanc tamen rem licet in se paruam ego volo seriò mihi seruatam, non quia illa indigeam, sed quia ex hac obedientia volo experiri te esse mihi fidelem, & me esse dominum huius & aliarum rerum, potuisséque tibi cetera etiam non credere; certè in tali casu non est dubium quin grauis materia esset eius leuis rei custodia, aut non distractio in alios vsus. Idem planè contigit in præcepto imposito Adamo.

Duplex dubium deciditur.

Primum, an peccauerit venialiter.

Hinc decido duo dubia, quæ solent hîc tractari. Primum est, an potuerit Adamus in eo esu peccare venialiter tam parum comedendo, vt non sufficeret ad mortale. Abstraho nunc ab inaduertentia seu subreptione; ex hac enim certissimũ est, etiam ipsum expressum odium Dei, si cum semiplena aduertentia fiat, non esse peccatum mortale, quia fundamentum essentiale omnia peccati mortalis est plena libertas; abstraho ergo nunc ab hac inaduertentia, quæ fortè in Adamo tunc non habuit locum, solùm ago ex parte materiæ: cui respondeo ex dictis, ob eas circumstantias fuisse omnem

nem

Omnis propria comestio ob circumstantias fuisset peccatum mortale.

nem alioqoin materiam in se leuem factam grauem, si propriè esset comestio; nam si acciperet vnum vel alterum quasi indiuisibile, vt nec percipere posset quid esset, aut quem saporem habetet, sicut propriè non est comestio, ita non esset etiam mortale; ergo omnis propria comestio seu gustatio eius fructus fuisset peccatum mortale.

Si pomum non masticasset, non ideo à mortali potuisset excusari.

Secundum dubium est, an si integrum deuorasset pomum non masticando peccasset mortaliter: non enim videtur comestio ea deuoratio. Crediderim tamen peccaturum, quis simpliciter est comedere; & masticatio solùm est in ordine ad meliorem concoctionem in stomacho & maiorem
7 saporis perceptionem. Vnde si quis integrum bolum panis manè degluriat, sine dubio non potest Eucharistiam licitè sumere, quia iam censetur verè comedisse. Hinc è contrario dico, si præcisè masticasset, & animum non habuisset illum comedendi, nec comedisset, sine dubio non peccaturum mortaliter: sicut si quis die ieiunij cibum masticans, non tamen illum ad palatum demittat, non frangit ieiunium, sicut etiam qui os abluit aqua, ieiunus manet; ergo tunc non esset, nisi summùm, peccatum veniale. Quòd si à Deo ipsa etiam acceptio esset prohibita, tunc eodem modo de illa foret discurrendum ac de comestione diximus.

SECTIO TERTIA.

Quod fuerit motiuum eius præcepti: vbi contra quam virtutem fuerit eius transgressio.

Finis præcepti fuit, vt probaretur obedientia Adami.

QVærimus, quis fuerit finis aut motiuum, vt Deus præceptum illud imponeret. Respondeo fuisse, vt obedientiam Adami probaret in ea re, quæ alioquin ex se mala non erat, sed indifferens: nam licet in aliorum præceptorum naturalium obseruatione obedientia etiam ostendatur, quia tamen ea præcepta (sic liceat dicere) non tam ex voluntate libera Dei proueniunt quàm ex indecentia & repugnantia, quam ex se habent obiecta per illa prohibita cum natura rationali, expediens fuit, vt vna materia eligeretur, in qua nulla alioquin supponeretur malitia & indecentia, sed præcisè inueniretur ratio obedientiæ, & dominium Dei magis appareret. Vnde esus illius ligni non fuit prohibitus, quia malus, sed malus, quia prohibitus; eodem modo ac nunc dicimus de esu
8 carnium die Veneris: nam iam ostendi paulò antè arborem non fuisse ex se malam, nec nociuam homini, ideò benè dixit D. Thomas Opusculo 2. cap. 188. Eius ligni esus non ideò prohibitus est, quia secundùm se malus est, sed vt homo saltem in hoc modico aliquid obseruaret ea sola ratione, quia *esset à Deo præceptum*. Quæ vltima verba declarant rationem à nobis traditam, ob quam sit illud præceptum positum.

Obiectio.

Dices, Hæc ratio sufficienter ostendit, fuisse conueniens vt imponeretur aliquod præceptum, verùm non ostendit, cur potiùs lignum scientiæ quàm quodlibet aliud fuerit prohibitum.

Respondeo. Cur Deus hanc potiùs quàm illam arborem prohibuerit Adamo.

Fateor ita esse; at huius rei in particulari non possumus nos rationem reddere, quia fortè etiam Deus non habuit specialem, sed elegit eam arborem, cùm potuisset eodem modo quamcumque aliam elegisse; vt ad aliud propositum ostendimus ex D. Thoma, Deum, vt hanc partem materiæ præ alia eiusdem speciei eligeret ad formationem Adami vel huius mundi, non habuisse specialem rationem; sicut antequam quidquam boni aut mali egissent, vt eligeret Iacob, Esau verò odio haberet. quod exemplo figuli benè confirmat D. Thomas, & nos suo loco eo vsi sumus.

Hinc oritur dubium, vtrum per illud præceptum ea abstinentia fuerit constituta in aliqua speciali virtute; nam leges semper constituunt obiecta, quæ prohibent in specie alicuius vitij, & è contrario, actus quos imperant in specie alicu-
ius virtutis: sic licet non auditio Sacri ex se non 9
sit contra aliquam virtutem, tamen quia auditio est actus religionis, inde fit, vt eo ipso quòd Pontifex ferat legem de audiendo Sacro, iam non auditio sit non solùm contra obedientiam, sed etiam contra religionem; ita in præsenti quærimus, vtrùm comedere de ligno vitæ fuerit contra aliquam aliam virtutem distinctam ab obedientia. Duæ autem præcisè sunt de quibus dubitari potest: vna est iustitia, quia edere rem alienam sine licentia domini, est actus iniustitiæ: altera est temperantia, ad quam videtur spectare moderari inordinatum affectum gulæ.

Esum pomi fuisse peccatum contra iustitiam probabile est.

Respondeo Primò, probabilissimum esse, esum illum fuisse peccatum contra iustitiam, quia erat vsus rei alienæ inuito domino; addo tamen, contra eam virtutem vt sic non fuisse peccatum mortale, quia vna ficus aut pomum non est peccatum mortale in materia furti. & ita censet Suarius numer. 2a.

Dubium, an peccauerit Adam contra temperantiam.

Respondeo Secundò, dubium esse an etiam fuerit contra temperantiam. Pater quidem Suarius vbi proximè duo dicit, & fuisse contra temperantiam, & in ea ratione non fuisse mortale, sed veniale, quia vnum pomum non frangit ieiunium grauiter, præcipuè si ex eodem Adamus vnam partem, alteram Heua comedit. Hoc vltimum, quòd non fuerit mortale in materia gulæ, mihi videtur certum; primum verò absolutè contra temperantiam fuisse magis dubium crediderim, quàm quod fuerit contra iustitiam: nam tunc summùm lex videtur constituere actum imperatum in materia alicuius virtutis, quando obligat 10
ad illum actum, non vt præcisè obedientiam probet, sed quia intendit in homine honestatem, quæ in tali actu reperitur, verbi gratia, præceptum audiendi Sacrum non imponitur ab Ecclesia vt probet, an homo sit obediens Ecclesiæ an non, sed quia Ecclesia respexit ad honestatem quæ reperitur in Sacri auditione, & eam intendit per se; vnde quia ea honestas est religionis, eo ipso carentia auditionis Sacri constituitur in materia religionis. Et idem dico de præcepto non comedendi carnes; intendit enim & mortificationem quæ in ea abstinentia reperitur, & vtilitatem, quæ inde homini sequuntur. Dixi, *summùm tunc esse contra virtutem*, quia sequenti tomo disputat. 41. id ipsum adhuc verum non esse ostendam; nunc tamen id admitto & vrgeo sic: Deus in præsenti præcepto non videtur intendisse vtilitatem & honestatem, quæ in abstinentia vt abstinentia à tali pomo reperiri potest: cùm enim dederit illi amplam in alia poma fortè meliora facultatem, planè non respexit ad bonum temperantiæ, sed ad honestatem quæ reperitur, iuxta verba Diui Thomæ paulò antè citata, in hoc, quod est hominem aliquid obseruare ea sola ratione, quia sibi à Deo præceptum est; ergo non est ille esus contra temperantiam seu contra gulam, sed contra obedientiam. Confirmo: Si Deus prohibuisset illum cibum, quia malè sanus, & homo comedisset illum non ad satietatem, ne-

Secundò, contra obedientiam, non verò temperantiam.

que immoderatè, sed pro pellenda fame, casu quo illam habuisset, certè ille non peccasset in materia gulæ, sed contra amorem seu charitatem erga se: sicut qui sitim extinguit temperato haustu aquæ stomacho nociuæ non peccat in materia gulæ, sed contra charitatem propriam, qua saluti attendere tenetur; ergo cùm Deus non propter honestatem temperantiæ, sed propter obedientiam imposuerit illud præceptum, non sequitur, esse contra virtutem temperantiæ, sed tantùm contra obedientiam.

11 *Ratio à priori.*

Non peccat contra eleëmosynam qui furatur, vt eam det.

Rationem à priori huius rei desumo ex doctrina, quam in materia de peccatis tradidi, scilicet hominem, qui die Festo studet, non peccare contra præceptum studendi, sed præcisè contra præceptum audiendi Sacrum. Quæ doctrina est communissima, licet pauci aliqui recentiores eam negauerint; dixique rationem esse, quia virtus studiositatis non prohibet studium, eò quòd sit contra aliam virtutem, id enim præstatur præcisè ab aliis illis virtutibus, quibus tunc opponitur studium; solùm ergo ab ea virtute studium prohibetur, quando est per se nimium; quando autem detur ea nimietas declaraui ibidem. Vnde in præsenti infero, Ergo temperantia non prohibet cibum, eò quòd hic sit nociuus sanitati, aut sit impedimentum ad audiendum Sacrum; ergo esua arboris, quia non erat alioquin in se nimius, nec contra regulas præscriptas à temperantia, sed præcisè contra obedientiam eo solùm animo impositam, vt dictum est, non vt esset temperatus, sed vt aliquid omitteret præcisè, quia esset à Deo prohibitum, non putarem fuisse propriè peccatum contra temperantiam, licet soleat frequenter ita dici; quia omne peccatum in materia cibi vocare solemus gulam.

Oppositio. Responsio.

12 Replicabis hinc sequi, neque fuisse contra iustitiam; quod tamen antè defendimus. Respondeo negando consequentiam; nam accipere rem alienam inuito domino, eaque vti, quomodocumque fiat, est contra iustitiam; at non qualiscumque comestio ex alio capite mala est eo ipso contra temperantiam, vt declaratum est.

SECTIO QVARTA.

Dubia aliqua circa illud præceptum.

An licitè tetigerint arborem, dubium est.

PRimum, an Deus etiam præceperit, ne tangerent illam arborem. Ita enim Heua dixit, *Et ne tangeremus illud.* Respondeo tamen non posse id certò asseri; nam totum præceptum illis verbis Scripturæ videtur inclusum, *De ligno autem scientiæ boni & mali ne comedas*; ibi autem de tactu nihil. Vnde sanctus Ambrosius lib. de Paradiso cap. 12. putat ab Adamo, quando intimauit Heuæ præceptum, positam eam cautionem, vt eò longiùs ab esu abesset, quò etiam nec tangere auderet.

Nec constat, an vtrique immediatè impositum fuerit præceptum.

Secundum, an vtrique immediatè fuerit impositum illud præceptum; an soli Adamo, qui posteà illud Heuæ significarit. Quidam dicunt soli Adamo, alij vtrique. Ego censeo rem esse dubiam, probabiliterque vtrumque posse defendi: nam licet Heua dicat, *Præcepit nobis Deus*, quo videtur insinuare vtrique impositum; non tamen ideò intendit significare immediatè etiam sibi id à Deo significatum: verissimè enim dicimus, *Superior mihi hoc mandauit*, etiamsi immediatè ipse mecum locutus non sit, sed per alium; & fortè probabilius est ita contigisse, vt sic magis ostenderetur subordinatio Heuæ erga Adamum, vt erga suum caput; sicut de Angelis diximus, Deum infimos per medios, & medios per summos illuminare.

Tertium dubium, an illud præceptum sensibili voce an interiori tantùm traditum sit. Dico, non posse nos id decidere, quia nihil penitus est in textu, vnde pro vna potiùs quàm pro altera parte quidquam inferatur; & vtroque modo potuit contingere: nam licet Scriptura vtatur verbo *dicens*, quod locutionem significare videtur; non tamen id de externa & sensibili necessariò intelligitur; in re tamen dubia crediderim factum per externam vocem: nam is videtur esse connaturalior modus loquendi cum homine dependenter à sensibus operante. 13

Præceptum sensibili voce indicatum fuisse probabile est.

Quartum, an illud præceptum fuerit impositum pro tota posteritate, ita vt, si Adamus retinuisset innocentiam, etiam filij eius essent obligati ad non comedendum de ea arbore. Pater Suarez ait, non esse rationem dubitandi, quin lex illa fuerit perpetua; tenor enim verborum id videtur indicare; nec in ea perpetuitate est vlla difficultas: & denique sicut licentia ad comedendum de omni ligno erat perpetua, ita & prohibitio ligni scientiæ debuit esse perpetua.

Sententia Suarij.

Probabilior tamen mihi videtur sententia Pererij lib. 4. in Genes. quæst. 2. docentia incertum esse, an illud præceptum obligaturum fuisset filios. quod sic ostendo: Certum omnino est, Deum potuisse imponere vnum præceptum pro solis Adamo & Heua, quod non obligaret posteros, & quidem id connaturalissimè: non enim benè sequitur, *Mandat Deus hoc vni, ergo & alteri*; atqui si hoc voluisset Deus, non fuisset vsus aliis verbis quàm de facto; sic enim dicit, *In quocumque die comederis, morte morieris.* Ecce verba Scripturæ particularia, & ex se non comprehendunt filios; ergo non aliis vsus fuisset, si solum Adamum & Heuam voluisset obligare: neque enim fuit necessum dicere, Vobis duobus & non aliis, quia τὸ *vobis* non significat in rigore alios. Imò si alios comprehenderet, videbatur necessariò addendum *& filiis tuis*; sicut, quando dedit præceptum circumcisionis, quia illud erat vniuersale pro filiis, expressè dixit, *& filij tui*, &c. ergo non potest dici, textum Scripturæ ostendere illud præceptum esse vniuersale, multò minùs benè dicitur, non esse rationem dubitandi in oppositum; quia eò ipso quòd verba non significent posteros, satis magna est ratio dubitandi. Quod affertur de licentia comedendi non vrget, tum quia fortè ibi etiam idem dicam, scilicet ex vi eorum verborum, nisi specialis explicatio Adamo fuisset tradita, illam licentiam non futuram perpetuam; tum quia magis videtur esse ex natura rei vniuersalis licentia comedendi ad se sustentandum, vt ad posteros traducatur, quàm prohibitio comedendi de eo ligno.

Pererij opinio probabilis.

14

Addo tamen, licet ex vi verborum non constet illam prohibitionem futuram perpetuam, probabilius videri in re dubia omnino perpetuam futuram pro omnibus etiam posteris; vt quia omnium rerum copiam & abondantiam habituri erant, haberent eamdem occasionem seruandi aliquid, quia à Deo præcisè mandatum erat, vt diximus de Adamo. Confirmo: Quando communitati alicui imponitur præceptum, eo ipso videtur esse & pro posteris; atqui Adamus & Heua repræsentabant tunc totam communitatem, ergo præceptum illis impositum erat vniuersale & perpetuum.

Præceptum totam posteritatem fuisse obligaturum probabilius est.

Ad instantiam ex præcepto circumcisionis Abrahamo imposito respondeo, illum fuisse tunc particularem personam; vnde obligatio ipsi imposita 15

Argumento in oppositum satisfit.

posita non censebatur imposita filiis, nisi specialiter id denotaretur, ideò debuit magis explicari quàm in Adamo, qui erat caput generis humani. Vtrùm autem illud præceptum ad posteros ita transiturum esset, vt Deus numquam vsque ad finem mundi illud reuocaturus fuisset, planè est dubium; nec possumus quidquam probabiliter dicere pro vna parte potiùs quàm pro alia.

Quintum dubium, vtrùm præceptum illud fuerit verum pactum cum Adamo. Explicata voce *pactum*, arbitror rem hanc facillimè decidi posse: de ea fusè Suarius à numer. 18. Pactum vocari solet sæpè voluntas absoluta Dei de concedendo aliquo beneficio homini, aut imponendo illi aliquo præcepto. Magis presè significat mutuum consensum duorum faciendi hanc vel illam rem; ita vt neuter possit desistere, si alter nolit. Hoc suppositio breuissimè.

Pactum minùs propriè sumptum ad obligandum requirebatur. Dico Primò: Vt homo esset obligatus ad non comedendum de ligno, sine dubio fuit necessarium pactum priori modo, prout denotat voluntatem absolutam Dei de obligando Adamo: si enim de facto obligauit, ergo voluit sine dubio illum obligare.

Secundò dico: Vt Deus teneretur dare posteris gratiam non peccante Adamo, necessaria etiam fuit ea voluntas absoluta & determinata Dei, qua eam gratiam dare decreuit posita tali conditione; & in hoc sensu necessarium fuit pactum iuxta primam eius acceptionem.

16 *Ad illud pactum nō opus erat consensu Adami.* Dico Tertiò: Pactum, quatenus dicit acceptationem seu consensum liberum ex parte Adami, nullatenus fuit necessarium, neque vt Adamus esset obligatus sub mortali ad non comedendum de ligno scientiæ; quia vt ego tenear obedire meo Superiori, non est necessarium vt illius mandatum acceptetur à me; teneor enim acceptare; quòd si nolo, iam eo ipso pecco. Neque item requirebatur ea acceptatio ex parte Adami ad hoc, vt Deus daret gratiam posteris, quia hoc non pendebat ex voluntate Adami; nec tertiò, vt Adami posteri obligarentur ad non comedendum de eo ligno: nam si, vt ipse obligaretur, non fuit necessarius proprius consensus, multò minùs vt alij distincti ab ipso obligarentur. Denique, neque, vt voluntates omnium posterorum in Adamum transfunderentur, necessarius fuit consensus illius: Deus enim dum illum constituit caput omnium in ordine ad conseruandam aut amittendam gratiam, transtulit in ipsum posterorum voluntates; hoc autem totū independens est à consensu ipsius, licet posteà amissio aut retentio gratiæ pro se & posteris pendeat non quidem à consensu, sed ab impletione conditionis à Deo positæ, nempe non comedendi de ligno scientiæ boni & mali.

Qua voluntas Dei fuerit necessaria pro transferenda voluntate Adami. Dico tamen Quarto & vltimò, ad effectum transferendi voluntates posterorum in Adamum, ita vt censerentur in eo non solùm obligati, sed & peccare, iuxta illud Pauli Rom. 5. *In Adam omnes peccauerunt*, licet non fuerit necessarius con-
17 sensus Adami, vt dixi; non tamen sufficiebat quæcumque voluntas Dei obligandi Adamum ad non comedendum: nam ea voluntas ex se (vt paulò antè dixi) non obligat necessariò etiam filios; potest enim parenti aliquid imperari, quod non imperetur filio. Præterea, etiamsi sit obligatoria pro filio, non tamē actu obligat antequam existat filius. Tertiò, licet dicamus iam tunc filios obligari, quod fortè ad quæstionem de nomine pertinebit, non tamen, eò quòd parens transgrediatur præceptum, filius peccat & transgreditur; nec quia lex imposita reipublicæ non seruetur nunc à ciuibus, sed illi peccent eam transgrediendo, propterea successores seu futuri ciues dicuntur eam legem transgredi, sed expectatur, quousque videatur, quid illi in persona sua propria facturi sint; ergo ex sola generali voluntate obligandi Adamum non proueniebat necessariò ille effectus; ergo debuit specialis voluntas Dei interuenire, qua vellet non solùm obligare posteros Adami, sed vt illi in ipso continerentur vt in capite, & transgressio Adami censeretur moraliter transgressio filiorum. Hæc autem voluntas licet, vt suum effectum sortiretur, non requisierit ex parte Adami consensum vllum, vt probatum est; quia tamen fuit ea voluntas quasi conditionata ad translationem iustitiæ in posteros, dependénsque in suo effectu ab operatione libera Adami, solet vocari pactum; non tamen inde licet inferre, fuisse necessarium consensum ex parte Adami, & consequenter fuisse pactum in secunda & rigorosa acceptione pacti suprà posita. *Specialis Dei voluntas posteros in Adamo obligauit.*

Hinc autem dices, Ergo non fuit necessum vt Adamus cognosceret Deum in se transfudisse voluntates posterorum: cùm enim sine consensu Adami ipsum obligauerit, & ob solam obligationem videretur necessaria cognitio, non fuit absolutè necessarium vt illud nosceret; id autem est absurdum, quia alioqin non creuisset illud peccatum ex ea circumstantia, quòd posteri omnes in eo peccarent; cùm tamen supponant communiter Theologi inde grauissimè peccasse Adamum. Respondeo Primò, Aliud est, vt lex aliqua me obliget, requiri vt ego illam noscam; aliud; requiri vt ego sim contentus eam acceptare seu illi consensum præbere: hoc solùm nos suprà negauimus, non primum, vnde patet, malè in argumento dici, propter solum consensum necessariam esse cognitionem illius pacti seu voluntatis diuinæ. Secundò malè infertur, *Non fuit necessaria ea cognitio ad obligationem, ergo de facto eam non habuit*: potuit enim Deus liberaliter ob alios fines dare Adamo talem cognitionem. Primò, vt nosceret maximum beneficium quod Deus illi conferebat, constituendo illum caput totius generis humani, maioremque inde amorem erga Deum conciperet, & maiores ipsi haberet gratias. Secundò, vt eò magis fugeret peccatum, quò videbat se vnius pomi esu totum genus humanum priuaturum gratia & donis supernaturalibus, illúdque reddíturum inimicum Deo ac filium iræ; & hinc creuit illius peccati grauitas penè in immensum. Ideò do libenter arguenti, si Adamus ignorasset se esse caput generis humani, tunc non habiturum inde peccatum ipsius vllam maiorem grauitatem, quia circumstantiæ non præcognitæ non aggrauant peccatum. Vnde concludo, non solùm probabilius (vt ait Suarez num. vltimo) sed omnino certum videri, Adamum sciuisse illud pactum; quia omnes Patres & Scholastici supponunt, peccatum Adami fuisse ex ea circumstantia maximum; non potuisset autem inde crescere, si ignoratum id ab eo esset, ergo.

18 *Obiectio.* *Responsio Prima.* *Secunda.* 19 *Adamum non latuisse Dei pactum certum est.*

SECTIO QVINTA.

De tentatione serpentis.

EXplicato præcepto occurrit statim tentatio, quæ illius transgrediendi prima fuit caussa; quia verò Genes. 3. dicitur Heua tentata à serpente, Primò occurrit, qualis fuerit ille serpens. Quidam

Stulta hæreticorum de serpente opinio.

dam stultissimi hæreriei apud Augostinum, Epiphaniom & Irenæum, quos eirat Suarius lib.4.c.1. n.2. dixetunt, Christum fuisse serpentem illum; quo nihil diei potest stultitius, cum Christus tunc secundùm humanitatem non existeret, & inde sequereruer, Deum ipsum fuisse tentatorem & mendacem: cuique Deus maledixit, & in pœnam imposuit vt gradeterur super pectus suum. quæ sine ingenti blasphemia & stultitia diei non pussunt.

Caietanus Genesis 3. ait, dæmonē non apparuisse neque in vero serpente neque in ficto ex aëte aliówe eorpore, neque eatetiùs cum Heua locutum, sed interiùs eam tentasse, eodem modo quo nos de facto idem dæmon tentare solet; Quia (inquit) multa ibi sunt quæ non possunt de serpente materiali aut ficto intelligi: vt, quòd esset *callidior cunctis animantibus*; quòd loqueretur; quòd Heua non fuerit territa audiens animal irrationale secum loquens, & alia multa quæ ibi Caietanus ponderat. Quòd autem, inquit, dicatur serpens non vrget, quia passim diabolus in Scriptura vocatur serpens & draco; ergo non colligitur fuisse verum serpentem ex eo, quòd eo nomine vocetur in Scriptura.

Caietani periculosa.

20 Hanc sententiam meritò P. Suarez suprà dicit esse valdè periculosam: eiusmodi enim narrationes non debent ad metaphoras transferri, nisi quando aliunde manifestè constat metaphoricè dictum; in præsenti autem nec ratio nec auctoritas suadet ibi esse metaphoram, ergo literaliter id est intelligendum, vt & intellectum est à D. Thoma 2.2.quæst.165.artic. 2. ad 2.& 3.& Theologis omnibus, à Patribus, Basilio Homilia de Paradiso, Ambrosio lib. de Paradiso cap. 12. & lib. de Fuga sæculi cap.7. Augustino lib.4. de Ciuitate cap. 11. Theodoro quæst. 34. & 35. in Genesin, Ruperto lib.3. in Genesin, Chrysostomo Homil. 16. in Genesin, aliísque apud Suarium num.3. Idem probat contextus ipse Scripturæ: nam verba illa, *Serpens dixit ad mulierem*, &, *respondit mulier*, non possunt de tentatione purè interna intelligi, sed necessariò denotant colloquium aliquod verum externum. Confirmatur id ipsum à D. Thoma 2.2.q.66.art.2. ad 2. quia in statu innocentiæ non habebat dæmon potestatem immutandi interiùs phantasiam mulieris; nam ille modus immutandi arguit subiectionem quamdam ex parte hominis: non enim est dubium, quin sit magna imperfectio, quòd possit mihi turbari aut immutari phantasia ab altero; vt cùm nihil re ipsa sit quod cognoscam, putem me verè cognóscere; ergo non potuit serpens ve-

Arguitur Primò auctoritate Patrũ;

Secundò. Scriptura.

21 rè internè Adamum tentare. Vide Suarium benè vrgentem hoc argumentum, ostendentémque non esse eamdem rationem de immutatione quæ fit per sensus in corpore ficto, quia tunc homo ipse in se non tangitur, sed corpus quod assumitur; homo autem agnoscit id quod in eo corpore verè cognoscibile est, quia reuera ibi sunt qualitates quæ emittunt tales species sufficientes ad efficiendam visionem, sicut in iride collóve columbæ: at si immediatè ipsa phantasia turbaretur, id esset agere immediatè in hominem, & quidem in malum illius, quod sine dubio repugnabat perfectioni illius status, vbi nec minimus poterat error esse. Additque benè Suarius, Si semel poterat eo modo diabolus phantasiam immutare, vix posse explicari, cur non & motus appetitus excitare etiam posset. Constet ergo Caietani sententiam periculosam nimiùm esse.

Argumenta ipsius soluuntur.

Argumenta illius valdè sunt debilia; nam ostendemus statim, facilè ea inconuenientia vitari. Quòd enim *serpens* dicatur *callidior cunctis animantibus*, sicut Caietanus intelligit de solo dæmone, & tamen de illo vt sic facit comparationem cum animantibus, possumus nos etiam de ipso dæmone in serpente loquente idem intelligere; & tunc adhuc meliùs fiet comparatio illius cum animantibus, quatenus saltem in apparentia se ostendit vt animal; quòd non habet, si accipiatur dæmon secundùm se. Fortasse autem potest etiam diei serpens vt animal est & secundùm se callidior: propterea enim Christus voluit nos esse prudentes sicut serpentes; quod sine dubio denotat esse animal astutum & prudens: in quo autem ea prudentia consistat non est huius loci. Vide P. Pererium lib.6. in Genesin, q.1. Cur autem Heua non sit territa, dicetur paulò pòst.

Quod denique aliquando in Scriptura ipse 22
diabolus independenter à corpore assumpto dicatur serpens & draco, non probat in hoc loco illum ita accipi; nam ex textu contrarium hîc constat. Adde, fortè ideò in aliis locis eum dici serpentem & draconem, quia alluditur ad hunc, in quo per serpentem primò locutus est: quòd si in hac tentatione non fuisset vsus forma serpentis, fortè in aliis locis non vocaretur ita absolutè serpens; vnde potiùs ostenditur debuisse aliquando verè per serpentem loqui, vt tale nomen retineret.

Aliorum sententia refellitur.

Aliorum opposita sententia est, serpentem verum & materialem ita eam tentationem caussasse, vt virtute naturali & propria fuerit locutus; quia verò durum videtur talem virtutem serpenti tribuere, dicunt alij tantùm supernaturaliter & ex eleuatione diuina, verè locutum in proprio supposito independenter ab vlla rationali persona ibi apparente. Tota tamen hæc sententia improbabilis est tam in Philosophia quàm in Theologia; quæ non admittunt vllum animal rationis capax, quódque loqui propriè, intelligere & respondere queat, nisi hominem; quod autem naturaliter id non effecerit, vt primi dixêre, patet: nam si ille habuisset eam virtutem, certè qui nunc existunt eamdem haberent, intelligerent, loquerentur, &c. quod euidenti experientiæ repugnat; sequela verò probatur; nam Deus non abstulit illis naturam vllamque intellectiuam naturalem, si quam habe-
bant. Quòd verò Secundò alij dicunt id factum 23
diuinitus, etiam est improbabile; quia si natura sua serpens non est intellectiuus, formare quidem verba posset, non posset tamen diuinitus fieri intelligens; sicut & psittacus ea de facto format, at neque ea intelligere potest etiam diuinitus, nec colloqui cum hominibus propriè. Adde contra eam sententiam, etiamsi diuinitus eleuari posset serpens ad intelligendum, non tamen vllo modo debere in præsenti admitti; quia in ordine ad mentiendum & decipiendum hominem non potuit Deus tale facere miraculum.

Diabolus in vero serpente tentauit Heuam.

Dicendum ergo est, diabolum in forma serpentis vel in vero serpente locutum & tentasse Heuam. Quòd diabolus verè locutus sit constat ex illis locis, in quibus diabolus dicitur caussa illius peccati; hoc enim non potuit efficere instigando serpentem (vt supponimus) quia serpens non est rationis capax; ergo debuit immediatè id præstare per se formando in serpente voces eas. Quòd autem forma serpentis interuenerit contra Caietanum ostensum est. Vtrùm autem fuerit verus serpens, an fictus seu apparens, non est ita certum, quia ex vna parte Angeli tam boni quàm mali non solent assumere vera animalium corpora quando apparent ac loquuntur,

loquuntur, ergo non fuit verus serpens: aliunde autem, nisi dicamus in vero serpente illum locutum, non intelligimus loca Scripturæ cum tanta proprietate quantam videntur exigere; neque est quòd impugnet veri serpentis assumptio-
24 nem: nam licet ordinariè non assumant Angeli vera corpora animalium, certum tamen est posse ea assumere. Et fortasse Angelus ille, qui linguam asinæ Balaam mouit, dici potest assumpsisse asinæ corpus quoad illum effectum, quod ad quæstionem de nomine reduci potest. Vtraque sententia est probabilis, probabiliorem tamen iudico hanc secundam propter dicta; neque in hoc puncto iudico necessum esse recurrere cum aliquibus ad prohibitionem Dei, quasi non permiserit dæmonem per fictum & apparentem serpentem, sed per verum loqui: non enim video quæ specialis ratio vel in ordine ad minuendam vim tentationis aut ad alium finem fuerit posita, in eo quòd per verum potiùs quàm per fictum tentaret, nec puto diabolum id ex se vllo modo curasse; vnde, etiamsi fuerit in eius electione, potest dici verum elegisse; quia faciliùs poterat non laborando in formatione corporis per verum loqui; & quoad intentum suum idem erat. Indecentiam autem, si quæ ibi potest esse maior in assumptione veri quàm ficti corporis, non est credendus curasse dæmon, qui haud ita est scrupulosus & teneræ conscientiæ: si enim apud Gentiles corpora lapidea & lignea assumpsit passim, cur non & ibi assumeret vnius veri animalis, quod longè perfectius est quàm statuæ mortuæ idolorum? addo tamen, probabile esse, Deum illi prohibuisse, ne eligeret alia animalia perfectiora, columbam v. g. aut leonem, elephantem, &c. quæ fuit sententia D. Augustini lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 3. cuius ea reddi potest ratio, ne animalia ea perfectiora & homini magis familiaria redderentur ab ea tentatione toti generi humano inuisa.

Occurritur obiectioni.

25 Qualis autem fuerit ille serpens, & cuius speciei, est incertum; neque habet probabilitatem quod aliqui dicunt, fuisse vnum qui faciem habet virginis: talis enim serpens à nullo agnoscitur. Si autem in re dubia aliquid determinari potest, probabilius est fuisse colubrum, qui est ordinarius serpens; & de quo intelligunt communiter omnes dictum Christi, *Estote prudentes sicut serpentes:* Christus autem videtur ad illum alludere de quo dicitur, *Sed & serpens erat callidior cunctis animantibus terræ.*

Colubrum fuisse probabilius est.

Restat iam explicare, quomodo Heua non fuerit territa, dum serpentem secum loquentem audiret. In quo puncto difficultas non est, cur non horruerit serpentem: cùm enim tunc omnia animalia essent subiecta homini, & nullum ei nociuum, non erat cur horreret illum. Et fortè diabolus, qui iam decreuerat antè Heuam tentare, mouerat priùs serpentem, vt ad Heuam frequentiùs accederet, fieretque illi magis familiaris, vt videtur insinuare Damascenus lib. 2. de Paradiso capite 10. Est ergo difficultas, qui factum est, vt Heua non fuerit territa audiens animal irrationale loquens. Cyrillus, Magister Sententiarum, Abulensis & alij apud Suarium numer. 29. docent, Heuam putasse cetera etiam animalia, aut saltem aliqua, loqui posse, ideóque non fuisse miratam serpentis loquelam. Verùm D. Thomas hîc quæst. 94. art. 4. ad 1. ait, non debere eam sententiam Magistri defendi. Ratio autem est manifesta, quia ille error

Sententia Magistri & aliorum.

Heuæ fuisset crassissimus, & maior multò quàm iam sit in vlla ferè quantumuis stulta femina. quod absurdum est. Vt enim diximus suprà ex Augustino, vel minimus error etiam nullius momenti repugnabat illi statui; longè ergo magis hîc.
Nec sufficit dicere, illum non fuisse errorem, sed carentiam cognitionis: id, inquam, non sufficit, 26
quia ibi non solùm ignorauit Heua bruta non loqui, sed debuit habere absolutum iudicium, quòd loquerentur; tale autem iudicium positiuus error est, ergo.

Refutatur.

Probabilior huius difficultatis solutio est, Heuam aliquid intellexisse de Angelis, quòd loqui possent cum hominibus per animalia, ideóque putasse aliquem ex illis secum loqui per serpentem, ideóque haud fuisse miratam. Dices Primò, Ergo saltem errauit, quòd putauit illum esse spiritum bonum: si enim iudicasset esse dæmonem, non credidisset illi, sed fugisset potiùs. Respondeo, posse dici eam quoad illud punctum non attendisse, nec se reflexisse ad considerandum, essétne bonus an malus: in quo locum habere videtur inconsideratio. Ita respondet Suarius suprà. Habet tamen hæc responsio maiorem quàm apparet difficultatem; nam inde sequitur, potuisse in eo statu esse peccatum ex inconsideratione: si enim illa tunc se non reflexit, an esset bonus spiritus an malus, & cum illo locuta est; ergo, si fuisset prohibitum non loqui cum malo spiritu, permissum verò cum bono, illa tunc venialiter peccasset ex inaduertentia; quod tamen constantissimè à P. Suario negatum est sæpè suprà.

Sententia probabilior: Heua aliquid intellexerat de Angelis.

Obiectio Prima.

Responsio.

Confirmo interrogando, an ea carentia reflexionis fuerit libera & voluntaria in femina, an
non. Si primum, iam supponitur peccasse respondendo, quia affectauit ignorantiam periculosam; 27
quod videtur esse contra omnes negantes in eâ locutione peccatum: si verò non fuit voluntaria, ergo etiamsi ex ea secutum fuisset aliquid in se grauiter prohibitum, non fuisset peccatum mortale, sed veniale ex inaduertentia, quia apprehensa fuisset aliqua malitia, non tamen distinctè, an grauis, an leuis, sicut dicitur apprehendisse ibi esse Angelum, non tamen an bonus, an malus. Quòd si dicatur, illam sciuisse Angelos etiam bonos per corpora loqui siue hæc siue illa, adhuc difficultati non fit satis; quia illa non solùm iudicauit in communi eos loqui per corpora, sed in particulari de ea locutione, ergo tunc formauit hoc iudicium, *Hic loquitur Angelus bonus*; tale autem fuit erroneum, quidquid sit de altero vniuersali abstractiuo; ergo non liberatur femina ab aliquo errore.

Confirmatur.

Ideò fortè alius respondebit, illam formasse hoc iudicium, *Probabile est, Angelum bonum mihi loqui:* quod iudicium videtur verum; nam licet reuerà non fuisset Angelus, fuit tamen probabile Angelum esse. Sed neque hæc solutio satisfacit, quia nec quidem probabile fuit Angelum loqui bonum; nam improbabile erat, Angelum bonum assumpturum tam vilis animalis formam. Secundò, quia improbabile etiam fuit, Angelum beatum dicturum aliquid contra Dei præceptum, & incitaturum ad transgressionem illius; ergo nec quidem probabiliter potuit sine errore tale iudicium formari.

Ideò ego crediderim, non absque culpa saltem leui Heuam colloquium illud cum serpente habuisse; docui enim suprà, potuisse in illo statu esse peccatum veniale. Vel si, videtur durum asserere, incepisse primò feminam à veniali

Heua peccauit protrahendo colloquium cum serpente.

fœmina dixerit quaſi dubitanter, *Ne fortè moriamur*, non tamen verè dubitaſſe in fide, ſed tantùm dubitaſſe, quando eſſet ea mors incurrenda; aut, an tantùm comminatoriè, an omnino abſolutè ea pœna à Deo impoſita eſſet.

Tertium.

Tertiò argumentantur: Illud peccatum non potuit eſſe veniale, quia in eo ſtatu non potuit eſſe initium à

3 veniali; neque item mortale, quia parua res erat audire ſerpentem, ergo nullum fuit. Quia verò ſaltem mentiendo videtur Heua peccaſſe, dum dixit præceptum ſibi eſſe ne tangeret arborem; eam hi excuſant, dicúntque fortè ab Adamo ita intimatum Heuæ præceptum; per hoc tamen faciunt hi authores Adamum falſi reum, licet Heuam liberent. Secundò, eam excuſant à prædicto mendacio, quia fortè Deus ipſe etiam tactum prohibuit, licet à Moyſe non fuerit explicatum; vel denique quia ita intellexit Heua ea verba, *Ne tangeremus in ordine ad comedendum*. Hæ tamen duæ excuſationes videntur non ſubſiſtere, quia, vt ipſi excuſantes docent, dum agunt, vtrùm Adam ſeductus fuerit, explicatio textus, quæ aliquid addit textui quod ex illo non colligitur, aut neceſſarium non eſt ad textus intelligentiam, miſera eſt; at ex verbis Moyſi nequaquam quidquam de tactu colligitur, ab Heua autem vt valdè diſtincta ſunt ea duo poſita, *Ne comederemus & ne tangeremus*. quod ſine dubio aliquid eſt diſtinctum ab eo ne tangamus in ordine ad comedendum: iam enim id ſupponitur dictum in vò *Ne comederemus*, ſi enim non poteſt comedere, non poteſt etiam tangere animo comedendi.

Oppoſita ſententia probabilior eſt.

Ad punctum principale redeundo dico, non eſſe improbabile, ante illa ſecunda verba ſerpentis fuiſſe iam peccatum aliquod Heuæ. quæ eſt manifeſta ſententia Chryſoſtomi homil. 16. in Geneſ. vbi Heuam grauiter reprehendit, quòd ſtatim initio colloquium non interruperit, & id magnæ Heuæ negligentiæ tribuit. Reſpondebis cum P. Suarez, Chryſoſtomum moraliter potiùs locutum quàm hiſtoricè; hæc tamen explicatio haud ſufficiẽs eſt, quia eodem modo omnes abſolutas Patrum ſententias eludere liceret. Stant item pro eadem ſententia Caietanus in Geneſin, & Pererius lib. 6. in Geneſin quæſt. 1. licet fortè non eodem modo explicent, quale fuerit illud primum peccatum.

Probatur Primò.

Ego eam probo oſtendendo ab omnibus ferè debere concedi aliquod interueniſſe peccatum, qualecumque illud ſit:

4

Heua agnouit dæmonẽ, & peccauit cum eo loquens.

nam (vt ſuprà oſtendi) explicando cur Heua non fuerit territa audiens ſerpentem, videtur neceſſariò illa iudicaſſe fuiſſe dæmonem, alioquin decepta fuiſſet; deceptionem autem vllam ei negat Suarez & alij: atqui eò ipſo quòd indicauerit eſſe dæmonem, tenebatur non conferre cum eo ſermonem: tentatori enim non erat neceſſarium reſpondere: tenebatur enim fugere occaſionem illam, quam ſine dubio iudicauit eſſe periculoſam, ergo aliqua culpa interuenit ibi in continuando eo colloquio; ideò benè ait Chryſoſtomus ſuprà, Congruum erat ſtatim, vt ipſa auerſaretur & fugeret eius conſuetudinem. Nec ſufficit dicere, id quidem futurum melius, at non proptereà malum fuiſſe continuare ſermonem; quia nulla neceſſitas naturalis talis interruptionis oſtenditur; hoc, inquam, non ſufficit: nam ſi nouit eſſe conſultius interrumpere, certè id nouit, eò quòd per colloquium in periculum aliquod peccati ſe conijciebat; at eo ipſo aliqua debuit eſſe culpa non vitare tale periculum, ergo non cautionauit ſine peccato.

Fugienda occaſio peccati.

Malè autem dicitur, non oſtendi rationem naturalem neceſſitatis fugiendæ occaſionis, quia hoc ipſo quod apprehenditur periculum graue, naturalis ratio dictat illud eſſe vitandum, niſi ſubſit aliqua alia cauſſa; quæ quodammodo vrgeat; qualis tunc non interueniebat: præterquam, quod ſermonem cum diabolo miſcere diſputando, cur Deus nobis aliquid præcepit, videtur eſſe ex ſe malum; neque hoc ignorabat tunc Heua, quia & nos id ſcimus; qui tamen minorem longè habemus ſcientiam quàm Heua habuerit.

Probatur Secundò.

Secundò probatur, quia ſicut Suarez aſſerit fuiſſe in Heua excitatum appetitum peccaminoſum excellentiæ diuinæ, eò quòd ſerpens dixit, *Eritis ſicut Dij*, ita probabiliſſimè diſcurrit Pererius ſuprà, dum ait, eo ipſo quòd ſerpentem audiuit cum quadam quaſi admiratione & indignatione dicentem, *Cur præcepit vobis Deus vt non comederetis?* Heuam ſtatim prorupiſſe in aliquam diſ-

Heua indignata in Deum.

plicentiam, quòd Deus ſibi id prohibuerit, & 5 poſuerit legem illam, non verò reliquerit perfectam libertatem ad comedendum de eo fructu; ad eum modum quo multi dicunt, Angelos peccaſſe, eò quòd non libenter habuerint ſibi à Deo imponi præceptum aliquod præter naturalia: quod peccatum non negaretur à Suario in Angelis, ſi de impoſitione eius præcepti liberi conſtaret; cùm ergo in præſenti de præcepto conſtet, & ex modo quo interrogauit ſerpens, potuiſſet excitari ea cognitio in Heua, quæ anteà non erat excitata, potuit ipſa indignè ferre eam impoſitionem præcepti, in qua iam includitur ſuperbia: eſt enim nimius affectus non ſubiacendi alteri, & inordinatus amor propriæ excellentiæ & libertatis, nolle, aut indignè ferre, ſibi à Deo impoſitum præceptum. Quæ ratio etiam mouit Caietanum vt opinaretur, à ſerpente non ſola ea duo verba propoſita etiam prima vice, ſed multa alia, quibus grauitatem & moleſtiam illius prohibitionis perſuadere poſſet. Ego tamen non puto neceſſarium eſſe ea plura verba ponere, ſed in illis ſolis ſpeciali modo prolatis potuiſſe denotari à ſerpente ſufficienter moleſtiam eius præcepti. Sic ſolùm interrogando poteſt vnus alium concitare ad indignationem contra Superiorem præcipientem dicendo, Cur tibi talem rem Superior prohibuit? ea enim maximè ex ſono & modo multum ſolent innuere; & non eſt dubium quin à ſerpente fuerint cum acrimonia prolata; ergo potuit Heua tunc concipere eam diſplicentiam & indignationem ob rationem datam.

Probatur Tertiò.

Hinc Tertiò argumentor: Data poſſibilitate talis peccati, & ſaluatur auctoritas communis, quod a ſuperbia initium ſumpſerit omne peccatum, & non eſt neceſſum laborare ad defendendam Heuam ab omni culpa in ea colloquij protractione; quod valdè difficile eſt, & expreſsè contrarium Chryſoſtomo, vt oſtendimus: cur ergo non dicemus eam tunc peccaſſe? Iam oportet reſ- 6

Rationibus in contrarium allatis reſpondetur Primò.

pondere his quæ pro oppoſita ſententia allata ſunt. Ad D. Thomam, fateor ea quæſt. 163. art. 1. ad 4. id indicare; fortè autem non voluit negare aliquam ſuperbiam ante ſecunda verba ſerpentis, ſed completam & integram: nam ex appetitu non ſubiacendi Deo, & ex appetitu ſimilitudinis in ſcientia boni & mali integratur vna ſuperbia. & hoc modo intelligendi ſunt, qui dicunt Adamum peccaſſe appetendo ſimilitudinem cum Deo: nam ea prior ſuperbia fuit quaſi fundamentum ſecundæ, & ita pro vna reputatur.

Secundò.

Ad locum autem Scripturæ, quòd Deus irriſerit Adamũ dum dixit, *Ecce Adã quaſi vnus ex nobis factus eſt*, dicimus

inde optimè probari eum appetiisse similitudinem in scientia; non tamen sequitur, feminam non priùs indignatam propter prohibitionem positam. Meliùs nos ex hoc loco arguemus infrà contra aliquos, ad probandum Adamum etiam fuisse deceptum. *Tertiò.* Ad rationem verò inde sumptam, quòd peccatum illud non potuerit esse mortale, facile dicimus, ex se valdè graue esse, indignè ferre Deo subiici, & sibi ab eo legem imponi: item iam est ostensum, etiam protrahendo colloquium cum serpente peccasse; at hoc fortè fuit post peccatum impatientiæ & superbiæ, iuxta hucusque dictum.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quale fuerit Heuæ peccatum.

PRimò inquirimus, vtrùm habuerit peccatum infidelitatis credendo dicto serpentis, & qualem postcà similitudinem cum Deo desiderauerit. 7 *Assertio quorundam.* Illi qui Heuam peccasse negant ante secunda verba serpentis, vt defendant initium omnis peccati fuisse superbiam, docent, antequam femina vel de dictis Dei dubitaret, vel serpenti crederet, appetiisse similitudinem cum Deo. Vt verò expliceut, quòd iudicium præcesserit hanc apprehensionem, dicunt non fuisse necessarium vllum iudicium erroneum, non solùm contra fidem, sed nec in materia naturali, sed solùm apprehendisse excellentiam illam in quadam scientia sibi sufficienti ad vitam, & ad regendam seipsam, & illam appetiisse sine ordine ad Deum; ad quod sufficiebat apprehendere illam scientiam vt possibilem, prout reuerà possibilis erat: inordinatio autem quæ adiungebatur, non fuit ex parte obiecti cogniti, sed ex parte modi, quia nimiùm se amando eam appetiit.

Hæc doctrina non videtur satis clara, éstque haud conformis multis aliis principiis auctorum illius, maximè in materia de peccato Angelorum: & in præsenti vix explicari potest illud peccatum sine aliquo præuio errore, licet non contra fidem, saltem contra rationem naturalem. quod non volunt vllo modo admittere. *Refellitur Primò; & ostenditur variè error Heuæ.* Iam ergo ostendo quod dixi, & in primis rogo, in quo consistebat ille nimius amor sui (simili argumento ipsi vtuntur contra Scotum dum agunt de peccato Angelorum) non in eo, quòd fuerit valde intensus; nam intensio actui bono non dat malitiam, sed auget bonitatem: non in eo, quòd Heua se amauerit, quia ipsa erat obiectum honestum, ideóque amor sui honestus fuit; ergo ex amore sui vt tali non potest desumi vlla ratio malitiæ, quando non transitur ad aliud obiectum malum sibi amatum, vt benè in simili conclusimus cum P. Suario contra Scotum de peccato Angelorum. Malè ergo eam inordinationem ponunt in modo seu nimietate amoris sui; debemus ergo venire iam ad excellentiam seu scientiam volitam, vbi rursus rogo, an solùm appetierit illam scientiam, quam hi dicunt fuisse possibilem feminæ; cùm autem illa scientia esset obiectum bonum, non potuit esse amor ille malus, multò minus superbiæ. 8 Neque satisfacit quod respondetur, ideò ibi esse inordinationem, quia illa scientia sine modo & mensura proponebatur. Rogo enim, quid est, *Proponebatur sine modo & mensura?* An quod iudicium illud nihil dixerit, quanta futura esset ea scientia? at hoc non est peccatum, tum quia se non tenet ex parte voluntatis, sed iudicij antecedentis omne peccatum; tum quia ea solùm est præcisio in eo iudicio, quæ non caussat vllam deformitatem. Si verò dicat propositam eam scientiam sine modo, id est per actum iudicij valdè intensum, tunc etiam id est impertinens ad peccatum; prætetquam quod id non denotatur propriè per *τò sine modo*: si verò dicat, quòd intellectus proposuerit vnam scientiam sine mensura quasi infinitam, tunc iam id se tenet ex parte obiecti; & consequenter cùm crediderit Heua eam sibi esse possibilē, iudicauit aliquid falsum; ergo non potest ibi explicari peccatum illud sine aliquo præuio errore.

Secundò idem probo ex doctrina D. Thomæ & omnium ferè Theologorum, qui supponunt feminam non appetiisse rem honestam inordinatè, sed appetendo rem sibi repugnantem peccasse: *Secundò. Heua appetiit rem malam, non verò bonam malè.* nam expresè dicit D. Thomas eâ quæst. 163 art. 1. in corp. eam appetiisse, vt per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum, & quid malum; vel vt per se ipsam præcognosceret, quid esset bonum & malum. Ecce obiectum volitum in sententia D. Thomæ. Atqui totum hoc est impossibile homini; nam per virtutem propriæ naturæ non potest eam scientiam habere, nec quidem diuinitus: non enim erit per virtutem propriæ naturæ, si per eleuationem eam obtinet; ergo aliquid impossibile ex parte obiecti appetiit. Hinc argumentor in sententia aduersa: Non potest esse appetitus alicuius obiecti, nisi præcedat iudicium de illius possibilitate; ergo antequam Heua appeteret eam excellentiam, illam iudicauit 9 vt possibilem; ergo debuit præcedere error in intellectu ante peccatum. Nos, qui ante hunc appetitum iam agnouimus peccatum illud impatientiæ & superbiæ ex affectu libertatis & fugæ subiectionis Deo, facilè possemus in præsenti concedere, illam errasse, sed de hoc statim.

Denique Tertiò idem suadetur, quia inexplicabile est, quomodo Heua appetiisset eam excellentiam, quam serpens proposuit, si non credidisset illam esse possibilem, vel si verbis serpentis fidem non adhibuisset; *Tertiò. Heua credidit sibi possibilem excellentiam à serpente promissam.* id enim in nobis experientia patet: si enim quis tentet nos inducere ad aliquid, non possumus efficaciter appetere, nisi illud credamus esse nobis possibile. Dico *efficaciter*; nam appetitus inefficax potest fortè esse in sola apprehensione; at talis non videtur esse peccatum; ergo assensum præstitit Heua verbis serpentis: hic autem in primis negauit eos morituros; vnde moraliter videtur esse certum, Heuam saltem de illa morte dubitasse. Secundò, proposuit illis similitudinem cum Deo obtinendam per cibum, ergo illam iudicauit vt possibilem per illam viam; atqui hoc erat falsum, ergo habuit assensum falsum ante secundum eum actum.

Respondebis, non esse credibile, Heuam ex sola attestatione serpentis, qui non est vsus rationibus ad persuadendum, credidisse tam facilè se non morituram, maximè cùm esset benè in fide fundata. *Replicatur.* *Soluitur.* Sed contrà, quia in re quam Heua non videbat, sed solùm obscurè crediderat marito attestanti, facilè, cùm primùm alter dixit, *non ita futurum*, potuit saltem dubitare; imò quia res videbatur per se rationi contraria, vt cùm alij fructus non nocerent, ille solus tam pulcher aspectu noceret statim ad primam oppositionem serpentis, maximè adiuncta ea ratione, *Scit enim Deus, quòd in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri,* &c. 10 cùm nec assueuisset disputationibus, nec vereretur fraudem in serpente (vt supponit ipse Suarez) facillimè potuit, antequam eam excellentiam

excellentiam appeteret, iudicare illam esse possibilem. Neque obest, quod fuerit bene in fide fundata; nam in primis sæpè homini etiam optimè fundato in fide occurrit tantùm simplex propositio contra fidem v.g. Non erit dies iudicij; Deus non est trinus; aut non est Purgatorium: & licet non excitentur simul rationes, quibus id videatur probari, vexare tamen hominem solet tentatio. Et noui aliquos, qui hoc solo modo tentati via poterant se extricare. Ergo potuit hoc modo Heua tentari, & tandem succumbere; etiamsi serpens non posuerit probationes sui intenti. Adde, Heuam fortè ab Adamo, qui non putauerat ita tunc esse necessarium, non fuisse admodum in eo puncto instructam; & quia primus erat conflictus, nec pro illo præmonita, potuit facilè decipi. Denique, licet instructionem bonam dedisset Adamus, potuit eam tunc non reuocare in memoriam, sed quasi illius oblita, magis credere serpenti contrarium dicenti.

Heua decepta est ante peccatum superbiæ. Igitur in quæstione præsenti probabilius iudico, ante illud secundum peccatum Heuam fuisse deceptam. quæ est sententia P. Cornelij à Lapide in locum Pauli 1. ad Timoth. 2. vbi in sensu litterali ad hoc propositum interpretatur ista verba Pauli ibidem, *Mulier seducta in præuaricatione fuit?* id est, Vbi seducta est, præuaricari incepit & peccare. Et verò nec dubitat ibi Cornelius de isto sensu, quem & per se notum tradit; nec vllum alium ab aliquo interprete refert traditum. Clariùs autem distinguendo duo peccata superbiæ, vnum ante infidelitatem, alterum post, eamdem
11 doctrinam tradidit noster Pererius: & sanè si P. Suarez agnouisset peccatum in Heuâ ante secunda verba serpentis, non negasset illud fuisse infidelitatem ante secondum peccatum ex appetitu similitudinis cum Deo; nam tunc cessaret argumentum, quo mouetur, scilicet quòd non fuerit error ante peccatum; & aliunde clarius explicuisset, quale iudicium præcesserit ante illum secundum appetitum; vnde in hanc iuisset manibus & pedibus. Nos ergo, qui probabilius putamus illud peccatum præcessisse, consequenter infidelitatem ponimus ante secundum desiderium. Addo etiamsi illud primum peccatum non poneretur, videri tamen probabilius fuisse deceptionem ante istum appetitum; quia verè non potest explicari quale iudicium verum præcesserit sufficiens ad talem appetitum, vt ostensum est. Et in hoc sensu Cornelius suprà locum Pauli intelligit, vt omnem præuaricationem seu peccatum præcesserit deceptio; & vrgetur ex ipsa Heuæ excusatione: cum enim totam caussam peccati refundat in deceptionem, *Serpens decepit me*, satis apertè innuit, ante omne peccatum fuisse deceptam; alioquin pro illo peccato, quod præcessit deceptionem, non dedisset excusationem vllam.

Oppositio. Dices, Hinc destruitur altera pars nostræ sententiæ, de qua subsect. 1. scilicet ante errorem Heuam peccasse: quæ etiam expressè ab Augustino traditur lib. 11. de Genesi ad literam cap. 30.

Solutio. Respondeo, Cornelium nostrum, dum ita vniuersaliter interpretatur locum illum Pauli, non placere nobis; nam Paulus solùm dicit fuisse seductã Heuam, initium verò peccati à seductione sumptum non dicit; solùm ergo admittimus errorem ante appetitum illum, quo voluit esse sicut Deus: si enim non credidisset id esse possibile, non
12 id appetiisset; & de hoc peccatu vltimo, vt de maximo & propriè contra præceptum non comedendi, loquitur Paulus: nam illa prior superbia, qua indignè tulit sibi positam legem, non fuit voluntas transgrediendi præceptum. Potest enim quis indignari Superiori, quòd sibi præcipiat, & nihilominùs simul velle facere quod iubetur, passim enim id contingit, maximè quando timetur pœna, si non obediatur; prout timebatur ab Heuâ antequam crederet serpenti promittenti. *Nequaquam morte moriemini*: & de hoc etiam peccato vltimo vt grauiori & directè contra legem & præceptum putauit se reprehendi à Deo. Primum autem illud tamquàm minoris momenti & purè internum non putauit sibi obiici à Deo, ideò neque illud excusauit: quoad vltimum verò rectè dixit deceptionem fuisse illius caussam, licet non suffecerit ea excusatio, quia nec credere debebat serpenti; & licet credidisset non esse veram illam pœnam, nihilominus tamen debebat adhuc obedire Deo mandanti ne comederet. Non enim Deo obedimus propter solum timorem, sed propter excellentiam & iurisdictionem ipsius in nos.

Duo autem in præsenti restant declaranda: vnũ est, quæ tandem fuerit ea similitudo cum Deo, quã falsò credidit: alterum, an fuerit formalis hæresis; & quomodo crediderit se non morituram. Circa primum respondeo, facilè credidisse fructum illũ habuisse virtutem ad caussandam in ipsa scientiã boni & mali, qua esset sicut dij, non quidem Deo in naturâ pares, hoc enim (vt bene docet S. Thom. suprà) non cadebat in hominem prudentem, qualis erat Heua; sed per similitudinem quamdam in eâ perfectione omniscientis: in eâ autem similitudine sine dubio includitur magna excellentia, vnde potuit ea esse materia superbiæ; appetiit enim per malum medium seu inordinatè propriam excellentiam, in quo consistit propriè superbia. *Heua credidit parem se fore Deo non in natura, sed scientia.*

Quoad secundum benè docet Suarez num. 25. Heuam, licet peccauerit contra fidem, & amiserit sine dubio habitum fidei, non tamen peccasse cum pertinaciã, sed ex leuitate. Non enim est credibile, ait Suarez, illam resolutè iudicasse. Deum fuisse mentitum, aut ex inuidia, ne fierent sicut dij, prohibuisse illis esum ligni: hoc enim est contra naturale lumen, quod non erat in Heua extinctum. Verùm hæc ratio non videtur esse bona; nam via vllus vmquam hæreticus adeò stultus extitit, qui iudicauerit Deum mentiri: & tamen passim sunt formalissimi hæretici, quia ad formalem hæresim non requiritur iudicium de Dei mendacio, sed sufficit, si iudicetur, Deum non id dixisse; imò in hoc consistit ordinaria hæresis. Atqui non est ita improbabile Heuam tunc dubitasse, aut iudicasse etiam, Deum nihil tale dixisse Adamo, quia (vt supponimus) ipsa non audierat immediatè Deum, ergo ex hoc capite benè potuit habere formalem hæresim. Aliunde ergo probanda est resolutio, quia licet habuerit dubium formale non de veracitate Dei, sed de reuelatione, & fortasse etiam iudicium in contrarium, non tamen est fundamentum ad dicendum id fuisse cum obstinatione & pertinacia: neque enim fuit ibi occasio ad eam obstinationem, neque constat aliũde, ergo non est asserenda. Quòd si dicamus, eam iudicasse, à Deo non fuisse eam comminationem factam, sed ab Adamo fictam, tunc non est cur simus solliciti in explicando sensu, in quo dubitauit de veritate verborum, quia absolutè nec ea verba agnouit. Possumus tamen vlteriùs dicere, eam non dubitasse, talia verba Adamo à Deo dicta, & consequenter non errasse negando simpliciter reuelationem, sed iudicasse, non esse in eo sensu à Deo dicta. In quo puncto etiam est

Heuã non peccauit cum pertinacia, sed ex leuitate 13

Probatur.

ettor contra fidem, vt de facto errat Caluinus; qui licet agnoscat à Christo Domino dictum, *Hoc est Corpus meum*, ait dictum non esse de vero & reali corpore, sed de figurâ illius: licet Heua agnouerit à Deo ea verba esse dicta, & ex hac parte non errauerit, potuit tamen esse infidelis, non credendo ea esse dicta in sensu quem præ se ferunt, sed cogitando fuisse solùm comminationem, vel facilè se obtenturam veniam, in quo
14
fortè sensu Augustinus aliquando dicit Adamum putasse suam culpam futuram venialem. Vtrumque autem fuit hic falsum, quia Deus id dixerat absolutè & sine limitatione; potuit ergo eo vtroque modo dubitare: probabilius autem videtur tantùm hoc secundo modo. Sic enim non erat ita iniuriosa in maritum, vt putaret eum finxisse eam comminationem, sed vt summum ei tribuit malam intelligentiam illius comminationis, quod longè aliud est. Vltimò, Heua post ea peccata interna prodiit in esum fructus, & tandem facta est caussa peccati in marito; cuius peccatum iam est declarandum.

SECTIO SECVNDA.

De peccato Adami.

IMportunis precibus vxoris illectus Adamus consensit in totius generis humani ruinam; & nolens contristare vxorem, se, illam posterosque perdidit omnes: circa cuius peccatum varia occurrunt discutienda.

SVBSECTIO PRIMA.

An primò peccauerit nimio in vxorem amore.

Status quæstionis. QVærimus, an Adamus, dum, ne peritioni vxoris renueret, eamque contristaret, comedit de ligno peccauerit nimio in eam amore, nullum tùc aliud obiectum malum appetens quàm placere vxori; an verò propositis per vxorem verbis serpentis etiam fuerit in superbiam elatus, & comederit, non tam animo vxori annuendi, quàm vt propositam consequeretur excellentiam.

15 *Opinio Scoti.* Scotus apud Suarium ca 3. asserit solo nimio amore vxoris fuisse prostratum, quod verba illa in excusationem adducta denotant, *Mulier quam dedisti mihi sociam, dedit mihi de ligno, & comedi.* Et videtur esse expressa sententia Augustini lib. 11. de Genesi ad literam cap. 42. & clariùs adhuc lib. 14. de Ciuitate Dei cap. 11. Addit Scotus rationem, quòd scilicet in Adamo cognitio sui fit, post cognitionem aliarum rerum; ergo non potuit primò peccare amore nimio sui seu superbiæ,
Reiicitur ratio Scoti. sed amore nimio vxoris. Ratio tamen hæc leuissima est: nam licet cognitio sui non fuerit prima, potuit tamen, postquam habuit cognitionem aliarum rerum, & etiam sui, incipere peccando ex amore sui: non enim necessarium fuit vt eo ordine quo cognouerat obiecta, eo peccauerit posteà in illorum amore.

Suarij sententia examinatur. Suarius verò à num. 4. censet omnino fuisse superbiam initium peccati in Adamo; atque illa verba serpentis, *Eritis sicut dij*, occasionem præbuisse peccandi tam viro quàm feminæ: quod probat num. 10. quia Deus ipse Genesis 3. videtur alludere ad hoc, dum ironicè dixit, *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est, sciens bonum & malum.* Adducit præterea verba Chrysostomi homil. 18. in Genesim, vbi in plurali loquens de Heuâ & Adamo ait, *Vult Deus per hæc verba in memoriam referre, quomodo decepti fuerint à diabolo per serpentem.* & infrà: *Ecce quod expectasti factum est.* & homil. 31. in Matthæum in eumdem ferè sensum discurrit. Miror tamen hæc testimonia à Suario pro se citari, cùm in illis totum sit de deceptione vtriusque; ipse autem cap. 4. fusè probet non fuisse Adamum seductum. Quòd si in eumdem sensum loquuntur (vt sæpè ibi ait) Theodoretus, Nyssenus, & Albinus, tunc etiam hi omnes erunt contra illum. Citat etiam Augustinum 16
14. de Ciuitate Dei cap. 13. vbi ait: *In occulto mali esse cœperunt: vt in apertam inobedientiam laberentur.* quod magis declarans Augustinus ait, *Vt vel illa verum crederet dixisse serpentem, vel ille Dei mandato vxoris preponeret voluntatem.* Adhuc magis miror hoc testimonium; nam in prima parte solùm dicit Augustinus peccatum interius fuisse ante comestionem. quod verissimum est, siue illud fuerit superbis, siue nimius affectus erga vxorem. de quo iam disputamus. In secunda verò parte expressissimè contra illum loquitur Augustinus, & pro Scoto; nam Adamo solùm tribuit præposuisse Dei mandato voluntatem vxoris. quod Scotus dicit, & à Suario hic negatur.

Aliqua alia testimonia adducit, in quibus de vtroque, Adamo scilicet & Heua, dicit Augustinus, quòd rapere voluerint diuinitatem; ergo ambo peccarunt ex superbia. Verùm neque hæc vrgent. Primò, quia non probant Adamum incepisse ab ea superbia. Secundò, etiamsi Adamus numquam per superbiã peccasset, dummodò Heua peccasset, possent absolutè dici ambo peccasse per superbiam; quia illud Heuæ peccatum fuit radix alterius: sicut dicitur inuidia diaboli intrasse peccatum in mundum, licet Adamus, per cuius peccatu mundus fuit destructus, non peccauerit tentatus à dæmone; ergo ex illis locis nihil infertur pro P. Suario.

In hoc puncto dico Primò: Si necessarium esset defendere Adamum non fuisse deceptum (vt credit Suarez propter locum Pauli, de quo paulò post) dicendum putarem, Adamum non peccasse eo peccato superbiæ, quo appetiisset similitudinem cum Deo à serpête propositam: nam suprà vidimus, non posse explicari, quomodo voluerit Heua comedere propter eam excellentiam obtinendam, nisi iudicauerit eam sibi ex cibo prouenturã; & consequenter nisi fuerit decepta: quod argumentum eodem modo probat, Adamum sine deceptione non potuisse idem appetere; ergo si negamus deceptionem, debemus negare & superbiam. Vnde concludo, non benè cohærere duas eas Suarij sententias. 17

Probabile est, Adamum nimio vxoris amore prostratum. Secundò dico, absolutè loquendo, probabilem esse sententiam Scoti: quæ sine dubio locis suprà citatis, maximè vltimo, quem pro se Suarius attulerat, valdè confirmatur. Et videtur esse communis sensus Catholicorum, quòd Adam comederit, vt placeret vxori. Idem persuadet excusatio
Probatur. ipsius: nam licet sufficiens omnino non fuerit; non enim debebat magis amare vxorem quàm Deum; amor tamen naturalis in vxorem aliquo modo minuebat grauitatem peccati. Sicut si Abraham non obediisset Deo imperanti mortem filij, minùs peccasset, quàm si non obediisset mandanti, vt sacrificaret arietem; & sane potuisset, si non omnino delere culpam per illum amorem, eam saltem eleuare.

Hinc apparet non benè obiici à nobis, Ada-

Opposita difficultas soluitur. mum peccatum peccato excusaturum, si amorem nimium vxoris, qui peccatum est, pro excusatione transgressionis attulisset, dicimus enim se non excusasse amore illo vt peccaminoso, sed naturali & vehementi ex se bono, à quo facilè promanauit alter nimius & peccaminosus; vt in Abrahamo contigisset, data eâ hypothesi quam pro declaratione posui.

18 Solùm videtur obesse huic resolutioni illa Domini Dei ironia. Responderi tamen potest, ibi non de Adamo vt distincto ab Heuâ, sed de vtroque dici, non quia vterque id appetierit; sed quia Heua appetiit, & inde totum peccatum propagatum est; vnde quod est caussæ tribuitur effectui.

Æqualitas cum Deo, quā Adam appetiit, non fuit primum ipsius peccatum. Tertiò tandem dico, probabilius fortè esse Adamum peccasse appetendo eam æqualitatem cum Deo, non tamen id fuisse primum peccatum illius. In primâ parte conuenio cum Suario propter aliqua Patrum testimonia, quæ absolutè de vtroque dicunt habuisse illum appetitum; & maximè propter dicenda paulò post contra ipsum Suarium, quod scilicet Adamus fuerit verè deceptus, ex ea enim deceptione secutus est inordinatus ille superbiæ affectus. *Probatur.* Secundam autem partem pono, quia, vt statim dicam, ante peccatum non est Adamus deceptus, ergo non primo peccauit eam excellentiam appetendo; quia sæpe dixi, talem appetitum non stare sine errore intellectus; ergo primum peccatum non fuit superbia, sed amor inordinatus vxoris. Per hanc autem conclusionem sic positam satisfacio Augustini testimoniis, qui ait, amorem vxoris fuisse caussam transgressionis, per quod non negat aliud posteà superbiæ peccatum subsecutum. Satisfacio item Patrum locis quæ pro se affert Suarius: concilio denique vtrumque testimonium Scripturæ; nam primum de excusatione conciliatur per hoc, quod inceperit peccatum ab amore vxoris. Alterum verò de ironiâ, *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est*, explicatur vt sonat, concedendo etiam Adamum appetiisse similitudinem cum Deo per cibum; ergo omnia perfectissimè saluantur per hanc vltimam conclusionem bimembrem: cuius vltimam partem adhuc magis confirmabo in solutione obiectionis sequentis.

Pererij obiectio. Ea fit ex Pererio lib. 7. in Genesin ad illa verba, *Deditque viro suo*, sic discurrente: Heua non est

19 ausa Adamo proponere promissionem factam à serpente; statim enim fraudem agnouisset Adamus: imò putat Pererius serpentem expresse monuisse Heuam ne quidquam diceret marito de ea promissione; vnde infert, Ergo Adam non potuit habere cogitationem eius excellentiæ & similitudinis, quia nullus ei illam proposuit; à se autem non potuit in talem cognitionem deuenire, ergo non potuit neque primò nec secundò peccare appetitu inordinato similitudinis cum Deo. Quòd si propterea non negetur ab vxore fuisse Adamo propositam serpentis promissionem, & dicatur ipse credidisse, tunc consequenter dici poterit, primum peccatum illius fuisse nimium amorem non vxoris, sed eius excellentiæ, quàm vxor illi proposuit; ergo duæ conclusiones à nobis positæ non videntur consistere posse.

Solutio Prima. Heua quid insinuauerit Adamo. Respondeo, probabilius esse, Heuam etiam insinuasse Adamo sibi promissum à spiritu quodam se futuros per illud lignum sicut deos, & non morituros; & cum nullum adhuc in se mortis signũ etiam post esum experiretur; putauit fortè in vtraque promissione verum dixisse serpentem, & sic persuadere facilius potuit Adamo vt appeteret per cibum illam eamdem excellentiam. Et S. Augustinus lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 30. licet sub dubio: vtitur enim aduerbio *forcassis*; putat Heuam cum suasione proposuisse Adamo esum cibi, & idem sentit Bellarminus, quem refert &

sequitur Suarez. Iam autem ad replicam, quòd 20 *Solutio Secunda. Adamus grauiter peccauit ex nimio in vxorem affectu.* scilicet inde sequeretur Adamum potuisse primò peccare ex superbia, respondeo negando sequelam, quia antequam Adamus audiret Heuam proponentem serpentis promissa, grauissimè peccatat ex nimio in vxorem amore: nam cum primùm eam vidit portãtem illud pomum: tenebatur eam reprehendere, & vt abiiceret à se obligare; erat enim caput illius, & debebat vitare in illa malum illud. Secundò peccauit Adam audiendo vocem vxoris, quia contra præceptum sibi immediatè impositum à Deo non debebat permittere sibi quidquam proponi ab vxore, multò autem minùs audire persuasionem: & sanè Deus ipse satis apertè insinuat in ipsa auditione Adamum peccasse, *Confirmatur* ideò eum reprehendit distinctè, *Quia audisti vocem vxoris tuæ*, &c. Vbi cùm bene Pater Suarius agnoscat n. 13. Adamum peccasse audiendo vxorem, quia nimia remissè & indulgenter ac sine vlla reprehensione illam audiuit, non benè potest explicare, quomodo hæc remissio quæ primum peccatum est, ad superbiam pertinuerit, aut quomodo fuerit post illam: nam si iam Adamus appetebat eam excellentiam, non poterat peccare remissè audiendo vxorem.

Declaratur ratione à priori. Declaro id ratione à priori: nam audire remissè & indulgenter in ipsâ actuali auditione consistit, non post illam, ergo antequam perfectè audiret vxoris rationes, tenebatur filum abrumpere, & eam corripere: ergo ante superbiam fuit peccatum illud remissionis. *Confirmatur.* Confirmo: Non solùm ille subditus censetur contra Regem infidelitate peccare qui consentit alteri suadenti necem Regis, sed & ille qui audit alterum proponentem sibi eas rationes: tenetur enim, statim à se excutere, & aures obturare talibus sermonibus. Quòd si sit simul alterius caput, & superior eius qui proponit, tenetur illũ statim reprehendere, & ab eo iniquo proposito reuocare, aut saltem efficere quantum pos- 21 sit vt reuocet; ergo Adam peccauit etiam antequam integrum audiret sermonem Heuæ, licet secundò posteà grauiùs deliquerit approbando factum & superbiendo.

Solutio. Tertia. Cur Adam non fuerit suspicatus fraudem. Hinc etiam facilè responderi potest ad primam admirationem, quod non fuerit statim suspicatus Adam fraudem serpentis, quando proponebatur ea similitudo cum Deo: dicimus enim eum peccato illo mortali iam perturbatum, &, amissâ iustitiâ, facilè non attendisse prout debebat. Secundò, cũ femina illi diceret se comedisse, & videret non esse mortuam, veráque in hoc serpentis appareret prædictio, credidit facilè alteri promissioni de similitudine cum Deo: & in hoc maximè astutia serpentis apparuit: sciebat enim optimè dæmon, Deum non comminatum actualem mortem temporalem in ipso momento quo comesturi erant, sed debitum moriendi; alioquin Deus tunc eis peccantibus debuisset mundum vacuum relinquere: sciebat etiam illud debitum non notandum statim à femina, vt ergo suis dictis fidem faceret, prædixit Heuæ non morituram; vt videns se adhuc viuere, facilè Adamo suaderet; serpentem verè dixisse, & quidem contra dictum Dei; & inde illi etiam prædictionem de similitudine cum Deo veram esse persuaderet, & ad comedendum induceret.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quam excellentiam appetierit Adamus; & an fuerit deceptus.

Primum dubium facile.

CIrca primum de excellentia nihil ampliùs occurrit dicendum, quàm quod sectione præcedenti de Heua diximus; idem enim ambo appetiisse videntur.

22 *Secundum grauius. Opinio Suarij negatiua.*

Secundum ergo & præcipuum dubium sit, an Adam verè fuerit deceptus. Hac de re Suarius toto cap. 4. in quo cùm multa testimonia Patrum adduxisset, ad probandum eum fuisse deceptum, concludit tamen negatiuè. Vnicum fundamentum illius est testimonium sæpè tactum superiùs ex Epist. 1. ad Tim. 2. *Adam non est seductus, mulier autem seducta in præuaricatione fuit.* Ex quo loco infert, neque ante præuaricationem Adamum fuisse seductum, quia neque Heua fuit seducta ante præuaricationem, neque post; quia alioquin nullum esset inter vnum & alterum discrimen. Nec potest dici, ideò Adamum non esse seductum, quia Heua, quæ illum persuasit, non habebat animum illum seducendi, quem habuit serpens persuadens Heuam. Hoc, inquam, dici non potest, quia ea circumstantia nimis est materialis ad punctum deceptionis, & ad intentum Pauli eo loci, vbi volebat ostendere feminas non docturas, quia seductæ sunt: nam si reuerà inductus est Adamus in falsam opinionem, quocumque animo fuerit tentatus, non redditur propterea aptior ad docendum. Reiicit etiam ibi Suarez aliquas particulas quæ addi solent eo loco Pauli; nempe quòd Adã non sit seductus primo, sed secundo loco; nam & hoc dicit esse impertinens ad intentum Pauli: & nec continetur, nec sequitur ex verbis textus talis limitatio, ergo explicatio ex illis desumpta erit miscta, iuxta regulam Iuristarum. Denique idem confirmat ex Augustino, qui lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 42. opinatur Adamum non fuisse seductum.

23 *Adamũ fuisse seductum probatur Primò.*

Ego tamen omnino censeo Adamum fuisse seductum; & quidem id manifestè insinuare videtur ironia illa Domini Dei, *Ecce Adam quasi vnus ex nobis factus est*; quam Suarez ad ipsum Adamum dictam intelligit: in ea autem Deus clarè innuit, Adamum grauissimè deceptum credendo se futurum tamquam vnum ex diis, & sperando se obtenturum quod reuerà non obtinuit. Ad quem locum, præter Patres omnes; quos hîc citat contra, se Suarius, stant etiam quotquot suprà citauerat, ad probandum peccatum Adami fuisse superbiam, maximè Chrysostomus & alij, vt & suprà obseruaui contra eumdem Suarium.

Confirmatur.

Vrgeo efficaciter: Adamus, vt ex ea ironia constat, deceptus est non obtinendo quod voluit obtinere; alioquin non fuissent illi obiicienda illa verba, *Quasi vnus ex nobis factus est*, si id non appetiisset, vt ex terminis est euidenter notum. Atqui nemo potest efficaciter appetere per aliquod medium id quod non iudicat esse possibile per illud medium, ergo iudicauit Adamus per esum ligni posse se eam qualem qualem similitudinem acquirere; in hoc autem deceptus est, quia per illum esum non poterat obtineri vlla similitudo cum Deo. Vnde Pater Cornelius à Lapide eumdem locum (quo Suarez mouetur) pertractans ait, non posse negari Adamum esse seductum; & inducit ad id probandum verba à nobis adducta, *Ecce Adam*, &c. Secundò idem suadeo ex communi sensu Patrum: nam expressè id asserunt Ignatius Martyr Epist. 5. ad Trallianos, Tertullianus lib. 2. contra Marcianum c. 2. Irenæus lib. 3. cap 37. Cyrillus Alexandrinus lib. 2. in Ioannem cap. 3. Cyprianus lib. de Vnitate Ecclesiæ, Prosper contra Collatorem cap. 19. lib. 2. de Vita contemplatiua cap. 19. Fulgentius lib. de Incarnatione & gratia c. 22. Hilarius Can. 3. Ambrosius lib. de Paradiso c. 4. & Elia, Leo Papa Serm. de Natiuitate. & Augustinus ipse idem satis clarè docet in multis locis. Nec sufficit dicere, eos Patres intellexisse deceptionem, pro eo quòd omnis peccans est ignorans in actu quasi exercito: nam ea explicatio est violenta; seductio enim propriè denotat actum erroris. Quod verò dicit Suarius à Paulo aliter vsurpari ad Gal. 6. *Si quis existimat se aliquid esse, cùm nihil sit ipse se seducit*; inde potiùs argumentor contra illum, quia ibi est verus error: plus enim iudicat se habere quàm verè habeat. Addo, *se seducit* non significat ex se nisi errorem practicum peccati, non debuisset Paulus absolutè negare, Adamum non fuisse seductum. Denique ea explicatio non potest Patribus applicari, quia Adamum peccasse est extra controuersiam; & non erat necessarius magnus discursus ad probandum illum in eo sensu fuisse deceptum, si non aliam deceptionem quàm communem omni peccato voluissent tradere; ergo de propria agunt deceptione. quod probant ex appetitu similitudinis cum Deo. Et passim S. Augustinus docet illum putasse, peccatum illud esse veniale: quod licet à Suario explicetur de facilitate ad obtinendam veniam, non potest ab eo errore vindicari, vt statim dicam.

Probatur Secundò. 24

Argumentum ex Patribus.

Iam autem ex Patribus his formo tale argumentum: Omnibus illis fuit notus locus ille Pauli *Adam non est seductus*, & tamen eo non obstante concedunt esse reuerà seductum; ergo intellexerunt ibi non negari omnem errorem simpliciter. Magis autem videtur standum tot & tantorum Patrum auctoritati quàm solius Augustini, maximè cùm & ipse contrarium sæpè doceat; & ex eo, quod Prosper & Fulgentius, per omnia Augustiniani, asserant fuisse Adamum seductum, manifestè ostenditur, Augustinum non fuisse in contraria sententia. Quo argumẽto ex his Augustini discipulis, ad probandum, quid senserit ipse sæpè Suarius & alij vtuntur in aliis materiis. 25

Probatur Tertiò.

Tertiò argumentor, quia Adamus, iuxta Augustinum, postquam vidit Heuam non mortuam, dubitauit de illis verbis, *In quocumque die*, &c. *morte moriemini.* quod & Suarius negare non potuit num. 17. ergo Adamus errauit circa fidem.

Solutio.

Negat hanc consequentiam Suarez: Non enim dubitauit (ait) de veritate verborum Dei, sed de sensu illorum, an immutabilem sententiam includerent.

Reiicitur.

Verùm hanc solutionem clarè reiicio eiusdem Suarij verbis; cap. enim 2. agens de Heua, probansque eam errasse, ait non solùm errare contra fidem eum qui negat veritatem verborum, aut reuelationis, sed qui aliter explicat verba quàm dicta fuerint à Deo. Sicut qui asserit Christum, dum dixit, *Hoc est corpus meum*, solùm locutum de repræsentatione corporis, est hæreticus. vnde infert hanc consequentiam Suarez, *Ergo quomodocumque Heua fuerit decepta circa illa verba, vel circa sensum, quo propriè à Deo prolata sunt, errauit in materia fidei.* Hæc sunt formalia verba eo cap. 2. num. 23. Ex quibus euidenter infertur; in præsenti Adamum errasse, etiamsi

Error est contra fidem aliter explicare Scripturam quàm à Deo fuerit intentum.

etiamsi solùm dubitauerit, an Deus absolutè fuisset comminatus mortem, an verò tantùm ad terrendum; cùm tamen reuerà (vt ipse benè supponit) eam comminatus sit sine spe veniæ obtinendæ; & ita Adamus ipse anteà dictum Dei intellexerat: non enim fuit illi res confusè proposita,
26 maximè cùm & Suarez doceat, fuisse declaratum Adamo pactum Dei de transfusione eius iustitiæ in posteros, & de amissione in omnibus illis per illud peccatum; ergo posteà, quomodocumque circa hæc dubitauerit, errauit circa fidem.

Paulus explicatur. Satisfit argumento Suarij.

Ad testimonium ergo Pauli, quod nobis obiicitur, respondet Cornelius suprà (quod & priùs dixerat Pererius) intelligi ibi propriam deceptionem, quando v.g. aliquis animo seducendi aliquid mihi dicit, & ego illi credo, non autem intelligi seductionem, quando sine eo animo fit: si aliquis v. g. id quod ipse putat verum, licet reuerà sit falsum, mihi dicit, & ego ei credo, non propriè me seducit. Cùm ergo mulier iam credens eam rem esse veram, marito dixerit non animo illum fallendi, non dicitur seduxisse illum, è contrario verò serpens dicitur seduxisse Heuam.

Replicatur. à Suario.

Neque obest replica Patris Suarij, quòd scilicet id sit per accidens ad intentum Pauli eo loci, qui non animum, sed veram deceptionem negat Adamo. Non inquam, obest hæc replica; nam & in primis ipse Suarius cap. 4. num. 14. ait, licet concedatur Adamum errasse, non ex his quæ Adamo dixerat vxor aut serpens per vxorem, sed ex bis quæ videbat, non ideò debere concedi illum propriè se-
27 ductum, quia seduci est ab alio; neque putat inde quidquam sequi contra verba Pauli. Ego tamen retorqueo obiectionem, quam ipse contra nos vrget: nam ad intentum Pauli eo loci, quod scilicet vir debeat docere, eò quòd non est seductus, femina verò non, quia, seducta est; ad hoc, inquam, intentum etiam est per accidens Suarij explicatio: nam si deceptus est Adamus à propria passione & à se ipso, tam incapax est ad docendum, & tam periculosas poterit tradere doctrinas quàm si fuisset ab alio seductus. Imò dico ego, peius esse in ordine ad hoc seduci à se quàm ab alio, quia faciliùs potest quis cauere præbere assensum dictis alienis, quàm præbere his quæ ipsi apparent vera: nam illud primum potest vtcumque vitari, at secundum est impossibile, nisi nulli omnino penitus rei velit assentiri. Vides ergo & Suarium peti proprio telo.

Idem est in præsenti seduci à propria passione, & seduci ab alio.

Respondetur.

Respondeo ergo, in ordine ad intentum Pauli non esse per accidens eam nostram disparitatem. Primò, quia si femina seduxit virum, eò magis remota debet esse à prædicatione, ne iterùm seducat; at vir, qui non seduxit feminam, poterit docere & concionari. Secundò, quia eo ipso quòd Heua inimico credidit, iam eo ipso se ostendit magis credulam & faciliùs deceptibilem, ideóque minùs idoneam ad docendum; quia inimico credere planè est apertè in deceptionem ruere. At Adamus credidit vxori, à qua non poterat prudenter malum timere: item credidit videns illam non mori post esum, quod sine dubio fuit quædam excusatio; at Heua antequam haberet tale motiuum credidit, vnde magis propriè seducta est; ergo ex his capitibus rectè infertur, eam minùs esse idoneam ad docendum quàm virum, etiamsi hic fuerit deceptus.

* * *

SVBSECTIO TERTIA.

Tertium & quartum Adami peccatum declaratur.

Præter præcedens peccatum Adæ ordine secundum, commisit & tertium, appetens eam excellentiam à serpente propositam, quod ad superbiam pertinuit, vt dixi in difficultate tertia. 28

Solo pomi esu denudati sumus iustitia originali.

Quartum & vltimum commisit gustando de ligno scientiæ, quod maximè solet reputari graue; quia per illud formaliter nos sumus denudati iustitia originali: licet enim priora tria commisisset, & pro se amisisset iustitiam, non tamen pro toto genere humano; è contrario verò, licet alia tria non habuisset, dummodò habuisset hoc vnum amisissemus iustitiam. In hoc peccato possunt considerari malitiæ aliæ communes omnibus peccatis: vt quòd esset homicidium sui, &c. sed hæc non sunt in præsenti discutiendæ.

Adam excusando se non nouum peccatum commisit.

Quintum solet addi in ipsa excusatione sui peccati; nam & Gregorius lib. 4. Moralium capite 28. aliàs 25. & Augustinus 14. de Ciuitate Dei cap. 14. grauiter reprehendunt excusationem Adami, quasi voluerit suam culpam in Deum, qui talem ei sociam dedit, refundere. Ego tamen crediderim, licet potuisset se modestiùs gerere, & sui in principio sermonis accusator existere, non tamen peccasse ibi de nouo, vt suprà dixi, dedisse pro excusatione naturalem amorem erga suam vxorem, qui minuit quodammodo rationem libertatis in eo actu.

Licet Adam statim resipuisset, tamē nec se, nec nos in integrum restituisset.

Vltimò hinc posset quis quærere, an si ille statim post peccatum seriam pœnitentiam egisset, restitutus fuisset in integrum ad iustitiam, & cum eo genus humanum. Respondeo, rem nobis esse dubiam: non enim expresè aut implicitè res illa declarata est in Scriptura aut Patribus. Referuntur apud Suarium num. 28. Augustinus & Laurentius Iustinianus pro sententia affirmante, quam ait Suarius in rigore non esse solidam. Quæ resolutio mihi placet, si solùm velit dicere 29
eam sententiam non habere sufficiens fundamentum; si verò illam dicat improbabilem, non ei acquiesco: quia sicut non habet vnde probetur, ita nec vnde efficaciter reiiciatur. Probabilius in re dubia videtur, eos non obtenturos, quia illa comminatio Dei fuit absoluta, vt communiter omnes supponunt, & irreuocabilis.

SECTIO TERTIA.

De comparatione peccati Adami cum peccato Heuæ & aliis aliorum hominum.

Ratio dubitandi.

Hæc difficultas à nobis in particulari quoad neutram partem decidi potest. Ratio est, quia licet possimus in genere dicere, Hæc species peccati ex se est maior quàm illa; item, Hæc circumstantia grauior est illa; non possumus tamen in particulari dicere, quàm fuerit in vno intensior actus quàm in altero; quanta fuerit attentio, quanta cognitio. Vnde, omnibus pensatis, vix possumus decidere quod fuerit grauius: id enim solus ille nouit, qui scrutatur corda hominum. Tangam tamen capita quæ pro vtraque parte possunt augere aut minuere peccatum.

Congruentia, quibus

Et incipiendo à peccato Heuæ, quoad circumstantiam durationis, certissimum est, grauius illam

Suadetur Heuam grauiùs peccasse Adamo.

30 peccasse, quia citiùs multò incepit, nec destitit, vsque dum & Adamus peccauit; tunc autem creduntur ambo cessasse, immediatè postquam suam agnouere nuditatem. Secundò, Heua videtur grauiùs peccasse, quatenus & ipsa transgressa est præceptum, & insuper fuit occasio vt Adamus peccaret; vnde vtriusque peccatum ipsi imputatur. Tertiò, plura etiam numero peccata videtur commisisse; nam & cum dæmone egit, & illius dictis fidem adhibuit, & appetiit excellentiam illam, & credidit cum minori occasione serpenti, ante scilicet quàm experiretur se non statim mori. Quartò, quia magis voluntariè peccauit: nam Adamus allectus est naturali amore in vxorem, qui vehementissimus est; at femina nil habuit quod eam ita alliceret.

Congruentia pro opposita sententia.

E contrario verò ex parte Adami sunt circumstantiæ, quæ videntur etiam facere maius peccatum illius. Primò, quia cùm esset sapientior, debebat magis attendere & scrutari dæmonis fraudes. Secundò, quòd ratione sexus debebat esse constantior. Tertiò, quòd immediatè à Deo acceperat præceptum illud, vnde magis debebat abesse ab omni dubitatione. Quartò, quòd debuisset Heuam corrigere. Quintò, quòd nimiùm illam amauerit. Sextò, quòd nocuerit toto generi humano; in quo quasi infinitum damnum intulit; & ex hoc capite videtur fieri simpliciter grauius peccatum Adami: nam, vt suprà diximus, præuiderat illud damnum. De cetero verò ex parte trangressionis & superbiæ ac excellentiæ, quam appetierunt, & fidelitatis, ambo videntur æquè peccasse. Ecce in quibus æqualiter, & in quibus inæqualiter peccauerint; iam autem quanta interiùs fuerit in eis circumstantiis grauitas, & an se inuicem compensauerint, an verò vnum simpliciter grauius sit, & quod illud, incertum est.

Minus fuisse peccatum Adami probabile est.

31 Probabile tamen, omnibus pensatis, minùs peccasse Adamum, tum quia illa libera continuatio peccati (vt suppono ex materia de peccatis) perinde est ac si esset repetitio aliorum peccatorum similium. Heua autem in hoc longè superauit Adamum, vt dixi. Secundò, minùs de libertate fuit in Adamo. Tertiò, quidquid grauitatis fuit in peccato Adami, & damnum illud illatum toti generi humano; totum, inquam, illud quodammodò etiam Heuæ imputatur, quæ maritum vix non ad illud peccatum coëgit: vnde ex iisdem ferè circumstantiis, ex quibus creuit peccatum Adami, creuit & Heuæ; aliunde autem circumstantiæ, quæ aggrauant peccatum Heuæ, non tangunt peccatum Adami; ergo dicendum est, illam grauiùs simpliciter peccasse. Quæ fuit sententia Chrysostomi Homil. 7. ad populum, & Epist. 3, ad Olympiadem, D. Thomæ 2. 2. quæst. 163. art. 4. & aliorum apud Suarium cap. 5. num. 1. quibus ipse subscribit num. vltimo.

Obiicitur Ambrosius

Obiicies: Ambrosius lib. 1. de Institutione Virginis cap. 4. vbi absolutè contrarium docet, adducitque aliquas rationes, quas nos paulò ante tetigimus, aitque ideò grauiùs fuisse virum punitum, quia dictum est ei, *Puluis es*, &c.

Respondetur.

Respondeo, in re probabili non mirum si Ambrosius contrarium tenuerit; ad alias rationes iam est satisfactum; quod de punitione dicit, non est verum rigorosè; nam quidquid viro in pœnam datum est, tangit feminam. *Puluis es & in puluerem* &c. Item: *In sudore tui vultus vesceris pane.* E contrario autem, dolor in partu non concernit virum: præterea ipsa femina est in pœnam sub potestate viri constituta: ergo si à pœna licet argumentari, inde inferemus nos, grauiùs feminam peccasse.

Ea peccata comparantur cum peccatis Angelorum & aliorum hominum.

Iam verò possumus illa peccata comparare cum aliarum personarum, Angelorum & hominum peccatis. Censeo autem, eamdem planè, aut fortè maiorem, in præsenti incertitudinem esse in determinãdo, quòd fuerit absolutè & simpliciter, omnibúsque pensatis, maius. Licet enim certum Primò sit, ratione status grauius fuisse peccatum Adami, quia & maiorem scientiam & passionum subiectionem habebat quàm ceteri homines: item ratione beneficiorum acceptorum; multò enim plura acceperat quàm alij peccatores: item ratione damni illati; nam cetera peccata sunt tantùm vnum, illud autem fuit virtute infinita: denique ex parte materiæ, quia erat de re facillima. Licet, inquam, hæc ita sint, tamen aliunde ex specie sua & obiecto non fuerunt eius peccata maxima; nam maius est ex se odium Dei, maior est idololatria, maior obstinatio in hæresi. Iam autem determinare, an illæ circumstantiæ aggrauauerint ita peccatum, maximè illa de damno toti generi humano illato, vt æquauerint alia peccata ex se maiora, non possumus nisi diuinando determinare. Suarez tamen cap. 6. coniectando putat, peccatum Angelorum fuisse maius, quia & libertas, & cognitio maior, & beneficia plura accepta, &c. Ego verò ratione illius propè infiniti damni adhuc dubito, etiam respectu peccati Angelorum. Magis placet quod addit, peccatum Iudæ & principum Iudæorum simpliciter fuisse maius. quod sic probo: nam persona Christi sola erat melior quàm omnes homines simul sumpti; ergo grauiùs fuit illi necem & mortem cum tanta infamia procurare, quàm efficere etiam peccatum illud, ex quo alij omnes homines inficiendi erant. Hæc quidem ratio probabilis est, non tamen, vt non possit ei responderi: probaret enim benè, si damnum illatum toti generi humano fuisset physicum, mors v.g. & infamia, sicut fuit Christo; at quia illud damnum erat multiplicatio peccatorum, plus videtur fuisse, ponere in mundo infinita peccata, in quibus Deus displicentiam haberet, quàm mortem Christo procurare. Nihilominùs tamen ob infinitam dignitatem personæ Christi, semper videtur ex se illud peccatum esse grauius, maximè in Iuda; qui clariùs nouerat illum esse Deum, & maiora ab illo beneficia acceperat. 32

Quid probabilius. Iudæ peccatũ grauius peccato Adami. 33

SECTIO QVARTA.

De pœna ob peccatum primis parentibus à Deo inflicta.

AVdita Adami Heuæque excusatione sententiam Deus in serpentem primò tulit, quia deprehensus est primus incentor illius peccati. Supponendum autem in primis cum communi, ad ipsum serpentem in proprio supposito non fuisse eam pœnam directam; nam, vt benè Suarez ex communi ostendit, non sunt audiendi illi qui putant serpentem anteà habuisse intellectum, & eo tunc priuatum in pœnam, factum mutum, habuisse anteà pedes, & tunc eos ipsi ablatos, & ad rependum per terram eamque comedendam damnatum. Cùm enim serpens in proprio supposito nullam habuerit culpam, nullam Deus ei inflixit pœnam, nec in eo mutauit naturam: ergo

Suppositio Ad serpentẽ in proprio supposito fuit lata maledictio.

ergo

ergo dicendum est, Deum reprehendisse dæmonem, non quidem ei nouam substantialem pœnam imponendo; iam enim ille erat in statu termini;
34 sed sub figura serpentis, narrando illius naturales proprietates, explicuisse miserum dęmonis statum. Ita Diuus Thomas 2. 2. quæst. 165. ex Augustino, Beda, Hugo de Sancto Victore & alij apud Suarium: vbi in particulari ea verba fusè declarant; rea alioquin ast facilia. Dicitur in primis *serpens*, id est dæmon, *callidior cunctis animantibus*; quod de ipso in propria persona intelligitur: postea *maledictus* dicitur *inter omnia animantia & bestias*, quia ratione peccati peior est omnibus illis. Dicitur autem incedere supra pectus, id est supra superbiam; ita Augustinus; Hieronymus autem intelligit calliditatem & astutiam bestiæ. Terram dicitur comesturus cunctis diebus, quia semper dæmon vitiosis & terrenis pascitur cogitationibus. Inimicitiæ ponuntur inter serpentem & feminam, quia naturalis serpens est valdè inuisus feminis; ad dæmonem autem, quia vel ipsa Heua agendo pœnitentiam contriuit astutias illius. Vocantur autem semen diaboli alij eius ministri; semen autem Heuæ sunt omnes iusti illius posteri. De beatissima etiam Virgine ad litteram id dictum multi censent, quia ipsa contriuit serpentis caput; maximè autem ad purissimam ipsius conceptionem applicari ea verba solent. Hæc serpentis maledictio nihil contra homines continuit, sed potiùs eis fuit fauorabilis, quatenus dedit homini spem vincendi dæmonis.

Serpens cur dicatur callidior cæteris animantibus: cur incedere supra pectus; cur terram comesturus: cur inimicitia inter ipsũ & feminam prædicantur.

Maledictio serpentis homini fuit fauorabilis.

35 *Maledictio viri.*

Viro verò dicitur, *Quia audiuisti vocem vxoris tuæ*, &c. *maledicta terra in opere tuo, spinas & tribulos germinabit tibi.* Per quod in primis non intelligitur noua inducta sterilitas terræ, aut de nouo tribulos germinatura; nihil enim naturale in ea mutatum est; quia verò homo eam ab eo puncto experturus erat sterilem, & à spinis & tribulis damna passurus, quasi primò spinas germinatura dicitur. *In sudore vultus tui vesceris pane*; id est, cum labore victum quæres. Quod per se extenditur ad omnes homines magnates, etiam principes, qui vel exercendo alia officia in republica, vel in bello, vel alio modo, mediatè aut immediatè in sudore vescuntur pane suo, id est, cibis omnibus vsque ad mortem. *Quia puluis es, & in puluerem reuerteris*, id est, ex puluere seu terra formatus, in terram resoluendus.

Maledictio feminæ.

Inter has duas maledictiones intercessit maledictio feminæ, cui etiam communis maledictio viri; & insuper propriam habet de doloribus in partu & de aliis ærumnis in generatione filiorum: quæ maledictio non extenditur ad omnes feminas, quia quæ seruant virginitatem non habent eos dolores, sed intelligitur cum ea conditione, *si conceperis.*

Dubium de multiplicatione conceptuum

Respondeo.

Multiplicatio conceptuum in pœnam ob dolores in partu Heuæ data est.

Illud autem dubium, cur inter maledictiones ponatur, *Multiplicabo conceptus tuos*, cùm ea fœcunditas magis videatur pertinere ad benedictionem quàm ad maledictionem. Respondendum cum D. Thoma 2. 2. quæst. 164. art. 2. ad. multiplicationem conceptuum dici pœnam, non propter substantiam ipsam, sed propter ærumnas & dolores in conceptu & partu. Præterea subiicitur etiam viro: *Et sub viri potestate eris.* Circa quod dixi suprà, etiam ante peccatum eam fuisse subie-
36 ctam, non tamen eodem modo; iam enim in ordine ad vim coërcitiuam, vt & castigari à viro possit: at in statu innocentiæ solùm erat subiecta in bonum suum. Specialis autem & noua pœna magis declaratur per illa verba, *Et ipse dominabitur tui.* quæ maiorem adhuc in viro denotant potestatem supra feminam.

Sententia quorumdam.

Absolutis maledictionibus eiiciuntur è paradiso. Vbi inquiri solet, quo die ab ipsorum creatione. Res est valdè incerta. Irenæus libro 5. Contra hæreses cap. 25. & alij opinantur, eodem sexto die quo creati sunt peccasse & eiectos fuisse; ideóque Christum Dominum mortuum Feria sexta hora tertia, quia tunc Adamus peccauerat. Verùm hæc congruentia saluari posset dicendo aliqua feria sexta sequenti id contigisse; vel certè non est necessaria ea ratio, quia potuit Christus tunc reformare hominem, quando primò creatus fuerat, non attendendo ad horam aut diem peccati.

Reiicitur.

Absolutè autem hæc sententia non placet, quia, vt suprà vidimus, agentes de creatione Heuæ, vix inuenimus tempus intra eam diem sextam vt posset creari, quia multa præcesserant ea die, quæ longam requirebant moram. Secundò, multò minus fuit tempus pro tentatione. Tertiò, quia multi 37
Patres insinuant aliquamdiu eos in paradiso egisse, maximè Gregorius lib. 4. Dialogorum cap. 1. docens, in paradiso hominem assueuisse verbis Dei, ac perfrui Angelorum spiritibus, &c. Damascenus autem suprà relatus serpentem dicit fuisse Heuæ familiarem; vbi ponderaui, fortè ab ipso dæmone, qui per serpentem volebat Heuam tentare, anteà serpentem ad blandiendum feminæ fuisse inductum. quæ omnia moram innuunt certè plusquam vnius diei. idem Augustinus insinuat quod hi Patres lib. 4. de Ciuitate cap. 10. & 26. Congruentia etiam est bona, quia expediens erat vt non eos Deus permitteret tentari, donec experirentur loci amœnitatem, vt & opera Dei magis cognoscerent, & posteà vehementiùs apprehenderent quid amiserint. Ex parte verò ipsorum hæc mihi prima congruentia videtur, quia non est credibile, intra vnam vel alteram horam à creatione iam ita inuicem separatos: quis enim illos neget diu tunc inuicem se admiratos, & de fabrica mundi & deliciis paradisi collocutos inter se suauissimè per multas horas egisse? & in amore etiam naturali ipsis à Deo ingenito mansisse simul; ergo non fuit eadem die tentati; patet, quia tempore tentationis non fuerunt simul, sed separati; & hinc fit, vt licet serpens vehementissimè optauerit statim eos deiicere, non sit tamen aggressus tam citò, commodam quærens occasionem, vt ita solam inueniret Heuam, ne Adamus vicinus audiens colloquium accurreret, & eius fraudes disiiceret.

Congruentia pro contraria sententia.

Illud mihi non placet quod dicunt nonnulli ex Abulensi, die sequenti à creatione peccasse. Non enim crediderim ita Deum sanctificaturum eam diem, & quieturum ab vniuerso opere, si tam graue in ea malum commissum fuisset; & verò illa verba sanctorum Patrum. *Assueuerat Adamus*, &c. plus quàm vnum denotant diem: nec displicet Peretius, qui die sexta sequentis septimanæ dicit contigisse, vt sic saluet piam Irenæi considerationem & cetera Patrum loca. Obiicies, eos in paradiso virgines fuisse: atqui octo diebus non mansissent virgines, ergo non tam diu ibi vixerunt. Respondeo, in hominibus qui sciebant 38
se immortales, & carebant omni libidinis appetitu, non esse mirum, si octo & pluribus etiam diebus ea de re non cogitauerint, maximè in summa ea nouitate, quando tot ac tanta occurrerunt, quæ potuissent illos ad multos etiam menses tenere suspensos.

Obiicitur, Primò.

Respondetur.

Secundò

Obiicitur Secundo. Secundò potest obiici: Non videntur comedisse de vllo alio fructu, ideò serpens dixit illis, omne lignum esse prohibitum, non vixissent autem octo diebus sine cibo. *Respondetur.* Respondeo negando eos non comedisse: quòd enim Scriptura id non narret, non obest; quia non omnia quæ contigerunt explicat, maximè quæ per se intelliguntur. Quod de serpente obiicitur non est ad rem, quia ille non dixit eos de nullo posse comedere, sed non posse de omni. quod verissimum est, quia si vnum fuit prohibitum, ergo non licuit de omni.

SECTIO QVINTA.

De pœnitentiâ & salute Adami & Heua.

Deus lapsis sufficiens auxilium dedit ad conuersionem. ADamum & Heuam post peccatum habuisse auxilia ad conuersionem sufficientia, etiam supernaturalia, licet potuerint à Deo, si voluisset negari, certissimum est, quia vniuersaliter ea habent omnes homines, & nec leue est fundamentum ad excludendos illos ab hac regula; ego loquor de auxiliis ad recuperandam gratiam, non autem iustitiam originalem. Neque obest, quòd Angelis non sint data talia auxilia, Angelis enim dedit breuem morulam, & non voluit eos expectare, homines autem misericorditer voluit; quis potest illi dicere, Cur id ita facis?

Adam egit pœnitentiam. Quæstio ergo est, an de facto egerint pœnitentiam. Prima conclusio, Adamum egisse pœnitentiam de suo peccato, est omnino de fide: nam Sa-
39 pientiæ 10. dicitur: *Hæc* (idest Spientia) *illum, qui primus formatus est à Deo pater orbis terrarum, cùm solus esset creatus; custodiuit, & eduxit illum à delicto suo.* Educere autem à delicto quid aliud denotat, quàm illum liberasse à peccato? Nec quemquam moueat, quòd dicatur ibi, *illum custodiuit*; quod videtur etiam denotare impediisse in eo peccatum, nam *τὸ custodiuit* intelligitur per reliquum tempus vitæ. Aduerte, à Ruperto apud Suarez cap. 9. num. 7. non agnitum librum Sapientiæ inter Canonicos; quod iam post Concilium Tridentinum non licet in dubium vertere; vnde nec pœnitentiam Adami.

Saluatus est. Secunda conclusio. In eo iudicio ex hoc eodem loco videtur inferri satis clarè illum etiam esse saluatum: patet, nam educere à delicto suo est propositio vniuersalis, quæ ab omni delicto denotat illum eductum. Quomodo enim dicetur eductus à delicto suo, & custoditus per sapientiam, si miserè in delicto suo periit? Vnde sententia hæc non solùm auctoritate Patrum quos ibi refert Suarez, sed loco isto Scripturæ mihi manifestè videtur probari. Ideò valdè mihi placent Irenæus lib. 1. cap. 31. & lib. 3. cap. 39. Tertullianus lib. de Præscriptionibus aduersus hæreticos cap. vlt. Epiphanius hæresi 46. Augustinus hæresi 25. Eusebius lib. 4. Hist. cap. 25. & Philastrius in Catalogo hæres. sub titulo, de hæresibus quæ post Apostolos extiterunt, Alphonsus à Castro de hæresibus verbo *Adam.* qui omnes opinionem de damnatione Adami inter hæreses Tatiani cuiusdam referunt. Accedit quòd Leo IX. in cap. *Hi duo* de Consecratione, dist. 1. idem videtur definiisse, docens Christo resurgente resurrexisse lapsum illum protoplastum. Consentit Anselmus, Athanasius & omnes ferè Patres. Vnde non video, quid huic sententiæ desit, vt sit de fide
(licet P. Suarius in hoc puncto dubitet) maximè 40
cùm dicat num 19. in eam sententiam totam Ecclesiam iam conspirasse: sed quidquid sit de certitudine fidei, indubitatum debet esse eum obtinuisse salutem. Probabilissimum autem puto, eum, quia naturalem scientiam & bonam complexionem semper ferè retinuit, & in præcedenti lapsu valdè se (vt dicimus) combusserat, statim à reprehensione Dei veram pœnitentiam egisse, si iam anteà non inceperat; & ampliùs grauiter totâ vitâ non peccasse, quia & occasiones minores habuit, & hominum malitia eo tempore non erat tanta; & fortasse propterea Sapiens loco citato tantùm dixit *à delicto suo*, quia non habuit nisi illud quod in transgressione commisit: quod licet fuerit multiplex, per modum vnius reputatur; quia omnia inter se connexa fuerant. ideóque dixit etiam idem Sapiens, *illum custodiuit*, quia præseruauit illum posteà ab omni alio graui peccato. Dico *graui*; nam in venialia septies cadit iustus; & illa, quia non auferunt amicitiam cum Deo & gratiam, non vocantur delictum.

Rogabis, an eodem modo de Heua dicendum sit. *Heua quoque saluata est.* Respondeo, licet locus Sapientis de solo Adamo loquatur, Patres tamen id etiam ad Heuam extendere; & haud abs re Hugo Victorinus in Genesin ea verba, *ipsa conteret caput tuum*, ponderat de Heua dicta, quasi contritura tentationes diaboli, si autem vltimò fuisset damnata, non contriuisset, sed contrita fuisset. Quò autem fuit eiecti, & vbi mortuus Adamus, &c. non pertinet ad nos, sed vel ad Historicos, vel ad Scripturistas; sufficiant hæc de innocentia & felicitate illius ac de miserrimo tandem lapsu dixisse: iam quæ magis sunt scholastica nos ad se meritò reuocant.



TRACTATVS DE BEATITVDINE HOMINIS, SEV DE VLTIMO FINE ILLIVS.

PRÆCEDENTI *tractatu expediuimus simul cum ceterarum rerum productione hominis creationem & innocentiæ statum in quo fuerat constitutus cum potestate perpetuò in eo manendi, si, dum in honore esset, intellexisset: quia verò tanta fuit Dei bonitas, vt etiam erga inimicos suos profuderit gratiæ thesauros, eúmque per vnigeniti Filij sui incarnationem ac passionem ad visionem beatam etiam post peccatum euexerit, agendum nobis in præsenti de ea visione, non quà visio Dei est, vt sic enim ad quæstionem duodecimam D. Thomæ fusè à nobis est explicata; sed quà sortitur rationem beatitudinis, seu finis hominis, vt inde ad actus humanos, qui sunt media ad eumdem finem obtinendum, possimus gradum facere.*

Obiectum huius tractatus visio beatifica vt ratione beatitudinis sortitur.

Actus humani media ad beatitudinem.

DISPVTATIO QVADRAGESIMASEXTA.

De fine, vt sic, præuia ad disputationes de beatitudine.

1 *Beatitudo hominis idē cum eius vltimo fine.*



ETSI in Physicis fusè de fine disputauerim; quia tamen beatitudo hominis est eo ipso vltimus illius finis, necessum est, ea quæ de fine ibi tradidi, hîc insinuare breuissimè, & si quæ desiderantur addere, vt sic clariùs circa beatitudinem discurramus.

SECTIO PRIMA.

Definitio & diuisio finis.

Finis in præsenti accipitur pro re illâ quæ mouet ad amorem sui, & in qua quasi vltimò conquiescit rationale agens; definitur autem; *Finis est id cuius gratia aliquid fit*; vt cum ambulo ob sanitatem consequendam. Diuiditur finis in finem *qui* & in finem *cui*: ille est res quam appeto; v.g. diuitiæ, &c. hic verò persona cui eam rem amo, ego v.g. vel amicus, cui sanitatem procuro.

Finis est cuius gratia aliquid fit. Diuiditur in finem qui & finem cui.

Circa hanc diuisionem moueri solent quæstiunculæ aliquæ minoris momenti, quas insinuabo breuissimè. Prima est, quis ex his duobus sit præcipuus finis. Cui respondeo cum distinctione: vel enim loquimur in genere entis, & vt sic ordinariè finis *cui* est nobilior; nam omnia bona, sanitas, diuitiæ, scientia, minùs perfecta sunt quàm hominis ipsius substantia, cui ea omnia amantur. Dixi *ordinariè*; nam quando amo Deum mihi vt vltimum finem, sine dubio Deus, qui est vltimus finis *qui*, est infinitè nobilior me, cui Deum amo; oportet tamen ibi distinguere duo, & Deum & possessionem ipsius Dei: ex vtroque enim conflatur vnus finis, vt paulò post dicam. Deus ergo nobilior est homine, at possessio Dei seu finis *quo*, nempe visio beata, non est simpliciter perfectior quàm substantia hominis (vt aliunde suppono.) Hæc dicta sint de perfectione in genere entis. Si verò loquamur in genere finalizandi, seu in genere amoris, quis ex eis finibus magis ametur; dico simpliciter magis amari finem *cui*; nam & ille amatur amore beneuolentiæ, & propter se; finis verò *qui* concupiscitur ipsi fini *cui*, homini v.g. & ab amore hominis oritur finis *qui*: ideò enim amo sanitatem Petro, quia Petrum amo, non è contrario, vnde sanitatem nihil curarem, nisi & amarem Petrum, & eam iudicarem bonam esse Petro. 2

Finis cui in genere entis est nobilior quàm finis qui ordinariè.

Deus finis qui amatus mihi finis cui est nobilior.

In genere finalizandi magis amatur finis,

Suarez doctrina, quod finis qui in aliquo casu magis ametur.

Suarez hìc disp. 5. sect. 6. num. 7. excipit ab hac regula actum quo Deum vt mihi bonum amo; nã respectu illius plus amatur finis, *qui*, nempe Deus, quàm ipse homo seu finis *cui*: absurdum enim reputat per actum bonum, honestum ac supernaturalem plus amari creaturam quàm Deum, ideò num. 8. concludit, non posse in hoc puncto tradi vniuersalem regulam, sed distinctione vtendum. Si enim bonum, quod amatur subiecto, est melius in se quàm subiectum ipsum, vt in exemplo posito de Deo, tunc plus amatur finis *qui*; secùs si finis *qui* sit in se minùs perfectus. quod amplius inde constat, quia tunc potest etiam ille finis *qui* amari vt medium ad alium finem: sic potest homo sanitatem amare vt medium ad studia, &c.

Reiicitur doctrina Suarez.

Spei actus non est maior amor Dei quàm hominis.

Ego verò non possum hanc doctrinam probare. Primò eam reiicio, quia amor spei, iuxta omnium, etiam ipsius Suarez, sententiam, non est amor Dei super omnia, ergo non est amor maior respectu ipsius Dei quàm respectu hominis: si enim esset maior, esset super omnia. Non enim est contra rationem amoris Dei super omnia, quòd simul cum Deo alia obiecta amentur, dummodò Deus ipse magis ametur quàm alia; ergo

3 si per eum actum plus amatur Deus quàm homo ipse, & quàm cetera hominis bona, certè simpliciter amatur Deus super omnia; quod, vt dixi, nequaquam conuenit ei amori. Quòd si dicas, amorem illum ferri in bonitatem Dei non vt in se, sed quatenus mihi bonus est, ergo non potest esse super omnia.

Replica soluitur.

Facilè respondeo negando consequentiam: nam si illam eamdem bonitatem relatiuam ad me ego plus amo quàm me, non propterea non amo illam super omnia, &, vt clariùs id intelligas, ponamus me illam bonitatem expressè amare vt bonam omni creaturæ (tu dicis per eum actum amari illam plus quàm omnem creaturam; ergo habebit rationem perfectissimi amoris Dei super omnia. quod apertè est falsum. Ratio à priori est, quia, vt fusiùs dixi in materiâ de charitate, etiam Deus, quatenus bonus nobis, est obiectum amoris super omnia, si præ nobis ametur ea bonitas ad nos respectiua.

Res vt finis qui semper amatur amore concupiscentiæ, subiectum vt finis cui amore beneuolentiæ.

Secundò reiicio eam doctrinam: nam modus amandi seipsum vt finem *cui*, & rem quamcumque aliam vt finem *qui*, non variatur per hoc, quòd res in se sit nobilior aut ignobilior; semper enim amatur res illa amore concupiscentiæ, subiectum verò amore beneuolentiæ; semper subiectum habet se vt motiuum ad amorem: ideò enim per spem v. g. amo Deum mihi, quia me amo; vnde hosti, quem odi, non amo Deum. Item in tantum per illum actum amo Deum, in quantum illum concipio respectiuè ad me bonum; ideò ex vi eius modi amandi, etiamsi in se esset bonus, si mihi non esset, non curarem illum, me autem semper per illum amorem amarem.

Plus amatur persona quàm bonum personæ amatum.

Hæc autem omnia sine dubio ostendunt manifestè, plus tunc amari personam quàm illud bonum. Hinc fit, vt ex vi eius actus citiùs relinqueretur Deus; sicut citiùs relinquerem sanitatem, diuitias, &c. quàm hominem cui ea bona amo.

Quòd autem Suarez addit, quando finis *qui* est minùs perfectus, posse etiam amari vt medium, omnino est verum, at etiam potest, quando finis *qui* est nobilior: nam & Deum possum amare vt medium, si eius existentiam concipio vt vtilem (prout reuerà est) ad dandam mihi longam vitam, honorem, &c. de quo tomo 5. disp. 1. sect. 1. ergo hæc differentia, nulla est ad præsentem difficultatem. 4

Semper magis amatur finis cui quàm finis qui.

Vnde concludo, regulam debere esse generalem semper, scilicet amari minùs finem *qui* quàm finem *cui*; siue ille nobilior sit siue ignobilior quàm hic.

Actus attritionis magis pœnas inferni detestans quàm peccatum non est ideò malus.

Facilè nunc ad absurdũ à P. Suarez illatum respondeo ea doctrinâ à me alibi sæpè traditâ, maximè in materiâ de pœnitentiâ, vbi dixi attritionem non magis detestari peccatum quàm pœnas inferni, imò eo modo tendendi minùs: nam propter quod vnumquodque tale, & illud magis: & vniuersaliter necessariò minùs amatur obiectum materiale quàm formale; per quod tamen non sequitur attritionem illam malam esse aut peccaminosam. Respondeo ergo ex dictis ibi, Sicut nullum est absurdum, quod vnus actus misericordiæ amet creatam bonitatem vt sua v. g. Deum autem non amet vllo prorsus modo, ita multò minùs esse absurdum, quòd vnus actus amet creaturam vt sua, Deum verò vt duo, dummodò ille actus expressè non dicat, *Malo habere creaturam quàm Deum*; aut, *Magis æstimo creaturam quàm Deum*: eo enim ipso ille esset malus. 5 Idem est in attritione, quæ in actu exercito vehementiùs detestatur pœnas inferni quàm malitiam peccati, non tamen ideò est mala; esset autem, si diceret, *Malo peccare quàm pati illas pœnas.*

Vt actus sit bonus simpliciter non est necesse vt habeat obiectum nobilissimum possibile.

Si verò vlteriorem rationem rursus quæras, ea est, quia vt actus sit bonus simpliciter, non est necessarium vt habeat obiectum nobilissimum quod potest esse, aut vt illud summè amet: sufficit enim, si obiectum aliquod bonum amet, & positiuè non præferat illud alteri meliori; tunc enim iam aliqua inordinatio ibi reperiretur.

5

Actus spei licet bonus, non est tamẽ tam bonus quàm actus amoris Dei.

Dico ergo actum spei esse bonum, non tamen tam bonum quàm amorem Dei super omnia; quia licet amet Deum; non tamen præfert illum tunc omnibus, sed potiùs in actu quasi exercito plus amat se quàm Deum; vnde fit vt ille amor non habeat summam perfectionem. Constet ergo simpliciter minùs amari finem *qui* quàm finem *cui*.

Licet plus ametur finis cui, plus tamen procuratur finis qui.

Addo tamen, licet in modo amandi magis ametur finis *cui* ob rationem datam, quoad punctum tamen desiderandi, plus desiderari & procurari finem *qui*; nam finis *cui* iam possidetur, ideoque nec desideratur, nec procuratur: solus ergo finis *qui* procuratur & desideratur, & in genere obtinendi seu acquirendi præcisè propter illum adhibentur media, non propter finem *cui*: qui, vt dixi, iam obtinetur.

Finis qui & finis cui constituunt vnũ finem integrum.

Secunda difficultas circa eam diuisionem est, an duo illi fines constituant vnum integrum, an verò duos inter se distinctos. Respondeo, quæstionem esse de nomine, an sint dicendi duo, an vnus: commodius dicuntur vnus integer, quia nec solus amor sui, si non procuraret sibi aliud, esset amor finis; nec è contrario amaretur finis *qui*, nec appeteretur, si non amaretur ipsa persona. ex vtroque ergo resultat adæquata ratio vnius finis.

Finis qui diuiditur in finem qui & finem quo. Finis quo dicitur boni possessio.

Secunda diuisio finis non tam in cõmuni quàm in particulari respectu finis *qui* in finem *qui* & finem *quo*. Finis *qui* dicitur res illa quæ appetitur, v. g. sanitas, diuitiæ, Deus. Finis *quo* est possessio seu consecutio eius boni, quâ formaliter tale bonum acquiritur, seu possidetur: quæ etiam possessio in se amatur amore concupiscentiæ, & optatur subiecto; vnde continetur sub fine *qui* iuxta primam 6 diuisionem, non verò sub fine *cui*: quomodò autem

tem ex possessione & re possessa vnum coalescat obiectum, dixi alibi fusè, & infrà iterùm dicemus nonnihil; nam per huius diuisionis doctrinam explicandum est, quomodo Deus; non verò sola visio, sit beatitudo nostra. Et in materia de spe explicatur, quo pacto illa habeat Deum pro obiecto formali saltem partiali.

Diuiditur finis qui in vltimum & non vltimū.

Tertia diuisio seu subdiuisio finis *qui* est in vltimum & non vltimum: quæ verba dupliciter possunt accipi. Primò, vt vltimus finis sit respectu talis aut talis intentionis in particulari in aliqua serie determinata: in quo sensu ea diuisio fortè non est bona; nam tunc nullus erit finis qui non sit vltimus, nisi media ipsa velis vocare finem; quod tamen communiter negatur, de quo paulò pòst.

Vltimus finis, quo obtento quiescit hominis desiderium.

Aliter ergo debet accipi *vt finis vltimus* pro vltimo simpliciter, non tam respectu huius aut illius peculiaris actus, quàm absolutè pro eo vltimo; quo obtento, iam nihil ampliùs homo desiderare queat. Non vltimus autem in hoc sensu erit ille, qui in vna tantùm serie habet rationem vltimi, v.g. sanitas, quæ respectu medicinarum vltima est; non tamen est id quo adepto homo quiescit, nec ampliùs quidquam curat. De fine vltimo in hac acceptione nobis agendum erit in sequentibus disputationibus.

SECTIO SECVNDA.

Quid habeat propriè rationem finis.

Cognitio finis non est caussa finalis.

7 CVm finis non influat efficienter & vt existens in actus amoris, sed cognitus seu apprehensus, grauiter decertatur inter nonnullos, vtrùm cognitio ipsa, an verò bonitas rei amatæ sit caussa finalis mouens voluntatem. De hac quæstione egi in Physicis, dixique, vel eam esse debere de solo nomine; vel apertè falsum doceri ab his qui dicunt, ipsam cognitionem esse caussam finalem quæ mouet voluntatem: nam lumine naturæ est certum, infirmum, dum adhibet medicinas, & appetit sanitatem, non esse solicitum de cognitione sanitatis, nec eam appetere aut desiderare; illam enim iam habet; vt quid ergo eam desideraret? ergo solùm est anxius circa sanitatem quæ illi deest, & illam solam procurat. id quod non potest ab vllo prudenti negari. An verò, quia sanitas illa non existit in se, sed in cognitione, seu, vt meliùs dicam, non applicatur per se voluntati appetenti, sed per cognitionem, dicenda sit ea cognitio caussa, an verò conditio, quæstio erit de solo nomine. In quâ longè meliùs loquuntur illi, qui eam vocant conditionem, non aliter ac approximatio physica est tantùm conditio vt ignis comburat. quod fusiùs eo loco Physicæ deduxi. Sed res est sat facilis, neque indiget longiori explicatione.

Cognitio meliùs vocatur conditio.

Vbi hoc tantùm aduerto, Patrem Vasquez t. 2. disp. 2. cap. 1. & 2. cùm varias circa præsentem difficultatem sententias retulisset, inter illas autem primam Caietani docentis, finem caussare secundùm suum esse reale, ipsum in nostram sententiam benè consensisse, malè autem reiecisse sententiam Caietani, eò quòd finis non habet esse reale per quod causset, ergo solùm per intentionale; malè, inquam, reiecisse eam Caietani opinionem? nam Caietanus non dixit esse reale sanitatis actu tunc existens caussare, sed illud idem quod existeret, seu quod obiicitur cognitioni, vt ab ipsa cognitione distinctum, illud influere in amorem. quod

Caietanus à Vasquez reiectus vindicatur.

sine dubio verum est: nam cùm motio illa non sit per caussalitatem physicam, sed per intentionalem actionem, sola existentia intentionalis, seu applicatio intentionalis illius boni, sufficit, vt ipsummet bonum moueat; & licet finis ille sit aliquid fictum, quod nullam habeat existentiam, nec quidem possibilem, adhuc commodè explicari potest Caietanus, vt non vocet esse reale existens aut possibile, sed id quod se habet per modum obiecti, & quod condistinguitur ab ipso actu: nam, vt fusè probaui in Metaphysica, etiam quando fit ens rationis, non est obiectum eius actus ipsemet actus, sed aliquid aliud; illud ergo, iuxta Caietanum, mouet voluntatem, non ipsa cognitio illius finis ficti; vnde sententia Caietani non est alia a sententia Vasquez, nostra, communi & vera. 8

Quid sit esse reale finis ex mente Caietani.

SECTIO TERTIA.

Quæ sit caussalitas finis: vbi grauis quædam difficultas expeditur.

DE caussalitate finis egi in Physicis, inde breuissimè aliqua repetenda.

SVBSECTIO PRIMA.

Supponuntur quæ certa sunt.

PRimò suppono, eam caussalitatem non posse consistere in sola ipsa actione physica, qua media producuntur: v.g. ob sanitatem volo ambulare, caussalitas sanitatis in ambulationem non potest esse ipsa physica productio ambulationis considerata solitariè, quia illa eadem numero ambulatio esse potuit sine vlla finis caussalitate, si nihil aliud intendens ambulassem, aut certè habuissem alium diuersum finem: omnis autem caussalitas essentialiter est determinata ad hanc numero caussam & hunc numero effectum, vt ex Physica constat.

Sola productio physica nō potest esse caussalitas finis.

Secundò suppono, non posse esse ipsam solam cognitionem finis, quia hæc etiam potest esse sine illo effecto: non enim est necessum, vt quandocumque finis cognoscitur eo ipso ametur; at caussalitas numquam est sine suo termino producto, ergo ea non consistet in sola productione.

Nec sola cognitio.

Dices cum aliquibus, actionem finis consistere in attractione illa quæ fit per cognitionem: certum enim videtur, omne bonum propositum allicere & quasi inclinare voluntatem ad amorem sui; illa autem inclinatio prior est quàm amor, cùm sit inclinatio ad amorem; in illa ergo consistet caussalitas seu actio finis, ergo in sola cognitione: nam ea inclinatio non est aliud quàm ipsa cognitio inhærens voluntati.

Obiectio pro caussalitate cognitionis.

Hæc ratio videtur esse pro sententia eorum quos refert Suarez sect. 1. n. 5. qui caussalitatem finis constituunt in metaphorica motione eiusdem finis antecedente ipsum amorem; quos ibi Suarez reiicit à num. 6. Ego verò censeo esse quæstionem de nomine: de re enim certum est, siue posteà voluntas resistat non amando illum finem, siue cedat eum amando, fuisse in actu primo eam quasi inclinationem & attractionem. in quâ sola multi ponunt facilitatem habituum; & quàm ego alibi omnino admisi. Hæc de re certa sunt, modum verò loquendi horum auctorum non approbo, quia ante omnem actum voluntatis nullus est effectus finis, ergo neque actio finis; quia actio, vt 9

Responsio.

Ante omnem actum volūtatis nulla est caussalitas.

dixi, non potest esse sine effectu: fortè si ea cognitio nec diuinitus posset esse sine amore, dici potuisset ea esse actio; at nunc nullo modo, ob dicta.

Nec complacentia in fine potest esse eius caussalitas.

Tertiò suppono, nec ipsam complacentiam in fine posse esse eius caussalitatem: nam complacentia sæpè existit sine vlteriori amore efficaci, nisi dicamus, etiam eam complacentiam esse effectum finis; de quo paulò pòst; tunc enim dici potest ibi esse aliqua caussalitas finis respectu ipsius complacentiæ. Concludo igitur, non esse aliam caussalitatem finis, quàm amoris ipsius physicam productionem, quatenus oritur à bonitate finis concepta, & intentionaliter attrahente ad sui amorem; & quàm actionem ipsam physicam productiuam mediorum, vt hic & nunc etiam ab ipsa voluntate amante finem, & volente ea media.

Caussalitas finis est amoris physica productio orta à finis bonitate.

SVBSECTIO SECVNDA.

Grauis obiectio proponitur.

10 OBiicio tamen contrà difficulter: Idem amor finis potest esse, etiamsi fuerit alia cognitio diuersa de eodem fine, vt alibi docui; atqui tunc non manet eadem caussalitas finis, nam, mutata cognitione, necessariò debet etiam mutari caussalitas; ergo caussalitas non est idem cum ipso amore aut cum ipsa productione amoris & mediorum. Respondeo negando minorem: nam cùm dixerim, cognitionem non esse caussam, sed applicationem caussæ, non est necessum, vt ea caussalitas mutetur mutata cognitione: actio enim non pendet essentialiter ab hac numero conditione, sed solùm ab hac numero caussa; vnde fit vt eadem numero calefactio esse possit, siue ignis applicetur stupæ per hanc numero vbicationem, siue per illam; non tamen est eadem numero calefactio, si ignis mutetur.

Responsio. Cognitio non est caussa, sed applicatio caussæ.

Replicari adhuc potest: Illa calefactio pendet de facto ab hac numero vbicatione; vel ergo pendet per aliquid sibi superadditum, vel per suam essentiam: si per suam essentiam, ergo, mutata etiam hac numero vbicatione, mutatur actio, quod negatum est; si verò pendet per aliquid superadditum, ergo dabitur actio actionis, quod est absurdum. Respondeo, actionem pendere ab eâ numero vbicatione, nihil aliud esse, quàm existere ipsam actionem, item talem vbicationem & carentiam alterius omnino vbicationis: iis enim tribus datis intelligitur ea dependentia vnde fit, vt, ablata eâ vbicatione, & data altera illius loco, non sit dependentia actionis ab hac vbicatione, sed ab alia.

Quomodo actio ab vbicatione dependeat.

11 Nondum tamen acquiesco; inde enim infertur, licere eodem modo discurrere de dependentia actionis à caussa, scilicet eamdem numero entitatem actionis manere posse mutata caussa: nam dici potest, dependentiam actionis à caussa consistere in ipsa entitate actionis, in existentia item huius caussæ, & in carentia alterius; neque necessum esse ei entitati actionis essentialem & adæquatè intrinsecam dependentiam ab hac numero caussa tribuere, imò neque cogemur ponere actionem mediam inter caussam & effectum.

SVBSECTIO TERTIA.

Respondetur obiectioni positæ.

REspondeo negando consequentiam primam: nam cùm conditio non influat in effectum neque in actionem, non potest actio in seipsa nec per aliud distinctum oriri ab eâ conditione seu vbicatione, sed summùm potest dependere modo explicato; at cùm actio oriatur à caussa, necessum est, vt id habeat vel per seipsam vel per quid superadditum: per superadditum autem non potest, quia illud deberet etiam oriri à caussa, & consequenter illud propriè esset actio, non autem hæc quam actionem vocas; & hoc modo daretur processus in infinitum; ergo debet id habere persemetipsam; ergo essentialiter per se oritur ab hac numero caussa.

Declaro id ampliùs ex diuerso modo, quo actio respicit caussam à quâ oritur, ab eo quod respicit conditionem: nam caussam respicit immediatè, vt id à quo ipsa emanat, vt via ad terminum; at conditionem non respicit immediatè, sed quatenus caussa non potest ei actioni dare esse, nisi priùs ipsa caussa habeat omnes conditiones necessarias ad operandum; vnde fit, vt sicut eadem numero caussa manet, etiamsi sit hæc aut illa applicatio, dummodò sit aliqua sufficiens, ita etiam eadem numero maneat actionis entitas, siue sit hæc vbicatio siue illa, siue hæc cognitio siue illa: dependentia ergo illa à conditione quia magis se tenet ex parte caussæ, & est quodammodò antecedens ipsam actionem, debet solùm in eo declarari, quòd natura caussæ sit talis, vt non queat prodire in actionem, nisi data hac vel illa approximatione, quæ dependentia cùm sit disiunctiua, fiet absoluta & determinata respectu huius numero vbicationis seu approximationis præcisè per hoc, quòd non detur alia approximatio nisi hæc; eo enim ipsò dicitur determinatè pendere ab hac, quia repugnat etiam diuinitus illa duo esse, & non eo ipso intelligi dependentiam ab hac numero conditione; ergo pro eâ dependentia non est necessum aliquid aliud addere; data autem ea dependentia in caussa, eo ipso per denominationem extrinsecam datur ea dependentia in actione. At hæc actio non potest per denominationem extrinsecam oriri ab hac caussa, quia immediatè ab eâ procedit: cùm enim (vt suo loco dixi) datis ceteris omnibus extrinsecis, possit actu hic effectus non oriri ab hac caussa, necessum est, vt actio, quæ est determinatiua caussæ, ad effectum vtrumque per se essentialiter respiciat. 12

Actio caussam respicit immediatè, conditionem verò non respicit.

Secunda verò consequentia suprà posita difficilior est; videtur enim planè negari posse omnis actio distincta. Sicut enim actio licet indifferens sit vt pendeat ab hac aut illa conditione, nihilominùs sine vlla entitate media pendet de facto determinatè ab hac; ita idem de effectu ipso sine actione intermedia dici potest: sicut enim dixi, à conditione, v.g. ab hac cognitione, pendere actionem, per hoc quòd ea cognitio sit in meo intellectu, & nulla alia sit in rerum natura; ita dicit quis, quemlibet effectum pendere ab hac caussa per hoc quòd effectus extat; & caussa hæc, nullâque alia in rerum natura; quia etiam his datis repugnat effectum hunc non prodire ab hac caussa, etiamsi omnis distincta actio auferatur.

Præterquam quod videtur in eâ doctrina falsum aliquod includi; vt hic amor procedat ab hac numero cognitione, non est necessum dari carentiam alterius cognitionis: nam si duæ similes de eodem obiecto ponantur, tunc amor ab vtraque procedet, à prima & à secunda; & tamen prima tunc non dicit carentiam secundæ, neque e contrario secunda dicit carentiam primæ, ergo vt procedat ab vna, non est necessum illam existere solam. 13

Reiiciuntur solutiones aliqua argumenti positi n.10. & 11.

Respondebis,

Respondebis, in eo casu à neutra procedere adæquatè, sed inadæquatè, ideóque necessum non esse, vt vna neget alteram, sed sufficere, si duæ illæ, quæ sunt totalis caussa, dicant carentiam alterius cognitionis, à quâ hîc & nunc non procedit amor; nam *τò cum carentia alterius*, quod suprà positum fuerat, debet intelligi semper de carentia alterius conditionis, quæ non influat de facto. Verùm hæc solutio facilè impugnatur, quia etiam ea cognitio, quæ non influit, potest simul existere; ergo non est necessaria carentia alterius etiam non influentis. Consequentia est bona; antecedens probo manifestè: nam in eodem instanti reali, quo ego vi cognitionis vel infusæ per se, vel fidei amo Deum, potest posteriùs natura infundi visio beata; vel cognitio alia de Deo sufficiens ad illum eumdem amorem. Ecce in eo casu iam datur altera cognitio, & tamen ab eâ non procedit amor, sed à prima; oportet ergo explicare, quid tunc sit ea actualis dependentia à prima cognitione, & non à secunda.

Fortè respondebis in eo consistere, quòd extiterit in priori naturæ talis cognitio. Sed contrà, quia id ipsum videtur inexplicabile. Quid enim supra existentiam realem seu durationem realem in toto eo instanti, quid, quæso, addit existentia pro priori naturæ?

14 Non video hanc difficultatem ab vllo ex proposito discussam, cui fortè putaret aliquis abundè satisfieri, si cum P. Hurtado dicatur hic numero amor pendere ab hac numero cognitione, ita vt non potuerit ab alia oriri; tunc enim clarè constat, dependentiam amoris ab hac numero cognitione esse ipsammet entitatem amoris, quæ ex sua essentia determinata est ad hanc cognitionem; sicut nos dicimus de actione respectu caussæ.

Hurtadus docet, hunc numero amorem ab hac numero cognitione essentialiter dependere.

Hæc tamen solutio in primis continet doctrinam falsam, quam fusè reieci in lib. de Anima; vbi etiam obseruaui, esto argumentum Hurtadi probaret, variata in specie cognitione (quia quasi diuersa bonitas proponitur tunc in obiecto) debere variari amorem, at, variata solo numero cognitione, nullum omnino esse fundamentum ad variandum numero amorem, nisi recurratur fortè ad argumentum, quod iam discutimus; de quo Hurtadus in ea sua sententia non egit. quidquid verò de hoc sit,

Reiicitur Hurtadi doctrina.

Secundò reiicitur ea doctrina, quia saltem in vbicatione & aliis actionibus externis habet locum meum argumentum: nam calefactio pendet, iuxta communem sententiam, ab approximatione seu vbicatione, motus item exterior à voluntate imperante; Hurtadus autem non dixit, non posse hanc numero flammam concipi à stupa, nisi fuisset hæc numero vbicatio: certè quòd hæc numero
15 vel alia fuerit, plane est per accidens ad hunc numero effectum. Idem longè clariùs ostenditur in secundo exemplo à me posito. Quis enim dicet hunc motum, corporis ambulationem, scriptionem videlicet, futuram distinctam numero, si ego distinctum finem appetiuissem, aut per distinctum actum amoris? fanè, dicere omnes res esse essentialiter hoc modo connexas, absurdissimum est. In his autem locum habet tota mea difficultas, quid scilicet sit illud, quo dependet actu hæc ambulatio ab hac numero volitione, & non ab alia.

Si verò respondeas, in eâ dependentia includi volitionem ipsam Dei, de danda priùs natura eâ cognitione; contra obiici poterit: nam in primis rogo, quid sit obiectum eius volitionis diuinæ, quæ dicit, *Volo vt priùs natura existat ea cognitio,* Si enim aliquid ab ipso Deo distinctum assignaueris, iam in illo consistet ea dependentia, volitio verò diuina se habebit purè vt caussa extrinseca efficiens, non vt pars eius dependentiæ, redibitque tota præcedens difficultas, quid scilicet sit *τò actu dependere ab hac cognitione*; si verò non assignas obiectum distinctum illi voluntati, illa erit planè inexplicabilis; & præterea poterunt qui negant modos etiam saluare per diuersas volitiones Dei, nihil ponendo distinctum ex parte creaturæ, quod sit obiectum illarum volitionum. Secundò principaliter reiicieris, quia dependentia amoris à cognitione independens est à volitione diuina: ex se enim amor essentialiter dependet à cognitione; ergo ea dependentia distinctum quid est à Dei volitione.

SVBSECTIO QVARTA.

Ampliùs idem declaratur: vbi, quid formaliter sit, vnam rem esse alterâ priorem natura.

PRo solutione aduerto Primò, totam difficultatem redactam esse ad explicandum, per quid vna cognitio v. g. sit prior natura quàm amor; 16
idem de aliis conditionibus aut caussis formalibus, quæ ex se sunt indifferentes, aut saltem diuinitus esse possint priores vel posteriores natura, vt in exemplis suprà positis constat. Dixi *ad hoc totam difficultatem redactam*: nam si semel ponamus cognitionem esse priorem natura, & amorem existere, iam eo ipso amor dependet ab eâ cognitione; si verò cognitio sit posterior natura, iam eo ipso non pendebit amor ab illa. Priùs tamen quàm hanc prioritatem explicem, respondeo ad eam secundam consequentiam, quæ nos tam procul trazit, scilicet dari occasionem negandi actionem distinctam; respondeo, inquam, eam negando: ad probationem respondeo, vt intelligamus ignem B prodire ab igne A non sufficere existentiam vtriusque & carentiam alterius; nam hæc omnia possunt esse, & tamen non prodire ignis B ab igne A, sed à solo Deo: & verò è contrario potest contingere, vt ignis A procedat ab igne B, ergo per aliquid superadditum debet compleri hoc quod est actu prodire ab illo. At in nostro casu repugnat esse solam hanc numero cognitionem Petri in me & amorem eius, nisi ille amor actu pendeat ab eâ cognitione; ergo ea dependentia non est quid superadditum vtriusque existentiæ & carentiæ alterius cognitionis. Difficultas ergo tota est in primo puncto, quando non datur carentia alterius cognitionis; ea tamen cognitio est posterior natura; per quid scilicet tunc pendeat amor, ab vna potiùs quàm ab altera, seu, vt paulò antè dixi, quid sit prioritas & posterioritas earum cognitionum hîc & nunc.

Solutio adæquata argumenti positi num. 11.

In quo sit difficultas argumenti.

Aduerto Secundò, eam difficultatem communem etiam esse multis aliis materiis independenter 17
à puncto præsenti, de actuali dependentia huius actionis ab hac numero cognitione, vnde ab omnibus soluenda est. Porrò eam esse communem inde patet, quia certum est apud omnes, posse eamdem numero gratiam, eumdem habitum dari priùs aut posteriùs natura, quàm sit aliqua operatio bona; vnde potest eam operationem reddere condignam augmento gratiæ: vt in eo qui per attritionem in Sacramento recipit gratiam, ea gratia est posterior natura ipsa attritione; quòd si iam iustus (vt potuit fieri) eamdem attritionem habuisset,

Ostenditur esse difficultas communis aliis multis materiis.

ea fuisset posterior natura quàm gratia; quid ergo est quo constituitur ea prioritas? Idem est in vnione hypostatica: illam enim de facto dicunt omnes datam priùs natura Christo quàm gratiam habitualem B: quæ tamen gratia potuit, si Deus voluisset, esse prior natura vnione; ibi autem est sola difficultas præsens, quid Deus habeat pro obiecto, dum vult vnionem esse priorem natura quàm gratiam; quod non voluisset, si è contrario decreuisset eam esse posteriorem gratia, cùm tamen physica entitas vtriusque planè sit eadem in vtroque casu; est ergo quæstio communis omni alij materiæ.

18 Conuicti videntur fortè hoc argumento quidam recentiores, contra quos fusiùs egi tomo 1. dum de ordine volitionum diuinarum tractaui: qui opinantur, Deum non posse velle dare priùs natura, nisi id quod ex se fuerit prius natura, nec velle dare posteriùs, nisi quod ex se natura est posterius. qua doctrina posita, videtur cessare tota difficultas. Sustinendi tamen hi non sunt, tum quia de facto contrarium contingit, vt in gratia respectu nostrorum operum paulò antè insinuaui: tum quia iidem auctores, quando non tractant ex proposito hos ordines, admittunt in humanitate Christi, quod paulò antè dicebam, potuisse pro Dei voluntate vnionem esse vel priorem vel posteriorem natura gratia; imò fatentur, Christum in eodem instanti potuisse saltem de congruo mereri vnionem ipsam: quo casu vnio, quæ iam est prior natura quàm opera eo instanti facta, esset tunc posterior; ergo debent concedi aliquæ res indifferentes ex se, vt sint aut priores aut posteriores natura respectu alterius. in illis autem locum habet tota difficultas. Respondeo ergo, eam prioritatem consistere in existentia talis rei independenter ab altera, quæ dicitur posterior: ea autem independentia hîc & nunc prouenit ex voluntate Dei, de danda eâ re, v.g. cognitione, antequam viderit actum amoris. idem de gratia respectu boni operis, de vnione hypostatica respectu gratiæ, &c. dicendum est; vnde è contrario posterioritas consistet in voluntate non producendi eam vel vnionem, vel cognitionem, vel gratiam, nisi præuiso iam existente actu voluntatis, & bono opere. Hæc doctrina re ipsa communis est apud omnes; & ex se satis clara; solúmque restat respondere duobus argumentis suprà insinuatis.

Quidam putant, Deum nol posse dare priùs natura, nisi quod ipse natura est priùs.

Reiiciuntur.

Prioritas vel posterioritas natura rei ex se ad prioritatem vel posterioritatem indifferentis prouenit ex volitione Dei vel alterius agentis liberi.

19 Primum erat de obiecto eius voluntatis: secundum, quòd dependentia actualis harum rerum inter se sit eis intrinseca & independens à volitione Dei. Ab hoc secundo vt faciliore incipiendo, dico, dependentiam amoris Petri verbi gratia, ab aliqua cognitione Petri, siue hac siue illa, esse essentialem ipsi amori, & independenter à volitione Dei: at eo ipso quòd determinatè non petat hanc numero cognitionem, potest Deus efficere, vt hæc numero cognitio non sit in rerum natura nisi posteriùs quàm ille amor, ponendo tunc priùs natura aliam cognitionem, quâ dirigatur voluntas ad eum amorem. Sicut dependentia in meo itinere Viennam (pono me peditem ire non posse) ab aliquo equo est independens à meâ voluntate; quod tamen hîc & nunc in hoc potiùs quàm in illo equo pergam, à meâ prouenit voluntate: similiter vt ambulem, indigeo visu; si enim non videam viam, ægrè me moueo. At quòd de facto sit hæc numero visio quâ dirigor vel alia distincta, omnino pendet à solo Deo. In quo puncto nullam planè difficultatem video.

20 Ergo ad primum quod difficilius est respondeo, volitiones illas duas in hoc differre, quòd prima vult dare cognitionem v.g. ante præuisionem amoris existentis, altera solùm vult dare post præuisionem amoris; hinc fit, obiectum posterioris volitionis esse dationem cognitionis dependenter à præuisione Dei de existentia amoris: est ergo ea voluntas quodammodò reflexa supra actus Dei, quia dicit, *Nolo dare cognitionem A, nisi præuiderim amorem*; hoc est, *Nolo dare nisi per volitionem quæ dirigatur præuisione amoris*: at prima dicit, *Nolo dare ante præuisionem*; id est, *Nolo ad dandam cognitionem determinari præuisione amoris*; seu potiùs, *Nolo dare amorem nisi præuisa cognitione*; ac si ego dicerem, *Nolo me mouere, nisi quousque videam Paulum moueri*; vel dicerem è contrario, *Nolo moueri antequam Paulus se moueat*. in quibus voluntatibus clarum est obiectum, nempe volitionem motus dependentem à præuisione, vel volitionem independentem? quæ duæ volitiones fortè sunt diuersæ intrinsecè & in se, vel saltem ratione præuisionis, quam supponunt hîc & nunc ex libera determinatione ipsius agentis liberi; quod sicut potest habere aut non habere simpliciter eas volitiones, potest multò meliùs pro suo libitu se determinare ad non habendam vnam v.g. nisi præuiso hoc obiecto aut illo: vel potest dicere, Volo illam habere ante talem præuisionem; sicut omnes ferè concedunt, Deum posse pro libitu vel priùs eligere efficaciter hominem ad gloriam, & posteriùs natura velle dare illi media; vel è contratio, priùs natura velle dare media, & posteriùs intendere efficaciter gloriam. vtramque enim voluntatem possibilem esse, admissâ scientia media, fusè ostendi tomo 1. disp. de prædestinatione.

Quid sit obiectum volitionis diuinæ, quâ vult eandem cognitionem modo esse priùs natura, modò posteriùs.

21 Posset tamen fortè ex hac ipsa doctrina sic obiici contra prædicta; quia ea diuersitas volitionum, quòd scilicet priùs natura sit electio ad gloriam, vel è contrariò posterior, non pendet à volitione vlla reflexa, quâ Deus dicat, Volo exspectare præuisionem, aut, Nolo expectare: etenim vtrumque enim fieri posse directè & immediatè, dixi eo loco citato è primo tomo: nam postquam Deus præuidit per scientiam mediam futurum sub hoc aut illo auxilio operationem bonam, potuit nullo alio actu præmisso dicere, *Volo dare gloriam ob merita*; potuit item è contrario dicere, *Volo dare merita, deinde gloriam*: iam ergo declarari debet, quæ sit ea prioritas actuum diuinorum, seu, quid addat supra existentiam vtriusque: nam (vt dixi sæpè) iidem omnino sunt in se illi actus, siue ille sit prior, siue hic è contrario.

Replica ex electione efficaci ante præuisa merita.

Respondeo, in eo casu illam intentionem efficacem gloriæ, si semel existat, necessariò esse priorem natura, & non posse esse posteriorem; vnde non est necessum quærere ibi aliquid distinctum, in quo consistat ea prioritas. Ratio à priori desumitur ex dictis à nobis eâ materia de prædestinatione, dum de electione efficaci egimus: nam ea efficax intentio licet necessitatis non sit ideóque (vt ibidem diximus) libertati non obsit, essentialiter 22 tamen est intentio, & essentialiter cogit Deum, vt velit dare media quæ præuidit efficacia; at eiusmodi volitio non potest habere locum, si iam media supponantur volita & producta, ergo ea volitio habet natura sua vt sit antecedens: sicut omnis actus imperans alium natura eum antecedit, esto necessarius non sit. Non ergo assignantur vlli actus, qui cùm nec physicè nec numero differant, sint tamen indifferentes vt præcedant aut subsequantur natura se inuicem: debet ergo dari aliqua differentia, quæ sit illis intrinseca, ratione cuius

Respondeo. Cur ea electio sit prior.

ea

ea prioritas aut posterioritas desumatur; vt eam nos suprà desumpsimus ex eo, quòd volitio reflexè dicat, *Volo dare antè*, aut, *Volo dare post:* vel certè, licet vna ex illis volitionibus nihil dicat reflexè. debet esse alia quæ ex natura sua habeat prioritatem, aut è contrario posterioritatem, vt sic ea denominatio habeat fundamentum aliquod determinatum, sicut alibi dixi, quando coniunguntur actus imperans & imperatus, sit hic posterior natura; non quia ex sua essentia sit determinatus, vt sit secundum exercitium voluntatis in hoc instanti; potuit enim esse primum; sed quia imperans actus quando existit, necessariò est prior quàm imperatus; ideò non possunt ambo existere, nisi ille sit primus & hic secundus: per positionem enim illius hic redditur secundus. Quæ doctrina valdè necessaria est, vt consequenter discurramus ad fundamentum efficax, quo distinctionem modorum probamus; & desumitur ex separabilitate denominationis à re ipsa: nam vix vllum video qui explicet, in quo formaliter hæc prioritas consistat, vel quid addat supra vtrumque actum. quòd si non explicetur, iam habet locum argumentum, quo pro
23 nobis vtimur, *Hoc, quod est, hunc actum esse priorem natura altero, est aliquid verum & reale, & separabile ab vtroque sumpto, ergo est aliquid distinctum:* vel certè, si distinctum non est, ergo neque ob simile argumentum erit necessum distinguere vbicationem, durationem, &c. & sanè quodammodò in actibus illis difficiliùs explicatur, quod sit fundamentum proximum eius prioritatis, si sola entitas eorum actuum consideretur, quàm in duratione aut vbicatione, in quibus saltem sunt termini aliqui *distantiæ*, *simultaneitatis*, &c. per quos primi ictus argumenti infringuntur, in præsenti verò nulli sunt; nec enim ad libertatem ipsam voluntatis recurri potest: nam hæc si consideretur in actu secundo, nil est aliud quàm ipsæ illæ volitiones, quas videmur iam supponere esse indifferentes ad vtramque denominationem; si verò de libertate in actu primo loquamur, nil etiam dicimus: potest enim tota ea libertas esse cum hac vel illa prioritate: & certè illa, nisi in actu secundo aliquid producat, non potest explicari, quare constituat nunc magis hanc denominationem quàm illam; oportet ergo aliquid ponere quod essentialiter & determinatè eam prioritatem aut posterioritatem constituat.

Ratio disparitatis, cùm idem actus possit esse modò prior modò posterior natura sine modo superaddito, res verò in loco ponatur per modum distinctum.

Iam ex dictis respondeo ad replicam ex n. 11. & 15. quòd scilicet per diuersos actus Dei posset sine modis distinctis explicari duratio, vbicatio, &c. sicut explicata est prioritas: facilè, inquam, respondeo negando sequelam, quia in præsenti iam posuimus diuersitatem ex parte obiecti, ratione cuius explicuimus actus illos diuersos Dei; at circa vbicationem, durationem, actionem & vnionem repugnat omnino explicare, quid sit illud quod Deus vult, dum me hîc potiùs quàm in alio loco constituit, in hoc potiùs quàm in illo tempore, &c. vt fusiùs suo loco ostensum est manifestè. Specialiter autem vbicationem non esse posse actum Dei probaui, eò quòd vbicatio percipitur visu, vt fusè suo loco deduxi; actus
24 verò diuersi Dei non percipiuntur vllo nostro sensu. Quæ ratio non habet locum in prioribus naturæ, quia hæ nullo nostro sensu percipiuntur, ideò possunt faciliùs explicari per actus diuersos Dei, vt inadæquatè eam prioritatem constituentes. Sed de his iam satis occasione dependentiæ amoris ab hac numero cognitione, seu occasione caussalitatis, per quam in actu secundo finis interueniente cognitione sui mouet ad amorem sui, & ad mediorum pro ipso necessariorum externam executionem.

SECTIO QVARTA.

Quæ, & respectu quorum dicantur finis.

DVo vel tria sub hoc titulo includuntur, quæ ad quæstionem etiam de solo nomine pertinent, & in Philosophia tetigi. Primum est, an finis dicendus sit exercere rationem finis non solùm respectu mediorum, sed respectu amoris sui ipsius. Vasquez disput. 3. dicit, amorem ipsum finis non esse effectum illius, sed hunc respectu eius actus solùm se habere vt obiectum. quod probat Primò, quia finis est cuius gratia seu amore cetera fiunt; atqui ipse amor non fit ex amore finis, ergo ille non est effectus finis. Secundò, quia alioquin etiam bruta deberent dici operari propter finem, quia etiam amant finem. Quæ sententia etiam fuit Gabrielis, Gregorij, Medinæ & aliorum, quos refert Suarez sect. 2.

Ipse amor finis debet vocari effectus finis.

Dicendum tamen in hac quæstione de nomine, 25 ipsum amorem debere vocari effectum finis; quia amor finis sine dubio caussatur à bonitate finis intentionaliter attrahente ad se mediâ cognitione. Imò suam caussalitatem primò exercet in eo amore: nam quia ille amor est à fine, ab eo amore media procedunt, dicitur finis caussa mediorum; nec potest aliquid dici mediatè caussari ab alio, nisi id à quo immediatè caussatur procedat ab illo alio; ergo cùm media solùm mediatè caussentur à fine, necessum est vt ipse amor, quo mediante caussantur, caussetur immediatè à fine.

Respondetur argumentis Vasquez.

Ad argumenta in oppositum facilè respondeo. Ad primum dicimus, τὸ *cuius gratia* non debere in eo sensu accipi, sed pro eodem ac, *ob quod aliquid fit:* ergo cùm ipse amor fiat ob finem, eo ipso finis dicendus est exercere suam caussalitatem in illum amorem. Ad secundum de brutis dico Primò difficultatem esse communem; quia licet ipse actus appetitiuus in bruto non sit effectus finis (vt contendit aduersa pars de actu amoris;) at ipsa exterior actio seu motus localis à bruto volitus debebit dici propter finem; nam ille procedit ex appetitu eius obiecti; ergo erit gratia eius obiecti seu ex voluntate illius, & consequenter erit propter finem: sicut in nobis, licet amor ipse finis non dicatur effectus finis; ipsa tamen actio exterior orta ab eo amore sine dubio est propter finem, ergo quoad hoc difficultas est communis. Respondeo Secundò, & absolutè, me docuisse in Philosophia ex D. Thoma & ratione, etiam bruta imperfectè agere propter finem. Quando enim canis ostenso pane accurrit, motus ille sine dubio fit propter panem quem intuetur; in quem stomachus ipsius verè latrat. Vnde ego non haberem difficultatem in 26 concedenda sequela; respondeo tamen Tertiò pro omni sententia, etiamsi, quando posteà sequuntur media, quæ amentur ob vtilitatem in ipsum finem, amor primus dicatur effectus caussæ finalis; at quando non potest esse amor medij vt talis formaliter, qualem iam supponimus in hac tertia solutione non posse esse in brutis, tunc nec ipsum primum amorem rei delectabilis, in quâ sistitur, dici effectum finis, quia nec ea res delectabilis tunc habet rationem finis; finis enim dicit ordinem ad media: vbi ergo non sunt media, nec finis erit; quòd si non est finis, tunc nec amor illius rei poterit dici effectus finis.

Etiam bruta agunt imperfectè propter finem.

Altera difficultas est, vtrùm solom id, ad quod ordinantur vltimò omnia media, habere possit rationem finis, an verò ipsa respectiuè ad alia priora dici queant finis: v:g. propter sanitatem amo scissionem venæ, propter hanc verò chirurgum, an scissio venæ dicenda sit finis respectu vocationis ebirurgi. Vasquez disp.4. cap.2. ait hanc quæstionem ab aliis leuiter tactam à se fusè discussam Compluti anno 1579. & in negatiuam partem inclinasse; quia Aristoteles ait finem esse, *cuius gratia cetera fiunt:* atqui licet vnum medium fiat gratia alterius, non tamen omnia fiunt gratia vllius medij, ergo nullum medium est finis; quia nullum est id cuius gratia cetera fiunt.

Vtrùm media respectu aliorum mediorũ possint esse finis, quæstio est de voce.

Ego quæstionem hanc, vtpote de pura voce, non reputo dignam vt fusè discutiatur: de re enim certum est, sicuti amo scissionem venæ, quia vtilis est ad sanitatem, ita amare aduentum chirurgi, quia vtilis est ad scissionem. Item de re certum, in
27 sanitate me vltimò quiescere, non autem in scissione venæ. hæc de re certa. Vtrùm autem ex hoc secundo capite non sit scissio dicenda finis, an verò ratione primæ conuenientiæ, quam habet cum fine, dicenda sit finis, quis non videat, puram putam esse de nomine quæstionem, & quidem parui valdè momenti? siue enim hoc siue illo modo loquaris, non impinges.

Suarez sententia.

Suarez disput. 4. dicit in fine duo considerari posse: vnum est ratio termini, seu esse id propter quod aliquid fit: alterum est ratio caussæ finalis. Quoad primum ait, media intermedia habere propriè rationem finis; quia verè dicimus, Christus venit propter nostram salutem, etiamsi hæc non sit vltimus finis, sed vlteriùs ordinetur ad gloriam Dei: similiter dicimus, Voco chirurgum propter scissionem venæ; mitto famulum propter chirurgum. Quoad secundum verò ait, nullum medium habere rationem finis, quia nullum medium trahit ratione sui, sed ratione finis simpliciter; ergo nullum est finis. & hanc putat esse sententiam Aristotelis.

Tannerus verò disp.1. quæst.1. & dub.1 ait, media absolutè esse propriè finem, non tamen propriissimum: cuius fundamentum est, quia medium habet in se vtilitatem, ergo est amabile propter se
28 immediatè, licet vlteriùs referatur ad illud. Hoc tamen argumentum nimiùm probat, scilicet omne medium, etiam illud quod est primum, & propter quod nullum aliud amatur, dici posse finem. quod manifestè repugnat ipsi etiam Tannero; nam numero 9. solùm concedit rationem finis ei medio, propter quod aliud amatur. Sequelam autem probo euidenter, quia etiam illud medium habet vtilitatem sibi intrinsecam, & etiam amatur propter illam immediatè, licet non sistatur ibi; ergo est finis. quæ fuit argumentatio P. Tanneri. Respondeo ergo, in eo argumento duo confundi quæ sunt diuersa, amare scilicet vtilitatem immediatè, & amare illam propter illam. Primum fatemur, vnde alibi dixi, media verè esse obiectum voluntatis; quia vtilitas est ipsis intrinseca & propria; at secundum negamus, quia per illud denotatur, vtilitatem esse obiectum formale ipsius actus. quod falsum est: amo ergo vtilitatem non propter se, sed propter finem, ad quem deseruit. Argumentum ergo Tanneri non est sufficiens.

Concludo quæstionem de nomine & parui momenti, explicatis variis modis loquendi, liberum esse quemcumque eligere, cum addito scilicet *secundùm quid. impropriè, aut non propriissimè,* vt ait Tannerus; vel quoad punctum determinandi, iuxta eam P. Suarez distinctionem, non video cur non liceat media non prima vocare finem.

Possunt media nõ prima vocari finis secundùm quid.

Vasquez argumentum soluitur.

Neque obest P. Vasquez argumentum desumptum ex verbo *cetera*; tum quia potest dici ibi Aristoteles locutus solùm de fine propriissimo & vltimo. quod manifestum fit ex aliis locis, maximè 1. Ethicorum cap.8. vbi admittit fines intermedios. quod ipsum S. Thomas videtur docere ibi, & 2. Physicorum sect.1. & lib.3. Contra gentes c.2. Finis autem intermedius non potest esse, ob quem 29
omnia planè fiant, ergo, iuxta eam primam definitionem Aristotelis, non nisi vltimum & propriissimum finem intelligere debemus. Secundò, possunt adhuc ea verba de fine intermedio ita intelligi, vt scilicet propter illud medium fiant cetera quæ infra ipsum sunt; sicut propter finem fiunt cetera ab ipso fine.

Vtrùm nihil ametur quòd non sit finis saltem ex præcedẽtibus.

Tertia, quæ poterat hîc discuti difficultas, soluitur facilè ex præcedenti; est autem, vtrùm finis sit adæquatum obiectum voluntatis; id est, vtrùm nihil ametur quod non sit finis: ita enim videtur sentire hîc D. Thomas; in cuius explicatione valdè laborant nonnulli apud Vasquez disp.1. cap.1. Verùm res est facilis, & (vt dixi) ex præcedente difficultate soluta est: nam media sine dubio verè amantur immediatè; vtilitas enim quæ in eis est appetitur verè, licet propter finem; vnde non debemus considerare media, sicuti parietem respectu visionis, vbi visio solùm terminatur ad albedinem; per denominationem autem purè extrinsecam, ex eo quòd albedo sit in pariete, hic dicitur visus: non, inquam, debemus hoc modo considerare media; nam vtilitas quæ amatur est ipsis essentialis, & illam in se tangit voluntas; vnde non denominatiuè ab alio distincto, sed per se propriè sunt obiectum voluntatis. ob quam rationem Vasquez suprà cap.2. media dicit esse obiectum formale voluntatis minùs principale. Quæ doctrina quoad rem quam intendit verissima est; at displicet quoad modum loquendi: meliùs enim & magis communiter media dicuntur obiecta materialia; non enim (vt malè videtur supponere Vasquez) vox hæc, *obiectum materiale*, significat solùm id quod propriè non tangitur à se, vt est paries respecto visionis; sed extenditur etiam ad significandum id, quod reuerà amatur & cognoscitur, non tamen propter se. Vnde obiectum materiale diuidi solet in materiale denominationis seu remotum; qualis est paries respectu visionis; & proximum, quod verè in se terminat actum, non tamen propter se. Ideò etiam omnes dicunt, creaturam, quæ amatur actu charitatis propter Deum, esse obiectũ materiale, etiamsi in se verè terminet amorem: similiter veritates quæ creduntur dicuntur obiecta materialia fidei, licet re ipsa per fidem in se tangantur & credantur; quia tamen non propter se, sed propter reuelationem non dicuntur obiectum formale, sed materiale, locutio ergo P. Vasquez di- 30
splicet; res, quam intendit, placet, vt dixi. Vno ergo verbo respondeo difficultati propositæ: Si nomine *obiecti* intelligatur obiectum formale, seu quod ratione sui amatur, solum finem esse adæquatum obiectum; & hoc præcisè intendit D. Thomas suprà; quia media non amantur propter se; si verò loquamur de obiecto in maiori latitudine, & vt abstrahit à formali & materiali proximo, modo iam explicato, tunc finem non esse adæquatum obiectum: quia etiam media, siue dicantur finis, siue non, amantur verè à volũtate, vt ostensum est. Quæ doctrina etiam de primo medio, quod tamen nullo modo dicitur finis, intelligenda est;

nam

nam etiam illud medium propriè in se terminat actum.

Obiectio.

Dices: Aliquando amatur aliquid in se sine vllo ordine ad media, v. g. cùm quis delectatur de existentia Dei, vel sua; tunc enim non potest dici Deus vllo modo finis, quia non procurantur pro illo vlla media; & tamen est obiectum voluntatis propter se, seu formale; ergo non omne obiectum formale voluntatis est finis. Respondeo,

Responsio.

Deum in eo casu esse quasi finem negatiuè, quatenus non ordinatur ipse in aliud: vel potest dici esse finis in actu primo, quatenus, eo ipso quòd per se amatur, est potens vt determinet voluntatem ad amanda alia quæ iudicentur esse vtilia ad ipsum consequendum, vel ad ipsius gloriam, &c.

SECTIO QVINTA.

Aliquæ quæstiunculæ expediuntur.

31 Hinc decides quæstiunculas aliquot, quæ vix à præcedente difficultate distinguuntur, & à Suario tractautur disp.2. sect.1.2.& 3. Prima est, vtrùm omnes actus liberi voluntatis sint propter finem. Ratio dubitandi est, nam ipsa electio voluntatis & intentio non videtur esse propter finem, sed id solùm conuenire mediis quæ ordinantur ad finem. Respondeo tamen breuissimè, omnes eius actus, etiam ipsum amorem finis, esse propter finem; quia omnes illi actus ordinantur ad finis consecutionem. Etenim sicuti vnum medium ordinatur ad aliud, ita volitio mediorum in se & in actu exercito ordinatur ad ponenda ea media, & amor primus finis ordinatur ad electionem, & sic omnes illi actus sunt propter finem.

Omnes actus liberi voluntatis sùt propter finem.

Dices: Delectatio de fine possesso non potest esse propter finem, quia illa non ordinatur ad consecutionem finis, sed iam supponitur acquisitus. Hæc obiectio vrgere etiam videtur solutionem datam in tertia difficultate fine sectionis præcedentis: nam illa delectatio de fine possesso non potest dici in actu primo ordinari ad ponenda media, cùm essentialiter supponat iam eum finem obtentum; ergo tunc illud obiectum non habet rationem finis; cuius oppositum ibi docuimus. Suarez sect.1. fatetur eam delectationem non esse propriè propter finem, sed quid consequens assecutionem finis; obiectum enim (inquit) bonum immediatè mouet ad amorem sui; ex quo naturaliter sequitur sine vlla alia motione, si finis sit præsens, delectatio de illo; vnde tale obiectum non habet propriam & immediatam caussalitatem in illum actum; ergo non est actus elicitus à fine, neque etiam est imperatus, vt per se patet, ergo non est propter finem.

Obiectio, delectationem de fine adepto non posse esse propter finem, soluitur.

32 Ego tamen, licet multum hîc fortè de modo loquendi misceatur, omnino censeo, illum etiam actum esse propter finem. In argumento enim P. Suarez duo diuersa videntur confundi, ex quorum distinctione res clariùs intelligitur. Et in primis suppono, ad rationem caussæ per accidens se habere, quòd illa operetur necessariò, vel quòd liberè; vnde siue finis ametur sine libertate, siue cum illa, sine dubio ex eo capite exercere potest suam caussalitatem attractiuam; imò quò magis necessariò voluntatem cogit ad amorem sui, magis propriè videtur caussare, id est attrahere, allicere, &c. Vnde infero, ex eo quòd delectatio de consecutione boni seu finis necessariò sequatur eam consecutionem, non inferri vllo modo, eam delectationem non esse à fine (vt inferebat P. Suarez) dummodò ea verè sit propter finem; posse autem verò esse propter finem inde suadetur manifestè, nam ea delectatio caussatur à bonitate, quam homo agnoscit in fine seu bono, & in possessione eiusdem: nam ex bono & possessione conflatur vnus integer finis, iuxta dicta sæpe; vnde sicut ille finis antequam existat mouet ad desiderium sui, ita eodem modo ea bonitas iam existens intentionaliter caussat eam complacentiam, seu gaudium; ergo siue illud necessariò siue liberè resultet ex bono possesso, semper ea delectatio seu gaudium intentionaliter ab ea bonitate procedit; quia ea bonitas attrahit voluntatem, vt complaceat in ea existente; ergo quoad hoc non minùs est effectus eius bonitatis gaudium quàm prima complacentia. & quoad hoc non acquiesco P. 33

Etiam delectatio de fine adepto est propter finem. Oppositum P. Suarez diluitur.

Ratio cur finis adeptus possit amari propter finē.

Suario. Vnde eo modo potest dici tale gaudium effectus finis, quo dixi de amore obiecti, ad quod non appetuntur vlla media, scilicet esse illud obiectum tunc finem negatiuè; id est, quod licet tunc non amentur propter illud alia, saltem ipsum amatur propter se, & non propter aliud. Addo tamen, in eo gaudio non inueniri eam vim inferendi media; quæ iudicantur necessaria ad finem, qui inuenitur in ea prima complacentia: nam cùm gaudium supponat finem obtentum, non potest vllo modo ordinari ad media: at prima complacentia, quia præscindit à consecutione finis, habet vim, vt si occurrant media ad illud obiectum vtilia, determinet ad alia. in quo puncto magis accedit ad caussalitatem finalem ea prima complacentia quàm gaudium de fine possesso; non tamen propterea hoc reiiciendum est à caussalitate modo explicato.

Secunda quæstiuncula est, vtrùm actus necessarij sint propter finem, & consequenter, an sint actus humani. de quâ Suarez sect 2. Ex dictis in præcedentibus constat decisio primæ illius partis; nam iam ostendi, libertatem se habere per accidens in ordine ad caussalitatem finis, ideò, siue liberè siue necessariò ametur obiectum, dummodò ametur propter se, & si vis, require etiam vt ametur cum ordine ad media, esse veram caussalitatem finis: totum autem hoc inuenitur, etiamsi finis ametur necessariò, imò (vt superiùs insinuaui) quò magis necessariò amatur, eò magis videtur exercere suam caussalitatem, id est attrahere voluntatem ad se; ideò, nî fiat quæstio de nomine circa significationem vocis *finis*, non potest in 34 præsenti esse vlla difficultas. Dices, Ergo productio Spiritus sancti erit propriè propter finem, quia oritur ex perfecta cognitione & amore ipsius Spiritus sancti. Negat Pater Suarius consequentiam, quia in Deo non est caussalitas finis; nam in Deo ad intrà nulla est vera caussalitas, ergo neque est actio propter finem. Ego tamen hanc solutionem non probo; quia sicut actiones Dei ad extra sunt verè propter finem; nam licet amor seu volitio Dei, à quâ procedunt creaturæ, non caussetur à fine, tamen actiones ad extrà eodem modo caussantur ab amore finis, ac si amor ipse caussaretur à fine; ita eodem modo cùm respectu Spiritus sancti sit vera & propria productio, licet non vocetur à Latinis actio aut caussalitas, & illa procedat verè & realiter ex amore Spiritus sancti, dici poterit vera productio finis; & à Græcis dicitur etiam vera caussalitas. Vrgebis pro ea solutione, à me dictum supra contra Patrem Vasquez, non posse intelligi, media esse propter finem, si

Actus necessarij sunt propter finem.

Obiectio desumpta à productione Spiritus sancti.

Suarez. solutio non placet.

Replica.

amor ipse finis non fit à fine; eò quòd media solùm remotè caussentur à fine; ergo debet id per quod immediatè caussantur oriri seu caussari immediatè à fine; ergo benè P. Suarius docet, eo ipso quòd amor Spiritus sancti non caussetur ab ipso Spiritu sancto, inferri rectè, nõ esse veram caussalitatem aut influxum propter finem, etiamsi detur vera productio ipsius Spiritus sancti. Respondeo, à me suprà non probatum, amorem finis debere esse physicè à fine, sed debere esse intentionaliter à fine; quod videbatur negare Vasquez; id autem inde ostendi, nam si finis nec intentionaliter nec physicè caussaret eum amorem, non posset finis ratione illius dici caussans media; in diuinis autem licet non caussetur amor physicè à fine, quia nec ab vllo alio caussatur; est enim quid improductum physicè; at quasi intentionaliter & affectiuè potest dici amor ille productus ab obiecto: sicut enim dicitur tendentia intentionalis ad obiectum, ita potest intentionaliter dici produci ad obiecto; & ratione huius intentionalis influxus dici potest illa volitio, dum producit postea creaturas, eas producere propter finem, & eodem modo dum verè producitur Spiritus sanctus per eam, dici poterit productus propter finem.

35 *Responsio.*

Spiritus sanctus dici potest productus propter finem intentionaliter.

Replicabis, Ea productio intentionalis non est vera productio, ergo per eam nihil explicatur. Respondeo, difficultatem hanc iam esse communem creaturis: nam licet caussalitas physica amoris, vt est à caussa efficiente, vera sit, tamen, vt est à fine, solùm est intentionalis; nam finis seu obiectum cognitum non caussat verè amorem, sed dicitur illum caussare, quia allicit media cognitione ad illum. Atqui etiamsi amor diuinus aliunde non sit in se physicè caussatus, nihilominùs, tamen requirit bonitatem in obiecto, & cognitionem de illa. Præterea illa bonitas cognita allicit intentionaliter ad eum amorem, non quidem vt producatur, quia simpliciter non producitur, sed vt sit à se, quia pro eo priori, in quo concipimus cognitionem, adhuc non intelligimus amorem, sed aliquid exigens, & intentionaliter ad illum alliciens; ergo ex eo capite non potest negari, productionem Spiritus sancti esse propter finem.

Replica. *Solutio Prima.* *Caussalitas finis vt à fine solùm est intentionalis.*

36

Faciliùs ad argumentum suprà positum responderi potest, productionem Spiritus sancti ideò non esse propter finem; quia licet Spiritus sanctus ametur propter se; & simul ex eo amore producatur, non tamen amatur cum ordine ad media: nullum enim medium eligitur, sed immediatè resultat ex ipso amore, sicut resultant species aut habitus ex actu amoris nostri, erga quos habitus nõ exerceret suam caussalitatem finis, etiamsi essent cogniti & voliti, quia non intercederent media. Quòd si in alio sensu minùs rigoroso volueris, dicendam eam productionem Spiritus sancti esse propter finem, quæstio est de nomine, nec magni momenti. Et hæc circa primam partem huius secundæ quæstionis.

Solutio Secunda. Spiritus sanctus quomodo producatur ex amore sui.

Secunda verò, an actus necessarij hominis sint humani, etiam pertinet ad solum modum loquendi: de re enim certum est eos esse actus hominis; & quidem cùm sint actus volitionis & purè spirituales, constat eos non posse esse in brutis; vnde in se, & quoad substantiam suam sine dubio sunt proprij hominis, Neque hoc ab vllo negari potest, quia verò modus operandi sine libertate est etiam brutis communis, possunt dici actus illi secundùm modum seu quà necessarij non esse proprij hominis aut Angeli, sed etiam brutorum. & hoc præcisè intendit D. Thomas hic art. 1. quæst. 1. dum

An actus necessarij sint humani, quæstio est de nomine.

Quoad substantiam sũt humani, quia soli homini quoad rem conueniunt.

37

asserit solas actiones liberas esse humanas. quo sensu ipsa etiam intellectio, quia est actio necessaria, non deberet dici propria hominis seu humana: nam licet simpliciter bruta non possint intelligere, conueniunt tamen cum intelligente in ea necessitate ad operandum. Est etiam alia ratio, quæ ex eadem libertate desumitur, ob quam possunt tales actiones non dici humanæ, quia scilicet non sunt meritoriæ, aut demeritoriæ; sed tota res ad quæstionem de nomine pertinet, nec est digna vt ampliùs discutiatur.

Tertia quæstiuncula poterit esse, quibus modis operetur voluntas propter finem. Hæc tamen difficultas communis est omni modo operandi voluntatis non solùm propter finem, sed etiam propter media, v. g. quid sit voluntas habitualis, quid actualis, quid virtualis, quid interpretatiua. de quo agemus infrà Deo dante in materia de actibus humanis. & alioquin res per se facilis est.

Quibus modis operetur voluntas propter finem remittitur ad materiam de actibus humanis.

Quarta & vltima, an homo operetur propter finem in actionibus quæ à voluntate non procedunt. Vbi duplex esse potest difficultatis sensus. Primò, an operetur propter finem in actionibus purè naturalibus, nec ab appetitu procedentibus, v. g. in nutritione; & huic facilè vno verbo respondeo, illum non operari propriè propter finem, quia finis debet media cognitione mouere appetitiuam potentiam; ergo vbi non datur cognitio, nec dabitur talis motio; quatenus tamen homo volens nutriri & conseruare vitam, vult etiam comedere, potest dici mediatè saltem ex amore finis caussare nutritionem. Ast ibi iam mutatur status quæstionis, quia iam interuenit etiam ipsa volũtas, hîc autem loquimur de actionibus illis, quatenus oriuntur naturaliter independenter ab omni cognitione finis & amore illius: vt si homo extra se raptus comederet, & postea nutriretur, certum est talem actionem non esse propter finem respectu illius. Dico *respectu illius*, nam respectu Dei vt auctoris naturæ, qui omnia operatur ex cognitione & volitione, eáque dirigit ad honestissimos, fines non dubium eam actionem esse propter finem. At (vt in simili paulò antè dicebam) iam ibi interuenit cognitio finis & volitio mediorum. 38

Actiones purè naturales nec ab appetitu procedẽtes non sunt propter finem.

Alter sensus huius quæstionis est, vtrùm actiones quæ procedunt ab appetitu sint propter finem; quæ reincidit in illam alteram celebrem, an bruta operentur propter finem. De quâ sat fusè egi in Physicis; vbi ex D. Thoma & manifesta experientia probaui ea eligere media propter finem, neque esse credibile quod ordinariè dici solet, brutum amans aliquod medium non apprehendere tunc in eo medio nisi bonitatem delectabilem; hoc, inquam, non esse credibile. quis enim probabiliter defendere poterit, canem, dum viso pane accurrit ad illum, & saltat vltra lutum, non cogitare in eo saltu & cursu de pane, sed solùm de bonitate delectabili reperta in cursu & in saltu, cùm potiùs illi sit difficilis saltus, & nequeat ibi apprehendi delectabilitas; deberet autem tunc ille error Deo tribui. quod est absurdum. sed de hac re me vide eo loco Physicæ.

Actiones quæ procedunt ab appetitu sunt propter finem.

SECTIO SEXTA.

De vltimo fine.

EXplicatis his quæ communia videntur omni fini ac caussalitati illius, facile erit explicare ea, quæ ad finem vltimum quà talem pertinent. Dico *quà talem*, quia iam non determino, in quâ

re

te ille finis si constituendus.de hoc enim sequentibus disputationibus agetur. Suprà dixi, quod &
39 vox ipsa *vltimus* denotat, illum esse finem vltimum, quo obtento, iam ampliùs nihil desiderandum restare videtur. Quod enim aliqui dicunt, illum esse vltimum, ad quem omnia opera & actiones agentis ab ipso ordinantur, apertè falsum esse inde suadetur; quòd nullus planè in nobis cogitari posset finis vltimus: nam nulla excogitari potest, ad quam obtinendam omnes hominis actiones ordinentur. Cùm enim in homine sint & peccata & actiones honestæ, & hæ duæ non possint ordinari ad eundem finem, vt ex se patet, non potest aliquid esse ad quod omnes omnino actiones hominis ordinentur; ergo nihil esse potest in quo consisteret ratio vltimi finis, iuxta eam acceptionem. Meliùs ergo à nobis vltimus definitur per hoc, quòd eo iam obtento nihil amplius voluntati desiderandum restat. Aduerte, me iam loqui de vltimo fine simpliciter & absolutè: nam vltimus in determinato tantùm aliquo genere non est propriè vltimus, imò (vt suprà insinuaui) in eo sensu, nullus est finis, qui non sit vltimus; maximè si loquamur in sententia docente media nullo modo habere rationem finis: tunc enim necessariò quilibet finis est vltimus in suo ordine, quia in eo non habet rationem medij ad aliquid aliud.

Finis vltimus ut dici debet, quo obtento nil restat desiderandum.

SVBSECTIO PRIMA.

Vtrùm omnes actiones deliberatæ hominis sint propter vltimum finem.

Prima difficultas.

HOc supposito, Primò in præsenti quæritur, vtrùm necessariò omnes actiones deliberatæ hominis ordinentur ad aliquem vltimum finem; non dico omnes ad eundem; hoc enim paulò ante dixi esse impossibile; sed aliquæ ad vnum, aliæ ad alium, eò quòd homo iam in hoc iam in illo constituat suum vltimum finem. De hac quæstione, quæ multum habet de voce, vt statim
40 apparebit, fusè multi immeritò disputant. Caietanus q.1. a.6. asserit, omnem hominem necessariò in omnibus actionibus suis appetere aliquem vltimum finem, sam hunc iam illum: pro quo docet, cùm primùm quis venit ad vsum rationis, debere de aliquo vltimo fine deliberare; quo semel præfixo, etiamsi postea in reliquis actionibus non recordetur illius; omnes tamen in illum ordinantur vi prioris volitionis, nisi posteà expressè retractet eam volitionem, & alium sibi præfigat vltimum finem; in quem etiam sequentes actiones ordinabuntur.

Caietanus docet, per actiones deliberatas hominem semper appetere finem vltimum simpliciter.

In hanc doctrinam meritò Vasquez disp.6. c. 1. & ceteri inuehuntur. Primò, quia falsum omnino est, talem debere præcedere voluntatem; vnde enim constat vel apparentem hominem, cùm iam venit ad vsum rationis, necessariò debere de vltimo fine deliberare, & sibi vnam aliquam rem pro tali præfigere? Ego crediderim, è multis millibus hominum vix vnum id præstare. Secundò, quia inde fieret, vt si homo constituisset anteà sibi
41 Deum vt vltimum finem, non posset posteà vllum verbum aut actum otiosum habere; nam iam illud verbum ordinaretur in Deum, & consequenter non esset otiosum; hoc autem est contra omnes & ipsum Caietanum, ergo & primum. Imò addo, etiam ipsum peccatum mortale debere dici ordinari in Deum. quod est absurdissimum. Sequelam autem probo: nam quando quis furatur vnum florentum v.g. non continuò ponit expressè suum vltimum finem in eo furto (vt paulò pòst fusiùs contra D. Thomam) nec necessum est, vt tunc cogitet de alio vltimo fine, ad quem ordinet illud furtum; ergo ordinabitur in Deum ex vi prioris voluntatis, quâ Deum sibi constituerat vt vltimum finem. Addo tertium argumentum: nam vel præcedens illa voluntas iam de facto & actu non existens addit aliquid bonitatis actibus sequentibus, vel non addit: si non addit, ergo tota doctrina Caietani reducitur ad quæstionem de voce. Quantum ad hoc, quòd ceteræ actiones sequentes dicantur ordinari ad vltimum finem, in eo casu quo præcessit amor vltimi finis, probo euidèter; nam, data illa præcedentia, nihil de præsenti, magis in sequentibus actionibus ponit Caietanus de ordine ad vltimum finem, quàm qui asserunt oppositum: ea enim præcedentia si non influit quidquam de bonitate aut malitia, erit pura denominatio & sola vox quantum ad ordinationem; quæstio autem de re solùm reducetur ad alterum punctum, an in omnibus hominibus semper debeat dari ea deliberatio circa finem vltimum, cùm
42 primùm veniunt ad vsum rationis: at de appetitu vltimi finis per ceteros actus nihil planè ie docebit Caietanus; si verò ipse existimet è præcedète volitione iam non existente actu deriuari bonitatè aut malitiam specialem in reliquos actus sequentes, faciliùs adhuc reijcitur. Primò, quia repugnat, hominè de facto per aliquem actum ex se non bonū mereri, eò præcisè quòd ante viginti annos habuerit alium bonum, quem adhuc non retractauit.

Reijcitur Caietani sententia Primò.

Reijcitur Secundò.

Tertiò reijcitur explicando duplicem eius sensum.

Quod dico in ordine ad meritum simpliciter, idem dico in ordine ad augmentum meriti. Fateor, iuxta probabilem sententiam, posse actum præcedentem augere meritum, ut in tantum præcisè in quantum auxit gratiam habitualem, quæ durat actu, & facit etiam nunc subiectum magis Deo gratum: præcisè per solam prætèritionem actus, qui de facto nullo modo existit, certè non est possibile vt causset simpliciter aut augeatur meritū. Reijcitur etiam secundò ea explicatio sententiæ Caietani argumentis præcedètibus de verbo otioso, de peccatis, quæ non ordinantur ad Deū, etiamsi illum antea mihi præfixissem vt vltimum finem; neque inde redduntur minùs mala; item è contrario de bonis operibus quæ viderentur defraudanda, si homo anteà posuisset suum vltimum finem in creatura. Hæc enim argumenta clariùs nunc vrgent, si concedat Caietanus deriuari inde bonitatem aliquam aut malitiam. Tertiò, nam etsi deriuetur bonitas, non tamen ordinatio vlla ad finem vltimum: in quæ enim illa ordinatio consistet (vt etiam anteà dicebam) non potest esse nisi puta denominatio extrinseca, quę parum iuuat; ideò etiam, concessa tali deriuatione bonitatis, reducitur doctrina Caietani ad quæstionem de nomine.

Meriti præcedens quomodo augeat valorem sequentis.

43 Pater Suarius disp.3. sect.6. licet absolutè Caietani sententiam meritò reijciat; addit, posse quodam modo dici hominem, etiam dum mortaliter peccat, ipsomet actu peccati operari propter Deum, non ea ratione, quâ dum benè operatur; sed vel quia omnis operatio creata secundùm entitatem suam amatur à Deo; ergo homo conformat se Deo in ea producenda. Secundò, quia cùm necessariò ea operatio pendeat à Deo, dum homo eam appetit, vult etiam Deum existere; addit tamen hoc secundum magis denotare amari Deum vt medium quàm vt finem. Tertiò, quia in ea actione homo appetit aliquam bonitatem seu felicitatem; sicuti Deus amat felicitatem suam, ergo homo assimilatur Deo in tali amore.

Suarez putat posse aliquo modo hanc doctrinam tolerari, licet eam absolutè reijciat.

Hæc

Ea explicatio ferè est de nomine;

Hæc tamen explicatio licet ad solam quæstionem de nomine videatur pertinere, non tamen placet. Primò, quia P. Suarius nititur hîc principiis suis à me reiectis alibi, quòd scilicet malitia in sola negatione consistat; vnde ait illam non posse dici esse propter Deum, sicut verò positiuum

Reiicitur tamen.

actum. E quo ego argumentor: Actus non distinguitur à malitia, sed malitia non est propter Deum, ergo neque actus: non enim possunt duo prædicata contradictoria eidem entitati indiuisibili simul conuenire. Secundò, quia quod primo loco ait, ideò creaturam operari propter Deum in peccato, quia etiam peccatum est ex caussalitate Dei, solùm denotat, in hoc hominem conformari Deo; sicuti si duo efficiant aliquid simul, non propterea vnus operatur propter alium. Eodem modo reiicitur quod tertio loco dicit (nam quod secundo,

44 sufficienter ab ipsomet reiectum est.) Etenim quòd ego dum pecco velim esse felix, sicut alter est felix per alia bona, non facit vllo modo me operari nec quidem impropriè propter alium.

Vasquez docet, non alia ratione nostras actiones ordinari ad vltimum finem, nisi quatenus homo omnia appetit sub ratione boni.

P. Vasquez vbi suprà opinatur, non alia ratione omnes actiones nostras ordinari ad vltimum finem, nisi quatenus omnia quæ homo appetit; appetit sub ratione boni, & consequenter appetit ibi aliquam saltem partialem beatitudinem; vt quasi ex omnibus bonis quæ appetit, vnam integram constituat. Quæ doctrina quoad rem ipsam, scilicet quòd homo omnia appetat sub ratione boni, verissima est; quoad alterum verò punctum, vtrùm scilicet ideò sit dicendus appetere finem vltimum, quia ad quæstionem de nomine pertinet, nec est magni momenti, multum curo.

Qui id à nonnullis reiiciatur.

Negatur id à nonnullis, qui dicunt, non esse necessum vt intendens duo bona amet illa quatenus conuenientia in aliquâ ratione boni, sed quodlibet quatenus in se bonum est; ergo non est necessum vt intendantur quasi integrantia vnum vltimum finem. Hæc impugnatio non obest Patri Vasquez, qui non sentit, ideò tunc dici vnum integrum finem, eò quòd vtrumque ametur expressè vt inter se conueniens in ratione boni, sed quia re ipsa quodlibet amatur vt bonum, & ex vtroque re ipsa resultat aliquis cumulus bonorum. quod non negatur ab arguente. Replicari potest ex eisdem: Si

45 quis amat aliquid vt bonum sibi, aliud vt bonum alteri, non amat tūc duo ea bona quatenus inter se

Defenditur P. Vasquez sententia.

constituētia vnam beatitudinem, sed disparatè. Hæc tamen obiectio in arguentis principiis nulla est; ducent enim, quando quis amat alteri bonum aliquod amore etiam amicitiæ, tunc amare sibi ipsi illum eumdem amorem quatenus sibi bonum; vnde facilè respondetur, etiam tunc ex illis duobus bonis conflati vnum bonum respectu amantis, saltem ratione amoris, quo alteri amatur bonum. Secundò respondeo absolutè, siue bonum ametur alteri, siue sibi, semper amari sub ratione boni, & consequenter vt integrant vnum bonum; & vt faciant vnum vltimum finem tam ex bono meo

Tota quæstio fere est de voce.

quàm ex bono amici. Ex dictis constat, quæstionem hanc ferè esse de nomine, quam breuissimè sequentibus conclusionibus decido.

Non est necesse vt homo intendat formaliter aliquem finem vltimū simpliciter, in quem omnia dirigat.

Prima conclusio. Non est necessum vt homo, quando primò operatur, intendat propriè & formaliter aliquem finem vltimum simpliciter, in quem se & omnia sua dirigat. Ita Vasquez & Suarez disp. 3. sect. 2. & clarè ostenditur ex dictis contra Caietanum: nam homo cùm iam vsum rationis assequitur, vix vmquam de tali fine cogitat. Secundò, etiam reliquo vitæ spatio sæpissimè de ea re nihil ei occurrit. Dolet v.g. homini caput post somnum; & statim, vt pellat illum dolorem, accipit medicinam aliquam, certè ille non se reflectit tunc supra vltimum finem, sed sanitatem propter se amat: quod idem clarius apparet, cùm repentè infigit sibi spinam, & statim ad eam extrahendam manum applicat. quis enim prudens dicet, illum tunc necessariò priùs deliberare de acquirendo fine aliquo vltimo simpliciter, ad quem se & omnia sua dirigat? quod verum est non solùm in hominibus indoctis & minùs reflexiuis, sed in doctissimis & sanctissimis, qui non semper expressè omnes actiones in Deum ordinant. Ter- 46

tiò idem vrgetur; nam quando iustus peccat venialiter, v.g. dicit mendacium leue, non ordinat illud mendacium ad obtinendam beatitudinem; id enim omnino repugnat: atqui ille iustus non amat alium vltimum finem quàm beatitudinem; illam enim solam scit esse verum finem; & non vult illam amittere; ergo non ordinat expressè ad vltimum finem omnes suas actiones; imò nec interpretatiuè; quia veniale, vt dixi, nullum dicit ordinem ad eum finem.

Homo doctus sciens Deum esse vltimum finem, dum mortaliter peccat, non vult peccatū propter finem vltimum.

Quartò, quia qui peccat etiam mortaliter; (& maioris claritatis gratia pono hominem doctum, qui scit non esse alium finem vltimum, quàm Deum & beatitudinem, & qui verè eam putat se adepturum: nam licet ex infirmitate succumbat, cogitat confiteri, & sperat & vult agere pœnitentiam deinceps:) certè in tali casu non potest dici ille homo velle peccatum propter finem vltimum beatitudinis; quia potiùs illi repugnat; nec propter alium finem vltimum, quia scit nullum esse; nec ponit illum in peccato, cùm potiùs cogitet posteà ab eo exire & pœnitentiam agere, licet allectus bonitate delectabili proposita eam hîc & nunc amplectatur. Vnde vt summum sequitur, ipsum malle habere eam peculiarem bonitatem quàm securitatem de vltimo fine: at eum expressè amare aliquem vltimum simpliciter & absolutè ac cognitum vt talem, nec per vmbram sequitur.

Per peccatum mortale non poni vltimū finem in creatura, est contra Thomistas.

Vnde alibi dixi contra D. Thomam & Thomistas multos, non poni per peccatum mortale vltimum finem in creatura propriè, licet Deus tunc virtualiter postponatur creaturæ, quatenus mauult peccans creatam illam bonitatem quàm amicitiam & gratiam Dei.

In omni actione datur aliquis finis vltimus negatiuè, qui non ordinatur ad alium.

Secunda conclusio. In omni actione datur aliquis finis vltimus saltem negatiuè, id est, qui non 47 ordinetur ad alium. Hæc est certa ex dictis. Primò, nam omnis finis quà talis est vltimus in hoc sensu, id est non ordinatus tunc ex affectu voluntatis ad alium finem: si enim ordinatur, iam erit medium & non finis; & tunc quia amatur propter aliud, illud aliud erit vltimus finis in ea serie seu negatiuè. Quæ doctrina vera est, etiamsi tempore præcesserit intentio illius finis: nam quando posteà venitur ad media eligenda, homo debet expressè ea amare propter finem, vt dixi in libris de Anima; ideóque tunc actu debet habere aliquem finem vltimum, quem in ea serie non ordinet ad alium: non enim potest abiri in infinitum in ea serie obiectorum; nam cùm finis sit qui incipit mouere, necessariò debet esse aliquis à quo primò voluntas inceperit suos actus & ordinem totum intentionis & electionis.

Quid de sententia P. Vasquez.

Tertia conclusio. Satis probabilis est quo ad modum loquendi sententia Patris Vasquez, vt homo ideò tunc dicatur operari propter vltimum finem, quatenus quodammodo in eo obiecto quærit aliquam rationem boni, quæ est quædam pars beatitudinis, seu vltimi finis.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vtrùm sit aliquis vltimus finis hominis.

Vtrùm sit aliquis vltimus finis hominis.

48 SEcunda difficultas est, vtrùm homo habeat aliquem vltimum finem simpliciter & absolutè, ad quem ordinetur. Potest autem hæc difficultas esse duplex. Prima, an de facto illum habeat, siue id proueniat ex sola eleuatione Dei, siue ex natura ipsius hominis. Altera, an sit id naturaliter connexum cum homine, ita vt in quocumque statu debeat aliquem finem vltimum habere.

Vnus idemque finis vltimus non est pro omni statu debitus homini.

Breuiter his conclusionibus vtrique parti difficultatis respondeo. Dico Primò. Vnus idémque finis vltimus non est pro omni statu debitus homini. Hæc est manifesta; nam de facto (vt dicemus infrà) hominis finis vltimus est visio Dei, & nihil aliud; at visio non est connaturalis finis vltimus hominis, excedit enim capacitatem illius naturalem; vnde si Deus non eleuasset hominem ad statum gratiæ, non haberet pro vltimo fine visionem beatam? sed vel haberet tunc alium vltimum finem, de quo statim, vel certè nullum; ergo non datur vnus vltimus finis pro omni statu.

De facto hominis eleuati ad statum gratiæ finis vltimus est visio & amor Dei in patria.

Dico Secundò De facto ex eleuatione ad statum gratiæ finis vltimus hominis non est alius quàm visio aut amor Dei in patria. (abstraho nunc à quæstione, an formaliter in solo amore an in visione cōsistat.) Hæc conclusio est certa de fide, suppositis principiis de gratia & visione, nec necessum est fusiùs eam probare.

Etiamsi homo non esset eleuatus per gratiam, connaturaliter haberet aliquem vltimū finem.

Suarez putat id de fide esse.

49 Dico Tertiò, Etiamsi homo non esset eleuatus ad ordinem supernaturalem gratiæ, haberet aliquem finem vltimum; & consequenter homini videtur connaturale aliquem habere vltimum, siue hic sit, siue ille. Hæc conclusio est omnino certa, ita vt P. Suarez hîc sect. 1. affirmet esse de fide; quod & fusiùs tradiderat disp. 24. Metaphys. sect. 1. ex illo Apocal. loco cap. 1. 21. & 22. *Ego sum alpha & omega, principium & finis.* & Prouerb. 16. *Vniuersa propter semetipsum operatus est Dominus.* citat pro ea D. Thomam, Augustinum, Dionysium, Aristotelem, Platonem & Trismegistum; quatenus hi Philosophi vt naturale principium supponunt nos ad Deum ordinari. Ego verò conclusionem hanc arbitror indigere magna declaratione, nec esse tam certam quàm Suarez opinatur.

Explicatio conclusionis, & quæ eius certitudo

Aduertendum ergo est, aliud longè esse, an homo à Deo ordinetur in alium finem vltimum intentum ab ipso Deo, & respectu cuius ordinationis ipse homo se habeat sicut medium, & in quo conueniat cum ceteris creaturis etiam irrationabilibus & nullo modo operantibus propter finem: aliud verò, an homo habeat aliquem vltimum finem, quem ipse appetat, & respectu cuius ipse exerceat suam vim operatiuam propter finem. Nos ergo in præsenti maximè agimus de secundo sensu: agimus enim de homine vt operante propter finem, non verò vt ab alio ordinatur ad finem, seu vt habet rationem medij; non ergo, quæ pro vno sensu afferuntur debent ad alium transferri: nihilominus vtrique sensui respōdemus.

Non est de fide, Deum omnia ad se ordinare tāquam ad vltimum finem.

Deus potest velle creaturas propter bonitatem quæ in ipsis est.

Dico ergo Quartò. Nullo modo est de fide, Deum necessariò debere ordinare tam homines quàm alias creaturas ad se, vt ad vltimum finem, imò contrarium est probabilius. Hoc est contra Suarez suprà, probatur autem ex his quæ dixi ad quæstionem 19. 1. p. de voluntate Dei, vbi ostendi, Deum posse velle creaturas propter bonitatem quæ in illis reperitur, non ordinādo illas ad se, nec se amando vt obiectum formale; vnde non solùm suadetur prima pars nostræ conclusionis, scilicet non esse de fide sententiam Suarez, sed secunda esse eam minùs probabilem. Neque huic veritati obsunt loca sacræ Scripturæ aut Patrum. Vt enim eo loco de voluntate Dei dixi, ille Prou. 16. à D. Bernardo explicatur, vt ideò propter se dicatur Deus omnia fecisse, quia ipse est caussa efficiēs omnium. Alter verò Apocalypsis, vel solùm denotat Deum de facto esse nostrū finem; per quod nihil infertur de necessitate; vt in omni serie & ordine rerum debeat esse finis noster; vel, quòd solus Deus sit ex se talis, vt possit esse finis omnium creaturarum, etiamsi de facto non sit, quia nulla creatura est talis, vt habeat capacitatem, vt sit principium & finis omnium. Patres etiam eodem modo loquuntur: nec enim illi discutiunt scholasticam quæstionem, vtrùm possit Deus amare creaturam propter ipsam non ordinando eam ad seipsum. 50

Obiectiones P. Suary soluuntur.

Obiicies cum P. Suario Primò, Id est vnicuique agenti finis potissimus, quòd est maximum illius bonum, sed Deo nullum est aliud maius bonum quàm ipse sibi; ergo ipse debet esse finis suarum actionum. Respondeo distinguendo maiorem: quod est maximum bonum potest esse finis potissimus, si velit ipse operans; concedo maiorem: tenetur semper habere illud pro fine in omnibus actibus; nego maiorem.

Agentis liberi summa est perfectio posse magis vel minùs honestum amare.

Obiicies Secundò, Maxima perfectio agentis petit operari propter nobilissimum finem, ergo Deus debet operari propter se. Respondeo distinguendo antecedens: maxima perfectio agentis liberi est esse determinatum ad operandum propter nobilissimum finem, nego antecedens; agentis necessarij, transeat antecedens. Ratio est manifestà, quia in agente libero est summa perfectio, posse hoc vel illud obiectum amare, si vtrumque est in se honestum; necessitari verò ad aliquid determinatum esset imperfectio. Ex quo capite & Suarez, & omnes benè sentientes docent contra aliquos (& fusè ego id ostendi alibi) non teneri Deum ad eligenda obiecta ex se meliora: quod ipsum dico de fine, maximè cùm aliunde necessitatus sit Deus seipsum amare; nam per illum amorem habet totam perfectionem, quam postea habere posset amando creaturam propter seipsum. 51

Obiectio Tertia.

Obiicies Tertiò. Omne agens in quantum tale operatur propter se; ideòque finis est suarum actionum; ergo & primum agens omnia operatur propter se, ideóque erit finis omnium suorum operum. Verum hoc argumentum tertium coincidit cum primo: quod enim hîc dicitur agens operari propter se, in primo dicitur operari propter suum bonum. Eodem ergo modo vtrique respondendum, negando semper id esse verum, vt suprà ostendi, & alibi fusiùs: nam amor charitatis nostræ erga Deum non respicit vllo modo bonum amantis, sed Dei. Fortè replicabis, Deum non solùm amare creaturas, sed etiam reflexè ipsummet creaturarum amorem; atqui illum non amat nisi sibi; ergo ipse saltem hoc sensu erit finis vltimus. Respondeo, hinc solùm suaderi Deum esse finem cui sui amoris, non verò creaturarum, de quibus disputamus: sicut si ego ex amore charitatis alicui medicinam procuro, certè medicinam non amo mihi, licet reflexè mihi amem medicinæ amorem.

Solutio. *Replica.* *Solutio.*

Si Deus amaret creaturā propter creaturæ honestatem

Dico Quintò. In eo casu, quo Deus amaret creaturam non eam ad se ordinando, sed quamlibet propter propriam creaturæ perfectionem, non esset

Item, non esset vnus vltimus finis omnium. esset vnus vltimus finis omnium; nam præter Deum non est aliud, vt paulò antè dixi, ad quod omnes creaturæ ordinari queant. Respondebis, Ordinantur omnes ad bonum vniuersi, ideóque illud dicetur finis vltimus. Sed contrà Primò; nam *Euasio reiicitur Primò: vbi, an quælibet creatura ordinetur in bonū vniuersi.* si Deus produxisset duos mundos distinctos & dissparatos, in eo sanè casu neuter ordinaretur ad alterum, nec vterque ad vnum quid, cùm non facerent vnum per se. Contrà Secundò, quia etiam *Secundò.* in hoc vniuerso Angeli non videntur ordinari ad complementum mundi, nisi quatenus in ipso mundo illi ipsi includuntur, quod magis est ordinari ad se; neque è contrario terra ordinatur ad complementum Angelorum, vt ex se patet. Contrà *Tertiò.* Tertiò, quia ipsum vniuersum nihil aliud est, quàm aggregatio omnium specierum; & vt benè Suarius, magis videtur ipse ordo rerum vniuersi in bonum singularium specierum ordinari quàm è contrario; aut saltem vna species ad conseruationem alterius, & è contrario; ideóque non erit vnus vltimus finis omnium; quapropter benè idem Suarius ea disp. 24. Metaphysicæ docet, non aliter posse dari vnum vltimum finem creaturarum, nisi quatenus omnia Deus propter se amat. Cùm ergo nos ostenderimus, non esse necessitatem talis amoris, rectè inferimus, nec esse necessariò vnum vltimum finem creaturarum.

53 *Homo in statu puræ naturæ etiam haberet aliquem vltimum finem.* Dico Sextò: Loquendo de fine, quem ipse homo appeteret, & respectu cuius ipse esset finis, cui, etiam deberet in statu puræ naturæ, & in quocumque alio, aliquem habere vltimum: siue hic esset in honore, siue in quieta vita, siue cumulus multorum bonorum, &c. de quo iam non disputo. & in hoc sensu est intelligenda tertia conclusio suprà posita. Ratio est, quia etiam tunc homo deberet aliquid appetere vltimò: non enim potest dari processus in infinitum in his finibus; vel ergo honorem v. g. appeteret, vt in eo vltimo acquiesceret, vel non; sed vlteriùs illum ordinaret ad aliud bonum. Si primum, teneo intentum; iam enim honor tunc esset vltimus finis; si verò ordinaret illum ad aliquid aliud, tunc illud aliud esset vltimus finis.

Obiectio. Dices, Etiamsi homo ipse primò nihil aliud appeteret quàm honorem; quia tamen eo obtento non quiesceret illius animus, quia non satiaretur, consequenter non esset vltimus finis illius honor, sed tunc vlteriùs inciperet alium finem appetere; de quo iam faciam idem argumentum quod de honore; & cùm nihil tunc adipisceretur, quod illum satiaret; nam ad visionem beatam pertingere non posset; numquam haberet finem vltimum simpliciter; ergo non est necessum, vt semper habeat homo aliquem finem vltimum. Respondeo, Vel illi homini esset possibile adipisci aliud bonum maius honore, vel non; si non, ergo debebit esse contentus illo bono, & consequenter non poterit appetere aliud maius; sed debebit cogitare, ex imperfectione suæ naturæ prouenire, quòd non possit beatior esse; si verò posset aliud bonum assequi, ergo; casu quo illud assequeretur, iam haberet suum vltimum finem: non enim possumus dicere futura infinita ea bona quæ posset ipse assequi, & consequenter numquam habiturum ea, quæ posset simul; nam; præterquam quòd inuoluitur ibi repugnantia, dum dicitur *illum habere posse naturaliter ea omnia bona, & tamen naturaliter repugnare vt illa habeat*: nam (vt alibi dixi) possibili posito in actu nullum sequitur inconueniens, ergo posset contingere vt actu ille homo haberet omnia ea bona, quotum erat naturaliter capax ad simul ea habenda, tunc autem haberet suum vltimum finem. Præter hoc, inquam, sic argumentor: Saltem ea omnia bona cognita essent vltimus finis illius, ad quem se ordinaret, siue de facto illa assequeretur, siue non. quod iam pertinet ad alteram quæstionem. Nunc enim solùm volo probare, illum hominem aliquando sibi proposyturum vt scopum suum vltimum aliqua bona, quæ vt vltimum finem suum appeteret, seu quòd reputaret suam beatitudinem; & hoc videtur semper supposuisse vt omnino certum Philosophi omnes, dum solicitè disputarunt, in quo hominis beatitudo consistat, quibusdam in voluptate, aliis in diuitiis, aliis in honore eam constituentibus.

Dices, me suprà contra Caietanum docuisse, non esse necessarium vt homo in omnibus suis actionibus cogitet de fine vltimo simpliciter, sed solùm quasi negatiuè, quatenus illud quod tunc amat non ordinat de facto ad alium finem; ergo poterit contingere, vt quis numquam tota vita aliter operetur: nam si semel & bis id facere potest, poterit etiam & semper operari eodem modo, & consequenter numquam cogitare de vltimo fine simpliciter: & probabile valde videtur, barbaros multos in Indiis numquam altiorem cogitationem habuisse quàm de obiecto præsenti bono, non se extendendo ad finem simpliciter vltimum. 54 *Noua replica.*

Respondeo, probabile admodum esse, multos homines non aliter cogitare de vltimo fine simpliciter quàm in obiectione dicitur, ex stoliditate fortè ingenij: nihilominùs tamen, si habeat simpliciter vsum rationis, credibilius est, eis aliquando saltem excitari species de tali fine, & cogitare, *Si hoc aut illud haberem, essem ego beatus, nec amplius mihi quidquam esset optandum.* Ad obiectionem dico non esse bonam hâc consequentiam, Non semper homini occurrit ea cogitatio de vltimo fine, ergo numquam occurret tota vita; sicut non valet, Non semper cogito de Deo, ergo possum etiam cum perfecto vsu rationis transigere longam vitam nihil de eo cogitando, aut de numine aliquo superiori, & sic in infinitis aliis exemplis. Adde, etiamsi non cogitet vmquam, non ideò sequi re ipsa non dari talem finem: si enim homo diligentiùs parum rem perpenderet, illum inueniret, seu agnosceret. *Quomodo multi cogitent de vltimo fine.* *Respondetur obiectioni.*

SVBSECTIO TERTIA.

An possit quis intendere simul duos vltimos fines.

HAc de re fusè Suarius disp. 5. sect. 2. nos breuiter rem definimus, est enim ex se facilis. Aduerto tamen varios posse esse quæstionis propositæ sensus. Primus, an possit quis per diuersa media simul intendere duos fines vltimos non simpliciter, sed in aliquo genere, v. g. sanitatem simul & honorem, & eligere media vtrique fini proportionata. In hoc sensu nulla est planè difficultas. quid enim prohibere potest, quo minùs id fiat? Sic enim passim homo intendit duas diuersas lites, ob diuersa bona, & vult vt finem ea diuersa bona, eligit media ad ea obtinenda, sic potest & diuitias & voluptates simul intendere. 55 *An possit quis intendere simul duos vltimos fines, varij quæstionis sensus explicantur.* *Possunt per diuersa media duo fines vltimi haberi.*

Dices, Non possunt naturaliter dari duæ causæ totales eiusdem effectus; ergo non possunt esse duo fines totales simul. Nego consequentiam, quia

quia tunc non est idem effectus, sed diuersi: quilibet enim finis habet suas diuersas electiones, quas caussat. Secundò respondeo, in caussis intentionalibus non esse repugnantiam, vt duæ sint, de quo alibi.

Dices Secundò, Vterque finis amatur eidem homini, ergo datur vnus finis *cui*. Respondeo, nos hîc non agere de fine *cui*, sed de fine *qui*, seu de fine obtinendo. Adde, etiam posse me simul ex amore charitatis intendere mihi vnum finem & alium amico; quo casu tam finis *cui* quàm *qui* erit duplex.

Dices Tertiò, Ex vtroque illo fine conflatur vnus, quatenus, vt diximus suprà ex P. Vasquez, vterque est bonum homini, & conflant aliquam
56 beatitudinem. Respondeo, per totam illam doctrinam nihil nobis derogari, quia ea pertinet ad modum loquendi: dixi enim, reipsa non esse necessarium vt homo consideret ibi conuenientiam duorum eorum bonorum inter se, aut connexionem illorum.

Potest ob duos fines vltimos in aliquo genere idem numero medium eligi. Si electio est vnica, non possunt esse duo fines totales.

Secundus ergo sensus potest esse, vtrùm ob duos diuersos fines & vltimos in aliquo genere idem numero medium eligi possit. Respondeo etiam affirmatiuè, posse. quid enim vetat quo minùs eligam ambulationem & ob sanitatem, & ob recreationem? de quo alibi fusius egi. Aduertendum tamen est, in eo casu, si electio ambulationis sit vnica indiuisibilis, non posse tunc quemlibet ex illis finibus dici caussam adæquatam respectu eius electionis: nam cùm ea electio, vt alibi dixi, respiciat essentialiter finem, ob quem amatur medium, necessum est, vt ea electio essentialem dicat ordinem ad duos illos fines; & consequenter neç diuinitus esse possit nisi amando vtrumque; ergo pendet essentialiter ab vtroque fine; ergo neuter est caussa adæquata & totalis illius. Hinc fit, numquam posse vllum actum habere duo obiecta totalia, quia à quolibet essentialiter pendet; ergo vtrumque est illi essentiale, & neutrum seorsim erit adæquatum.

Possunt dari duæ caussæ totaliter influentes finaliter naturaliter, licet non duæ totales effectiuæ. Ratio disparitatis.

Hæc, casu quo electio sit vna; si autem sint duæ, tunc facilè constat, quamlibet oriri ab intentione sibi proportionata, ideóque non esse duas caussas totales respectu electionum. At hinc maior oritur difficultas circa ipsam actionem exteriorem, verbi gratia, ambulationem; nam in eo casu vtraque electio influit adæquatè in ambulationem; & consequenter dabuntur duæ caussæ totales ambulationis, quod repugnat. Respondeo, si loquamur de actione effectiua ambulationis, vnam esse; nam immediatè efficienter non oritur ambulatio ab actionibus voluntatis, sed à
57 potentia vel anima mouente pedes, &c. quæ tunc vnica est, & per vnicam actionem influit, licet determinetur ad operandum per duos actus. in quo nullum est inconueniens: ideò enim naturaliter dari non possunt duæ actiones totales physicæ; quia vna est planè superflua. Quæ ratio non vrget in actionibus voluntatis, quia in eis (vt alibi dixi hanc eamdem difficultatem tangens) non est otiosum; idem obiectum respicere per diuersos actus. quod maximè in præsenti locum habet, quia licet idem medium ametur, fines tamen sunt diuersi; vnde electiones illæ de eodem medio sunt valdè proportionatæ voluntati, & nullo modo otiosæ: cùmque ipsæ per ipsas formaliter alliciant voluntatem ad suum obiectum, sine superfluitate vtraque determinat adæquatè in hoc sensu, quòd si sola esset, determinasset sufficientissimè potentiam locomotiuam ad eam deambulationem; sicut in intellectu si darentur duæ præmissæ, quarum quælibet determinaret ex se intellectum ad assensum, sine dubio ambæ simul id præstarent sine otiositate.

Tertius sensus.

Tertius sensus quæstionis est, vtrùm possit quis apprehendere duas diuersas res, quamlibet vt finem suum vltimum simpliciter, id est sufficientem ad satiandum, & maximè sibi necessarium. in quo sensu, Dico Primò: Si finis vltimus apprehendatur sub ea ratione boni necessarij, non possunt duæ res quælibet apprehendi vt finis totalis; quia si quælibet est necessaria, ergo vna sola non sufficit, & consequenter vna non erit finis totalis, sed ex vtraque coalescet vnus finis. Ita Suarez sect. 3. numer. 4. éstque sententia D. Thomæ hîc quæst. 1. art. 5. & explicatis (vt eos explicui) terminis, non potest in ea esse vel leuissima ratio dubitandi. Vnde solùm potest esse difficultas circa significationem eius vocis *finis vltimi*; hæc autem tollitur per acceptionem quam ibi posui, vt idem sit ac bonum necessarium ad satiandum appetitum.

Non potest quis duas diuersas res appetere tamquam fines vltimos, quarum quælibet sufficit ad satiandum. Ratio, quia si vna satiat adæquatè, frustrà altera appetitur.

Dico Secundò: Si vltimus finis apprehendatur 58
non vt bonum necessarium, sed quatenus potens satiare appetitum, ita vt hîc non sit anxius pro altera re, non videtur omnino certum, non posse quem appetere duas res diuersas, quemlibet tamquam vltimum finem; absolutè tamen probabilius est non posse eas appetere. Prima pars probatur: non enim ita apertè videtur impossibile bona duo esse, quorum quodlibet hominem satiet, vt non appetat aliud; & quidem in bonis eiusdem speciei, vbi vnum est alteri simile, patet id manifestè; nam tam perfectè potest satiare appetitum hoc vinum quàm illud aliud numero distinctum; & ad propositum nostrum, tam benè satiat hæc numero visio Dei quàm altera illi omnino similis; ergo non repugnat duo esse bona numero distincta, quorum vnum æquè satiet ac alterum, & quodlibet absolutè satiet. Nec potest responderi in præsenti, vnum esse bonum quod satiet, nempe Deum ipsum, qui per vtramque visionem possidetur, vt dicemus infrà: hoc, inquam, dici non potest, quia independenter ab eo, quòd ex Deo & ex visione constituatur vnus vltimus finis, etiam in sententia eorum qui dicerent, visionem solam esse vltimum finem, habet locum doctrina tradita. Quòd si poneremus per impossibile duos 59
deos omninò inter se similes & æquales perfectionis, etiam dicendum esset, cuiuslibet visionem esse posse vltimum finem hominis, & eodem modo vnam ac alteram satiare posse appetitum; ergo non est dubium, quin possint esse duo vltimi fines, saltem numero distincti, eo modo satiantes voluntatem.

Si finis vltimus non apprehendatur vt bonum necessarium, non est omninò certum, non posse duos vltimos fines quà tales appeti; absolutè tamen probabilius est non posse.

Euasio præcluditur.

Iam verò id etiam posse in finibus specie diuersis contingere suadetur: quæ enim repugnantia in eo, quòd dentur duo tales, maximè cùm ad punctum præsens diuersitas vel vnitas specifica videatur esse per accidens? Confirmo: Possunt esse duo bona diuersæ speciei, æqualis tamen perfectionis, vt alibi ostendi; ergo potest vnum æquè esse appetibile ac aliud: demus ergo quodlibet posse satiare appetitum, cur non poterit simul amari?

Secunda pars conclusionis.

Secunda tamen pars conclusionis nostræ asserens contrarium esse probabilius suadetur; quia vel duo illa bona sunt inter se compossibilia, vel non: si non sunt, ergo non potest vtrumque simul amari, sed vnum ex illis; & consequenter non poterit homo habere duos vltimos

fines simul : si verò ea duo bona possint simul
cohærere, videtur repugnantia in terminia, quòd
quodlibet illorum perfectè satiet; nam defectus
illius alterius tanti boni, cuius homo est capax,
necessariò debet hominem inquietum reddere,
quia deest illi media pars beatitudinia; est enim
60 quodlibet ex illis beatitudo, & non totalis, quia
cohæret cum altero bono, ergo partialis, ergo,
deficiente vno, non potest homo esse perfectè
beatus, aut habere suum vltimum finem sim-
pliciter.

Argumentum pro contraria soluitur.

Faciliùs duæ res eiusdem speciei possũt appeti vt duo fines vltimi quàm res diuersæ speciei. Ratio, quia moraliter res duæ essent vnum, nec facerent duos vltimos fines sed vnũ magis intensum: secus fit, si bona sint diuersæ speciei. Exemplum in humanis.

Argumentum autem quod pro contraria sen-
tentia posuimus, quatenus probare videtur pri-
mam partem, facilè soluitur. Dico enim, licet
concedamus inter bona eiusdem speciei posse
duo talia reperiri, nihil tamen inde circa secun-
dam conclusionis partem : nam ea bona eius-
dem speciei, si simul non possunt esse in homi-
ne, oportet vt non possint simul intendi; si au-
tem possunt, & consequenter simul possunt in-
tendi; quia tamen moraliter loquendo, vnum
est idem ac alterum, non possunt dici propriè
facere duos vltimos fines, sed vnum magis in-
tensum; maior autem intensio finis vltimi non
reputatur distinctus finis vltimus, nec carentia
maioris eius intensionis caussat inquietudinem
impeditve satietatem, vt de facto patet in om-
nibus Beatis : licet enim vnus alius intensiorem
habeat cognitionem, nihilominùs omnium ap-
petitui fit satis. At si duo illa bona sint diuersæ
speciei, & sint compossibilia, non potest satiare
quodlibet ex illis; quia naturaliter alterum de-
sideratur tamquam quid diuersum & dignum
fruitione, non minùs quàm id quod de facto
homo habet. Exemplum est in humanis : Si quis
videt vnum leonem, iam non habet curiositatem
nec appetitum videndi alterum omnino similem:
at si scit esse aliud animal licet æquè perfectum
ac est leo, diuersæ tamen speciei, sine dubio non
satiatur appetitus illius per aspectum illius leo-
61 nis; ergo non possunt inter bona diuersæ speciei
duo talia reperiri, quorum quodlibet perfectè
satiet ac delectet, & nihilominùs vtrumque pos-
sit simul possideri; ergo tunc neutrum illorum
potest esse vltimus finis simpliciter, sed ex vtroque
fiet vnus integer ac totalis.

Replica

Replicabis in mea sententia : De facto dantur
visiones specie diuersæ, & tamen quælibet ex
illis est beatitudo; & duæ sunt compossibiles in
homine, ergo etiam in bonis diuersæ speciei ha-
bet locum prima pars conclusionis nostræ. Re-
spondeo, eas duas visiones, licet physica specie
differant, non tamen moraliter, quia sunt pos-
sessio eiusdem boni & vltimi finis, nempe Dei;
diuersitatem autem illarum solùm esse quasi
penes obiecta secundaria, nempe creaturas,
quæ in Deo videntur; & quæ non constituunt
vltimum finem; vnde fit, vt ea diuersitas sit ma-
terialis, vel summùm efficiat, vt clariùs aut per-
fectiùs Deus videatur. quod pertinet quasi ad
maiorem beatitudinis intensionem; non est au-
tem necessaria intensio summa in beatitudine ad
hoc vt satiet appetitum, vt paulò antè di-
ctum est.

Quartus sensus.

Quartus & vltimus propositæ quæstionis
sensus esse potest, vtrùm intendere valeat quis
simul vnum vltimum finem simpliciter, & al-
terum vltimum in aliquo genere, quem non or-
dinet ad illum vltimum simpliciter. Res est fa-
cilis, cui respondeo breuiter, omnino posse : ete-
nim contingit id, quando iustus peccat venia-
liter; nam in primis ille vt finem suum vltimum
simpliciter appetit beatitudinem æternam; &
simul in eo peccato veniali appetit vt finem in
aliquo genere vltimum delectationem, vel ho-
norem, qui in eo peccato reperitur : non enim
ordinat, nec potest ordinare illud peccatum ve-
niale in beatitudinem, imò idem est etiam in
homine peccante mortaliter; qui tamen simul
solam beatitudinem supernaturalem amat vt 62
vltimum finem, & vult postea agere pœniten-
tiam : simul enim amat eam beatitudinem vt
vltimum finem simpliciter, & peccatum vt vlti-
mum finem in aliquo genere, seu secundùm
quid, & in actionibus etiam indifferentibus (si
dari possunt, vt probabilius censeo) idem re-
petitur, sunt enim illæ propter fines aliquos
particulares, & simul relinquunt in homine ca-
pacitatem, vt appetat etiam tunc beatitudinem
supernaturalem.

Potest quis simul vnum vltimũ finem simpliciter & alterum in aliquo genere, quem non ordinet ad illum vltimũ simpliciter, appetere: contingit id iusto peccante venialiter.

Soluuntur obiectiones.

Dices, De ratione vltimi finis est, vt qui il-
lum intendit, dirigat ad illum omnia sua opera;
ergo non potest simul alium finem etiam par-
ticularem vltimum intendere. Respondeo ne-
gando antecedens : Sufficit enim ad rationem vl-
timi finis, vt sit is, quem præ omnibus absolu-
tè homo appetit, & à quo sperat suam satieta-
tem & beatitudinem vltimam, etiamsi interim
alia quærat minora bona ad tempus tantùm
duratura.

Obiectio fortior.

Meliùs posset quis fortè obiicere, tunc tem-
poris ex vtroque illo fine conflari vnum tota-
lem; nam & habere posteà beatitudinem, & de
præsenti aliam commoditatem, apprehendit ho-
mo quasi quoddam augmentum suæ felicitatis;
plura enim hoc modo bona possidere cupit,
ideóque suprà cum P. Vasquez docuimus, in om-
ni actione hominem posse dici operari propter
finem suum vltimum simpliciter, quatenus sem-
per procurat aggregationem omnium bonorum.
Respondeo id ita esse; at nihil inde contra nos;
nam etiamsi illa duo per modum vnius aggrega-
tionis bonorum considerentur, non tamen vnus
finis ordinatur ad alterum, sed quilibet propter
suam bonitatem amatur. quod solum in præsenti
contendimus.

DISPVTATIO

DISPVTATIO QVADRAGESIMASEPTIMA.

De beatitudine naturali hominis.



1 NOBILISSIMVS hominis finis beatitudo est illius, imò rigorosè loquendo, ea sola vltimus est finis hominis; ideò explicato fine in cõmuni, tam vltimo quàm non vltimo, quæ de beatitudine sub hac voce quæri possunt faciliùs intelligentur. In hac tamen disputatione de naturali, quæ prima est, & minùs perfecta, tractandum erit, in sequentibus de supernaturali.

SECTIO PRIMA.

Quæ significatio vocis beatitudo.

Quæ significatio vocis beatitudo.

ANte omnia præmitti debet significatio huius vocis *beatitudo*, alioquin in incertum disputabitur. Quidam ergo beatitudinem dicunt esse collectionem omnium perfectionum hominis; alij verò dicunt, per eam significari perfectissimam hominis operationem. Verùm, meo iudicio, neutra ex his acceptionibus videtur esse ea, in qua omnes homines & Philosophi antiqui hanc vocem vsurparunt; & in primis non illam priorem patet: nam si beatitudo significasset eam collectionem omnium perfectionum, non potuissent tot esse inter antiquos Philosophos de beatitudinis essentia sententiæ, cùm ea collectio consistat in indiuisibili, ac vnica tantùm esse possit; quomodo ergo vnus in voluntate, alter in scientia, tertius in virtute, quartus in honore beatitudinem constituisset? imò Augustinus 19. de Ciuitate Dei cap. 2. ex Baronio refert ad 288. opiniones ea de re olim extitisse; ergo ipsi non supponebant nomine beatitudinis significari eam aggregationem, sed aliquid aliud magis quasi indeterminatè, ratione cuius dubitari poterat, in

2 quo ea beatitudo consisteret. Quòd item non significauerit distinctè perfectissimas hominis operationes colligitur ex eadem ratione: nam multi Philosophi eam constituebant in duabus aut tribus operationibus simul sumptis, alij in carentia doloris, alij in voluptate; quæ omnia ostendunt euidenter, eos non supposuisse talem significationem, alioquin stultè posteà nimis in eas sententias deuenissent; quod non possumus de eis opinari, nam etsi aberrauerunt longè à veritate, tamen non ita sibi statim in ipsis terminis contradicendo, ac si dicerent. Beatitudo significat vnam operationem nobilissimam, ideò ego dico consistere in quatuor simul sumptis; aut in carentia omnis doloris, vbi sine dubio nulla est operatio, ergo neutra ex iis duabus significationibus supponebatur à Philosophis. Confirmatur, nam ea vox *beatitudo* etiam hominibus communibus fuit semper nota; nam quilibet, vt ait Augustinus, beatus esse cupit; quomodo ergo plebeij & rustici ad eam significationem tam expressam deuenissent?

Reiiciuntur nonnullorum acceptiones beatitudinis.

Opinor ergo, & ab illis & à nobis in præsenti non aliam significationem debere agnosci in ea voce, quàm quòd beatitudo sit bonum illud quod perfectè hominem satiat, redditque quietum lætúmque. quæ acceptio quia nihil determinat, quale sit bonum habens tantam virtutem, occasionem præbuit, vt dixi, ad eas varias opiniones: quidam enim putarunt id conuenire honori, alij voluptati, alij vtrique. Imò ex hac significatione duæ priores acceptiones beatitudinis prodiere: qui enim dixère, eam esse collectionem omnium perfectionum, id inde intulère, quia alioquin nũquam homo satiari potest, ac perfectè lætus reddi, dum sibi aliquid deesse cogitat; alij verò, qui in nobilissima operatione videntur etiã id probasse, quia sola nobilissima operatio potest satiare, &c. 3

Beatitudo est bonum quoad perfectè hominem satiat.

Vnde prodiere prima acceptiones beatitudinis.

Denique si significationem hanc non supponamus, vix possumus posteà solidum habere argumentum ad determinandum, quæ res in particulari possit esse beatitudo, & quæ constituant essentialem beatitudinem, quæ verò accidentalem, vt infrà videbimus. Vnde D. Thomas quæst. 5. art. 3. & 4. beatitudinem definit esse perfectum ac sufficiens bonum omne malum excludens, & omne desiderium implens. quæ explicatio labitur in eam quam nos posuimus.

P. Suarez disp. 4. sect. 1. conatur ostendere, propriissimam significationem huius vocis esse eam quam secundo loco posuimus, scilicet, vt significat summam quamdam perfectionem, seu perfectissimam operationem hominis. quod inde probat Primò, quia SS. Patres dicunt, hominem esse capacem beatitudinis secundùm animam, non secundùm corpus; si autem beatitudo consisteret in cumulo perfectionum, partim in corpore, partim in anima deberet ea reperiri. Secundò, solus homo dicitur capax beatitudinis; alioquin si hæc consisteret in cumulo omnium perfectionum, quælibet res etiam insensibilis habens suas perfectiones sibi debitas esset beata; quòd tamen absurdum est. Tertiò, quia etiamsi ad beatitudinem 4 concurrant multa bona, necessum tamen est, vt habeant aliquem ordinem inter se ad vnum summum; illud autem erit præcipua beatitudo, cetera verò erunt accidentaria. Ego tamen adhuc insistens doctrinæ traditæ dico, aliud esse quærere, quid sit expressum significatum eius vocis *beatitudo*, de quo nunc agimus; aliud verò quærere, quid sit quasi mediatum, & per consequentiam illatum. De hoc secundo fateor P. Suario libentissimè, beatitudinem nostram solùm significare perfectissimam operationem nostram, id est visionem beatam; in qua sola dicam infrà beatitudinem consistere: at negò immediatum & expressum significatum esse eam visionem aut perfectissimam hominis operationem; quod satis apertè paulò antè probatum est à me; nam apud Ethnicos hæc vox habuit suum significatum immediatum & expressum, & tamen nihil illi de visione Dei cogitarunt. Dein etiam nunc est multorum Catholicorum sententia valdè probabilis, beatitudinem consistere æquè essentialiter in amore Dei ac in visione. Qui auctores nec quidem implicitum & mediatum significatum, multò minùs explicitum & mediatum ponunt in vna operatione perfectissima, sed in duarum aggregatio-

Suarez beatitudinis definitio.

Expressum significatum vocis beatitudo non est operatio perfectissima, sed per consequentiam illatum. Beatitudo nostra est operatio, id est visio beata; vox tamen beatitudo immediatè eam non significat.

Quid probent rationes aduersæ.

ne illam constituunt. Nec rationes aduersæ probant hoc secundum: quod enim de Patribus dicitur leue est. Primò, quia esto sola anima sit capaa eius beatitudinis, non inde sequitur, illam consistere in vnica tantùm nobilissima operatione; posset enim cum mulsis dici consistere in amore
5 & cognitione. Secundò, quia SS. Patres loquuntur non tam de immediato & expesso significato vocis quàm de iis quæ ea fide colliguntur; iam enim diai, mediatè & quasi implicitè vocem banc significare id quod Suarius contendir: sicuti hæc vox *Papa* immediatè & eapresè non significat hunc bominem in indiuiduo Maphæum Barberinum, sed Vicarium Christi, licer mediatè; quia hìc Maphæus solus est de facto Vicarius Christi, solus ille de facto significatur bac voce.

Secundum aduersum argumentum.

Secundum argumentum de inanimatis adhuc minùs vrget, & retorquetur contra Suarium: nam etiam inanimata habent vnam aliquam perfectissimam operationem, ergo ex boe capite illa posset dici totum beatitudo. Respondeo ergo, beatitudinem immediatè dicere, iuxta explicationem traditam, bonum illud, quod subiectum satiat, redditque lætum ae quietum, quæ omnia necessarium ordinem dicunt ad naturam rationalem, de quo fortè redibit paulò pòst sermo.

Tertium.

Ad Tertium respondetur, non esse necessum, vt si duo aliqua concurrant ad constitutionem alicuius totius, eo ipso ordinentur in eo genere ad vnum aliquid tertium indiuisibile, in quo consistat essentialiter ratio totius; contrarium enim apparet in omnibus totis, verbi gratia homine, equo cererisque: non enim essentia hominis consistit in sola anima, corpus autem est accidens hominis, aut contrà; vtraque enim pars essentia est inadæquata, licet vna sit nobilior altera, de quo iam non ago; ergo eodem modo dici potest, beatitudinem consistere in multis operationibus simul sumptis, ita vt vna sola ex illis deficientibus, non sit vera essentia beatitudinis. & ita de facto
6 opinantur, vt dixi, multi recentiores. Nec necessum est ponere in eis rebus seu partibus aliquem ordinem ad aliud distinctum & indiuisibile, in quo consistat adæquatè beatitudo; sed, etiamsi sint partes inter se inæqoales in genere entis, nihilominùs tamen poterit ratio beatitudinis saluari non in vna sola, sed in vtraque simul sumpta. Constet ergo, significationem buius voeis, quam in præsenti debemus præmittere, antequam ratione probemus, quæ res in particulari sit beatitudo, non esse aliam quàm *bonum illud quod satiat animam, redditque subiectum perfectè latum ac quietum.*

SECTIO SECVNDA.

Vtrùm beatitudinem hominis esse poßibilem aut futuram probari poßit.

Duplex sensus.

Difficultas hæc dopliciter potest tractari (quod benè Suarius notauit sectione a.) Primò, an possit ostendi ratione naturali, visionem beatam & amorem Dei super omnia, in quibus (vt ab omni abstaham opinione) vel simul vel seorsim beatitudo consistit, possibilem esse. At de hoc puncto fusè satis egi in materia de visione contra Scotum & P. Vasquez, ostendens ratione naturali nihil in hoc puocto probari posse.

Secundus ergo sensus est, an abstrahendo ab eo, quòd beatitodo consistat in visione aut amore Dei, & solùm in communi eam considerando, siue in diuitiis, siue in honore siue in alio consistat, queat probari illam esse possibilem; & aliqoando de facto homines aliquos saltem illam habituros. In quo sensu primò certum videtur, aliquam beatitudinem naturaliter agnosci possibilem. ita Suarius suprà. Probatur id Primò à Suario ea ipso consensu omnium ferè hominum, apod quos nibil communius quàm beatitudinem quærere, licet vnus eam in hac re, alter in alia posuerit. & buc videtur facere quod Augustinus ait: *Neque enim omnes homines beati esse cuperent, si beati esse non possent.* Hæc tamen ratio non est

Non potest ratione naturali ostendi possibilem esse visionem vel amorem Dei, in quibus beatitudo consistit; potest tamen connaturaliter ostendi aliquam beatitudinem esse possibilem.

omnino efficax; nam (vt eo loco de visione dixi) 7
solùm ex ea infertur, homines apprehendere beatitudinem aliquam, illam autem esse possibilem nequaquam infertur; quia potest voluntas appetere id quod est in se impossibile, dummodò vt possibile ab intellectu proponatur; proponi autem potest possibile ex aliquo errore: id quod tamen in se omnino repugnat. Et ne ab hac materia discedamus, certum est, exceptis Iudæis olim, & Christianis nunc, ceteros omnes homines, qui propè infinitè plures sunt, & qoi de beatitudine egerunt, non solùm appetiisse beatitudinem in communi, sed etiam eam inter bona naturalia collocasse, ita vt in eo omnes conuenerint, quòd nec cogitauerint de clara vnius & trini Dei visione. At in hoc ipso omnes errarunt; nam vera beatitudo non consistit re ipsa nisi in possessione Dei: sicuti ergo errarunt in hoc puncto, cur non etiam potuissent errare absolutè circa possibilitatem beatitudinis, quæcumque illa sit, seu in communi? ergo ea eo appetitu non infertur re ipsa possibilitas eius beatitudinis.

Ratio Suarij non est efficax.

Confirmatio & explicatio.

Confirmo & vrgeo hoc contra P. Suarium: Non est alia beatitudo re ipsa præter visionem Dei & eius amorem, sed hanc ignorarunt omnes alij à fidelibus aut Christianis, ergo ignorarunt re ipsa beatitudinem, etiamsi illam apprehenderint. Dices fortè, præter visionem Dei etiam dari aliam beatitudinem naturalem, licet non ita per-

Replica.

fectam, & illam agnitam Philosophis, nos autem 8
iam agere de beatitudine abstrahente à perfecta & imperfecta. Respondeo Primò, quia multi, inter quos est P. Vasquez, negant posse dari beatitudinem naturalem; aiunt enim solam visionem Dei posse verè & propriè dici beatitudinem; ergo non omnes apprehenderunt veram beatitudinem, sed fictam; & quod ad illos attinet, perinde errarunt, ac si re ipsa non esset vllo modo possibilis visio beata; ergo ea iudicio Philosophorum non colligitur efficaciter beatitudinis propriæ possibilitas. Respondeo Secundò, qoia in ipsa naturali etiam errarunt ferè omnes; illa enim solùm consistit in contemplatione & amore naturali Dei cum perpetuitate, vt dixi in materia de Angelis, & infrà ampliùs explicabo. Atqui hoc paucissimi terigere, ergo alij perinde circa beatitudinem errarunt, ac si nulla fuisset possibilis. Constet ergo, ex ea communi apprehensione non colligi re ipsa dari aliqnam beatitudinem.

In quo sita sit beatitudo naturalis.

Altera ratio Suarij petita ab operatione propter vltimum finem. Probatur.

Secundò idem probatur ab aliquibus, quia necessariò debet esset aliquis finis vltimus hominis, propter qoem bic operetur; sed ille est beatitodo, ergo probari potest naturaliter possibilitas beatitudinis. Fortè aliquis diceret, non conuerti inter se duo bæc, *vltimus finis* & *beatitudo*; nam beatitudo definitur esse id, *quod animam satiat, redditque perfectè latam ac quietam:* finis autem vltimus est ille, *vltra quem non*

non aliud est appetendum; cum quo optimè stat, vt anima non reddatur per illum perfectè læta ac quieta, ergo non conuertuntur ea duo beatitudo & finis vltimus. Nihilominùs (nisi faciamus quæstionem de nomine) argumentum hoc secundum,

9 *Finis vltimus necessariò est beatitudo.*

quod est P. Suarij, videtur sufficiens; nam finis ille vltimus necessariò debet esse beatitudo, licet non omnino perfecta, saltem prout concipitur communiter ab hominibus: si enim est vltimum quod appeti potest, ergo necessariò debet suo modo satiare, quandoquidem nihil relinquit amplius appetendum; nec potest natura esse inquieta, quando iam nullius alterius rei habet priuationem & capacitatem. Non sum iam solicitus,

Vtrùm finis vltimus in vna re consistat, an in pluribus, est per accidens ad beatitudinem.

vtrùm finis ille vltimus consistat in sola vna re, an in collectione multarum; nam, vt dixi suprà, hoc est per accidens ad rationem finis vltimi.

Obiectio.

Replicabis, Potest fieri vt homo, verbi gratia, non possit habere quo extinguat sitim, & consequenter non possit illud appetere, quia est impossibile, & tamen sine dubio non propterea satiaretur ille, etiamsi haberet sex vel septem aquæ guttas; ergo, quòd non sit aliquid aliud possibile quod appetatur, præter illum vltimum finem, non probat vllo prorsus modo illum esse beatitudinem, seu suo modo satiare animam, illámque lætam ac quietam reddere.

Euasio præcluditur.

Neque sufficit dicere, in casu argumenti simpliciter esse possibile aliquid quo sitis extinguatur, etiamsi hîc & nunc per accidens non possit haberi: hæc, inquam, non sufficit; nam ego tantùm sum vsus eo exemplo, ad declarandam vim argumenti, & quod ibi concipimus de impossibilitate per accidens ad habendam aquam, possemus concipere de impossibilitate per se in alia diuersa materia; non enim repugnare videtur, vt naturaliter sit per se impossibile remedium alicuius mali; peccatum enim naturaliter non potest tolli, & est malum, quod potest sine dubio naturaliter euenire; ergo non repugnat, posse aliquem non habere quod ampliùs appetat naturaliter, & tamen non propterea possit esse quietus & lætus, & consequenter nec beatus etiam imperfecta ea beatitudine, de qua hîc agimus.

10 *Soluitur obiectio.*

Respondeo tamen, ad eam naturalem quietem seu beatitudinem duo posse concurrere: vnum est, omnis mali carentia; alterum, bonum positiuum, quod benè afficiat hominem. Quoad primum, constat facilè, etiamsi, postquam iam malum aliquod est homini inflictum, remedium nullum ei queat adhiberi, quo penitus tollatur, quod fortè probat obiectio, posse tamen illud antè vitari vel in hoc vel in illo saltem indiuiduo; non enim natura ad illud cogit; vnde fit, vt simpliciter ex hac parte beatitudo qualis qualis possibilis sit. Declaro, si malum illud est morale, peccatum scilicet, clarè constat posse vitari, quandoquidem ex suo conceptu includit libertatem; si verò est physicum, fames, morbus, &c. præterquam quod possunt etiam vitari, licet non ab omnibus, non durant post mortem, & tunc anima separata beatitudinem illam habere poterit, licet non in corpore; ergo ex parte carentiæ mali non est difficultas vlla.

Quid de bonis positiuis.

Quoad alteram verò partem de bonis positiuis res est adhuc clarior, quia non potest cor esse inquietum propter bona illa, quæ nec cognoscit, & consequenter non appetit, nec si verè ea apprehenderet, iudicaret sibi possibilia; sicut non est inquietum cor, ex eo quòd homo non sit Deus per essentiam, illa autem bona, quæ homini sunt possibilia, sine dubio potest assequi, & consequenter eis obtentis habebit beatitudinem, licet non perfectissimam illam, quæ etiam diuinitus dari potest, ergo finis vltimus & beatitudo idem sunt; atqui naturaliter potest suaderi dari aliquem finem vltimum, ergo & beatitudinem aliquam.

Respondetur in forma. 11

Hinc ad argumentum in forma respondeo, repugnare, vt appetitus naturalis non satietur bonis illis, quæ naturaliter habere potest, cùm non extendatur vlteriùs, ea autem bona constituent beatitudinem naturalem; ex parte verò malorum etiam repugnare, vt non possint in aliquo saltem indiuiduo eius speciei vitari siue in hac siue in illa vita: vnde etiam repugnat, vt carentia illorum, siue non incurrendo in illa mala, siue ex illis exeundo, non sit homini naturaliter possibilis, etiamsi fortè determinatè, postquam ea incurrit semel, non possit illa iam propulsare; quod non efficit eam carentiam non esse homini simpliciter possibilem.

Difficilior obiectio.

Difficilius fortè obiicies contra argumentum factum, ergo etiam bruta poterunt habere beatitudinem, quia possunt etiam habere vltimum finem, vltra quem nihil habeant quod ampliùs appetant; quòd si in illis vltimus finis non est idem cum beatitudine, ergo neque in homine, ergo vltimus finis non conuertitur cum beatitudine. Respondet Suarius ex Scoto, beatitudinem esse consecutionem vltimi atque optimi boni, quod est Deus, bruta verò non consequi propriè Deum, sed bona creata, ergo non sunt capacia beatitudinis.

Reiicitur.

Verùm hæc solutio videtur destruere argumentum secundum eiusdem P. Suarij: etenim si beatitudo significat consecutionem optimi boni, in seipso, & in hoc sensu conuertitur beatitudo cum vltimo fine, tunc non erit certum ratione naturali dari vltimum finem hominis; nam argumenta, quibus probatur dari aliquem vltimum finem hominis, nihil in particulari probant de Deo, sed de vltimo fine; siue ille sit honor, voluptas, siue potestas, siue vtrumque simul, siue quodcumque aliud bonum, ergo cùm in suo genere etiam bruta habeant bonum naturale, quod sit quasi vltimus finis eorum & summum respectu eorum, eo ipso habebunt etiam beatitudinem aliquam.

Melior responsio. 12

Meliùs ergo respondetur, quodam modo pertinere ad quæstionem de nomine, vtrùm vltimum illud bonum brutorum sit dicendum beatitudo illorum. Scotus apud Suarez vbi proximè, ita illud vocat; Augustinus & Aristoteles non vocant. quæ differentia solùm est de solo nomine.

Soluitur obiectio.

Respondeo Secundò, beatitudinem etiam, abstrahendo ab eo quod significet Deum, vel aliquod aliud bonum, includere perpetuitatem in eo bono, & aliquam securitatem de illo, bruta verò nullam habere perpetuitatem in suis bonis nec securitatem vllam, ergo non habent beatitudinem.

Replica.

Adhuc tamen contra hoc replicabis, Ea perpetuitas non videtur esse de ratione vltimi finis, vel certè ratione naturali non poterit ostendi, dari aliquem vltimum finem hominis in eo sensu; quomodo enim probabitur debere esse aliquod bonum perpetuum, quod vltimò appetatur ab homine? ergo beatitudo in hoc sensu non conuertetur cum vltimo fine, & consequenter argumentum à nobis suprà factum corruet.

Ad beatitudinem naturalem requiritur perpetuitas.

Respondeo, perpetuitatem in vltimi finis possessione necessariò includi in ea definitione vltimi finis respectu hominis: cùm enim homo saltem

saltem ratione animæ immortalis sit, necessum est, vt id quod vltimò appetit, siue vnicum bonum sit siue duo, perpetuitatem habeat, alioquin non erit vltimum, quod potest desiderare; sed alia, quæ post dicta bona succedunt, erunt vltimus finis, vnde omnino conuertuntur vltimus finis hominis, & bonum perpetuum hominis, & consequenter cum beatitudine; cùm ergo bruta careant ea perpetuitate, carent etiam beatitudine; quòd autem vltimus finis hominis debeat esse
13 consecutio summi boni in se, nempe Dei, non videtur posse ratione naturali probari; & consequenter ostendi non poterit, naturaliter beatitudinem hominis esse possibilem, non verò brutorum, ex eo capite, quòd bruta non possunt consequi Deum, sic verò homo, vt dicebat. P. Suarez. Constet ergo, possibilitatem naturalis beatitudinis naturaliter probari posse, & quidem ex eo quòd detur vltimus finis.

An ostendi possit eam nō modò possibilem esse beatitudinem, sed eam etiā futuram. Ratio dubitandi.

Iam oportet videre, an etiam queat ostendi ratione naturali, eam futuram de facto in hominibus. Ratio dubitandi est, quia non omnia quæ sunt possibilia eo ipso de facto sunt extitura. Secundò, quia Deus multis hominibus negat de facto beatitudinem ad quam creati sunt; damnati enim omnino illa carent, ergo ceteri ea carere possunt: non enim Deus magis vni est obligatus quàm alteri; in se autem eamdem Deus habebit felicitatem, licet ea omnes careant, quàm si omnes eam habeant.

Si non fuissemus redempti, nec naturalem beatitudinem eramus habituri. Congruētius fuit bonitati diuinæ, vt de facto beatitudo daretur.

Dicendum breuiter, absolutè loquendo, omnino potuisse ea carere omnes, quia post peccatum Adami potuit genus humanum relinqui in peccato sine redemptore; tunc autem nullus haberet vllam nec naturalem beatitudinem. Nihilominùs tamen addimus, congruentius esse tum bonitati diuinæ, tum ipsi quasi naturali exigentiæ speciei humanæ, vt Deus de facto aliquos eleuaret ad hunc finem infallibiliter obtinendum, & non permitteret totam speciem perire, ac à fine & felicitate naturali defraudari. pro qua conclusione faciunt ea omnia quæ in materia de incarnatione afferuntur, ad probandam congruentiam incarnationis, quæ non oportet hîc repetere.

SECTIO TERTIA.

Beatitudo naturalis non consistit in diuitiis, honore & fama.

14

Ethnicorum diuersa de beatitudine sententia.

INter Philosophos fidei lumine destitutos, & consequenter veram beatitudinem ignorantes, infinitæ fuere de beatitudine sententiæ. de quibus Marcus Varro apud Augustinum lib. 13. de Ciuitate cap. 2. qui (vt suprà insinuaui) ait ad ducentas octoginta octo diuersas fuisse in hoc puncto sectas. Non est animus in eis enumerandis aut discutiendis, quis huius quis illius auctor extiterit, tempus insumere, breuissimè cum D. Thoma præcipua bona naturalia, in quibus potest cum apparentia aliqua beatitudo collocari, percurremus; ostendemúsque ea esse insufficientia; vt sic ad veritatem propiùs accedentes, in quo constituenda sit, colligamus, & inde ad beatitudinem supernaturalem, de qua præcipuè nobis agendum est, faciamus gradum.

Beatitudo non potest consistere in diuitiis. Huius ratio.

Sit ergo in hoc puncto Prima conclusio: Beatitudo non potest consistere in diuitiis. Ratio huius est manifesta; nam diuitiæ in se nec honestatem nec voluptatem habent; solùm ergo habent bonitatem vtilem, quatenus ad obtinenda cetera necessaria pro vitæ conseruatione & magnificentia, &c. conducunt, ergo non sunt beatitudo. Et sanè in hoc puncto vix potest esse aliquis tam stultus, qui iudicet, solam possessionem diuitiarum beatitudinem esse; nec video quid possit obiici, quod solutione indigeat. Hanc eamdem conclusionem probat D. Thomas, ex eo quòd diuitiæ ordinantur ad hominem, non contrà, homo ad diuitias; ergo hæ non sunt finis vltimus seu beatitudo hominis. Benè tamen notauit Tannetus, hanc rationem non esse efficacem; solùm enim probat, diuitias non esse finem *cui*, at eas non esse finem *qui*, nullo modo persuadet; alioquin etiam visio Dei deberet excludi à beatitudine, quia illa etiam ordinatur ad hominem vt ad subiectum cui inhæret, & quod perficit; ergo ratio hæc erit insufficiens.

Responderet aliquis, hominem verè ordinari ad visionem beatam, ideóque illam esse finem vltimum hominis, at non ordinari ad diuitias; vnde rectè hæ excluduntur à ratione finis vltimi; sed contrà, quia in tantum nos dicimus, hominem ordinari ad visionem beatam, in quantum aliunde scimus illam esse finem hominis; non ergo debemus facere rursus circulum, probando esse finem, ex eo quòd homo ordinetur ad illam. Deinde hoc ipsum de ordinatione suo modo posset dici de diuitiis & aliis finibus intermediis, ad quos homo ordinatur, licet non vltimatè; melior ergo ratio pro hac sententia desumitur ex dictis paulò antè. 15

Euasio reiecta.

Beatitudo non consistit in bona valetudine & carentia doloris. Ratio.

Secunda conclusio: Beatitudo non consistit in sola bona valetudine & carentia omnis doloris: conueniunt in hac omnes, & per se videtur manifesta; nam bona valetudo non est positiuum bonum caussans delectationem aut voluptatem, sed auertens ab homine malum, quod est infimum in genere beatitudinis; cum eo enim stant summæ aliæ miseriæ, infamiæ, disgustus, iræ, ignorantiæ, &c. & denique carentia omnis boni delectantis positiuè.

Nec consistit in honore & potestate.

Tertia conclusio: Nec consistit beatitudo in honore, fama & potestate. De honore id probat D. Thomas, quia honor est propter excellentiam, quæ maximè est circa beatitudinem. De fama verò, quia gloria seu fama est de aliquo vt beatitudinem habente. De potestate denique, quia hæc se habet per modum principij, & ad bonum & ad malum est indifferens. Hæ tamen rationes non videntur sufficientes: non hæc vltima de potestate, quia siue ea simul aliquid malitiæ includat 16
siue non, certum est, esse perfectionem quamdam & bonum hominibus maximè optabile, neque id tolli per hoc, quod simul possit homo abuti ea potestate; id enim non ab ipsa, sed à nequitia hominis prouenit, ergo non ideò probatur potestatem non esse beatitudinem. Non secunda de fama; nam falsum in ea supponitur, quòd fama sit de homine vt habente beatitudinem: non enim inde fama oritur, sed vniuersaliter est de homine vt habente dotes & talenta, quæ petant laudari; quo posito diceret aliquis, beatitudinem compleri per hoc, quòd homo habens eiusmodi talenta sit apud ceteros celebris & famosus: illud enim ipsum, quòd est æstimari propter ea dona, est maximè hominibus appetibile, & quo summoperè recreari solent.

Reijciuntur aliquæ rationes.

Vera ratio, cur honor non sit beatitudo naturalis.

Prima autem ratio, quòd honor sit propter excellentiam, quæ maximè consistit in beatitudine, quo videtur D. Thomas insinuare, excellentiam vel esse beatitudinem iam possessam, vel eam

eam supponere, facilè ex dictis reiicitur; nam excellentia vix distinguitur ab honore seu fama, vnde eodem modo de illa discurrendum est, quo de honore seu fama. His ergo rationibus omissis, probatur nostra conclusio.

Nam excellentia seu honor in tantùm præcisè est hominis bonum, in quantum per illam quasi eminet inter alios, aliquid præ illis singulare possidens. Si enim omnes essent eiusdem ingenij, bonitatis, nobilitatis, &c. nulla esset fama aut excellentia magis, quàm non est ex eo quòd sit homo. Atqui beatitudo non debet componi ex aliorum miseriis aut defectibus: est enim beatitudo hominis talis, vt ex se possit omnibus etiam simul conuenire, neque vnus desinat esse beatus, eò quòd alter etiam sit beatus; ergo beatitudo illa non potest consistere in ea fama seu honore.

Beatitudo non debet constare ex aliorum defectibus.

17 *Confirmatio. Fama partialiter desumitur ex aliorum imperfectione.*

Confirmo seu declaro magis eamdem rationem: Fama mea desumitur partialiter ex negatiuo saltem malo alterius, vt paulò antè dixi; atqui malum alterius non est propriè bonum meum, ergo nec erit etiam beatitudo mea, quia beatitudo debet esse bonum meum intrinsecum mihi. & hæc ratio eodem modo applicari potest ad potestatem, quæ etiam desumitur ex debilitate aut impotentia aut subiectione aliorum.

Simpliciter probatur potestatem non esse beatitudinem.

Secundò, specialiter idem probatur de potestate; nam hæc non est per se appetibilis, sed ratione alterius rei, quam potest quis per eam efficere, ergo illa non est per se beatitudo, sed summùm erit vtilia ad obtinendam beatitudinem; tunc autem iam debebit declarari, quæ sit illa beatitudo quæ per potestatem potest obtineri.

Potestas in ordine ad temporalia non potest esse beatitudo.

Vrgeo, Potestas in præsenti solùm desumitur in ordine ad imperandum hoc vel illud, habendum hoc aut illud, inter bona tamen temporalia; atqui ea bona temporalia non possunt esse beatitudo, vt dicemus, ergo multò minùs ea potestas ad illa bona habenda.

Ratio vniversalis pro omnibus tribus, quia non sunt bona perpetua.

Tertiò, vniuersaliter de his omnibus tribus suaderi idem solet; nam beatitudo debet esse perpetua, & homo debet de ea perpetuitate securitatem habere: at honor, fama, potestas non possunt esse perpetua, nec homo de illis vmquam est securus; cùm enim pendeant à libera aliorum voluntate, homines autem facilè sint mutabiles, & quem hodie honorant, & cui subsunt, cras contemnunt, non potest in eis bonis perpetuitas & de perpetuitate securitas reperiri, ergo nec potest in eis beatitudo consistere. Verùm hoc argumentum non censeo admodum efficax, vt ostendam sectione sexta.

SECTIO QVARTA.

Beatitudo naturalis non consistit in bonis corporis.

18 *Beatitudo naturalis non potest consistere in bonis corporis.*

Conclusio. Beatitudo nostra non potest consistere in corporis bonis. Probatur Primò ratione D. Thomæ, quia corpus ordinatur ad animam, hoc est, corpus est minùs principalis hominis pars, ergo bona corporis sunt minùs principalia; ergo non potest in eis consistere beatitudo hominis, quæ debet esse præcipuum hominis bonum aut saltem maximè delectabile. Secundò idem probatur, quia aliqua ex illis bonis sunt negatiua, quæ in sola carentia mali consistunt, vt sanitas; hæc autem non poterit esse beatitudo, vt paulò antè dixi. Alia verò pertinent ad bona extrinseca, vt diuitiæ, quæ exclusæ iam sunt à beatitudine. Tertia verò sunt bona sensuum, quæ valdè exigua sunt, & multis admixta imperfectionibus non possunt rationem beatitudinis sortiri, vt clarè constabit rem benè consideranti: nam ea bona sunt voluptates quæ consistunt in haustu & cibo; & hæc clarissimè reiiciuntur à ratione beatitudinis, quia non diutiùs durant, quàm extinguitur fames & sitis, posteà verò hominem non ampliùs recreant, sed potius torquent vexántque. Secundò, cibus & potus tantùm est bonum ad sustentandum hominem, ergo non est vltimus finis seu beatitudo; vel ea voluptas est venerea, & hæc ex ipsa eius indecentia; instabilitate, &c. clarissimè à beatitudine reiicitur; alia autem bona seu obiecta sensuum, vt odor, color, musica, &c. etiam à beatitudine deficiunt, vt valdè exigua in se, & hominem non satiantia, ergo nulla bona corporis possunt esse beatitudo hominis.

Bona corporis defectibilia. 19

Idem intentum suadetur communiter, eò quòd bona corporis instabilia sunt, & ex natura sua defectibilia, cùm impotentia etiam naturali ea iterùm recipiendi; nam naturaliter omnino est impossibilis resurrectio, ergo in eis bonis non potest consistere beatitudo, quæ natura sua perpetua est.

Replica.

Dices: Hæc ratio videtur probare nimis multùm, scilicet neque in visione beata consistere beatitudinem, quia etiam hæc non potest naturaliter obtineri, ergo.

Solutio.

Respondeo tamen Primò, hîc nos iam agere de beatitudine quasi naturali, seu ex principiis naturalibus; cùm ergo etiam ex illis constet, debere esse aliquam perpetuitatem in beatitudine, rectè inferimus, non posse eam in talibus bonis reperiri, quæ ex se sunt defectibilia: in visione autem consistere beatitudinem non ratione naturali, sed ex fide probamus; fides autem de bonis corporis nihil dicit, ergo.

Secunda Responsio.

Secundò respondeo, visionem, licet acquiri non posset naturaliter, semel tamen acquisitam natura sua esse perpetuam, vt suo loco probabitur: at bona corporis, etiam postquam sunt obtenta, sunt defectibilia; imò licet miraculosè homo suscitetur, adhuc, si nouum non addatur miraculum, rursus erit mortalis, & consequenter bona corporis rursus amissibilia.

De ratione beatitudinis non est, vt possit haberi naturaliter, est tamen de eius ratione, vt ex se sit indefectibilis. 20

De ratione autem beatitudinis non est, vt acquiri queat naturaliter, sed vt ipsa ex se natura sua semel acquisita sit indefectibilis; eo enim ipso iam habet securitatem sibi connaturaliter annexam, quod non habet res illa; quæ licet naturaliter acquiratur, naturaliter tamen amitti potest; nihilominùs hæc ratio de perpetuitate beatitudinis, ob quam hæc bona corporis excluduntur, non est admodum efficax, vt insinuaui paulò antè, ac fusiùs dicam sectione sexta.

Rationes aliquorum inefficaces.

Quartò idem probari potest, quia voluptas est de bono possesso, ergo iam supponit beatitudinem, & de ipsa quasi gaudet, ergo nulla voluptas corporis est beatitudo. Ego tamen hanc rationem non iudico sufficientem; quia, vt alibi notaui, æquiuocatio aliqua latet in ea voce *voluptas*: si enim accipiatur pro actu illo, qui formaliter delectat hominem, sine dubio tunc in solo actu sensationis aut intellectionis consistit; per eum enim percipitur obiectum delectabile; & in hoc sensu docui de dolore suprà, & infrà repetam de beatitudine debere consistere in actu cognoscitiuo, ipsámque visionem beatam formaliter esse beatitudinem.

Voluptas debet habere obiectum à se distinctum.

Verùm quidem est, etiam in eo sensu voluptatem debere habere aliquod distinctum obiectum, vnde desumatur; at illud facilè est assignare iuxta diuersitatem voluptatum: qui

enim diceret, voluptatem ex cibo & potu esse beatitudinem, tunc ipsam qualitatem saporis diceret esse obiectum, &c. ergo ex hoc capite non excluditur sufficienter voluptas à ratione beatitudinis. Quòd si nomine voluptatis intelligatur secundus actus appetitiuæ potentiæ, quo libenter quis habet tale bonum, sine dubio in illo non consistit propriè beatitudo, quia iam hæc præsupponitur; at qui dicerent eam in voluptate consistere, non loquerentur de voluptate in hoc secundo, sed in primo.

Quinta aliorum ratio examinatur. Quintò, à multis vniuersaliter probari solet, beatitudinem non consistere aut in diuitiis, aut in honoribus, aut in corporis voluptatibus, eò quòd cum similibus bonis cohæreant aliæ miseriæ beatitudini repugnantes. Hæc tamen ratio, si applicetur ad probandum beatitudinem solùm consistere in visione Dei, est bona; nam ea visio graues molestias & physicas & morales expellit.
21 Dico *graues*, quia infrà discutiam, an ex natura sua relinquat locum alicui leui dolori, qui non videtur esse contra rationem beatitudinis. At si ea ratio applicetur (vt verè applicatur à multis) ad probandum beatitudinem naturalem qualemcumque consistere in contemplatione naturali & amore Dei, per quam Deus quodammodò possidetur, est valdè infirma; nam etiam contemplatio Dei & amor in hac vita compatiuntur secum dolores, paupertatem aliásque miserias, quæ valdè hominem vexant, & sunt alienæ à statu beatitudinis. *Amor & contemplatio Dei naturalis multas miserias patitur.*

Euasio præcluditur. Respondebis Primò, hac obiectione benè probari, beatitudinem etiam naturalem non consistere in contemplatione & amore Dei in hac vita, quia in ea simul esse possunt prædictæ miseriæ; non tamen probari, non consistere in ea contemplatione & amore in altera vita, vbi corporales omnes miseriæ cessabunt. Sed contrà, quia hæc solutio potest etiam applicari ad aliqua bona, quæ reiiciuntur à beatitudine ob eas miserias; posset enim dici, famam, gloriam, & honores ob talenta & dotes insignes esse beatitudinem, non quidem in hac vita, quia in ea admittunt alias miserias, dolores scilicet, morbos, &c. sed in altera vita, vbi nullus est talis dolor, ergo ea ratio non benè excludit cetera bona à ratione beatitudinis, cùm etiam militet contra illa, in quibus communiter beatitudo collocatur.

Euasio secunda præcluditur. Secundò fortè responderet quis, contemplationem Dei non esse beatitudinem, nisi quatenus includit etiam carentiam malorum eorum. Sed contrà, quia in hoc sensu etiam posset dici in voluptate consistere beatitudinem, simul includendo eorumdem malorum carentiam; præterquam quòd iam cessat argumentum desumptum à repugnantia, quæ esse debet in re quæ constituat beatitudinem cum eis malis.

22 *Tertia.* Tertiò posset quis respondere, hîc esse sermonem de beatitudine tantùm obiectiua, hancque esse Deum obtentum per contemplationem & amorem naturalem, in Deo autem solo esse omnia bona, ita vt nihil desit, ideóque meritò dici, voluptatem, diuitias, &c. non posse esse beatitudinem, quia in illis non sunt omnia bona; Deum verò è contrario esse beatitudinem, quia omnia continet. Verùm neque hæc solutio sufficit; parum enim me iuuat vt sim beatus, quòd Deus includat in se omnia bona, & excludat omnia mala, si ego ita illum imperfectè possideo, vt nihilominùs post eam possessionem admittam in me omnia ferè mala, & nulla, aut certè exigua, inde acquiram bona; cùm ergo *Etiam reiicitur.* contemplatio naturalis de Deo & amor etiam illius tam sint imperfecta acquisitio Dei, vt non me reddant incapacem vllo modo dolorum, paupertatis, infamiæ naturalis, &c. non poterit Deus dici beatitudo mea naturalis, ne quidem obiectiua, si ad rationem beatitudinis requiritur, vt excludat omnia mala, prout assumitur in argumento quod impugno. Dico *nec obiectiua*; nam Deus non dicitur beatitudo obiectiua, nisi respectiuè ad formalem, per quam possideri potest; ergo cùm formalis beatitudo naturalis, per quam solam Deus potest naturaliter possideri, sit adeò imperfecta, vt ea mala non excludat, nec etiam Deus vt beatitudo obiectiua naturalis ea excludet, ergo vt sic non habet quidquid argumentum requirit ad rationem beatitudinis. quod ampliùs constabit ex dicendis paulò pòst.

SECTIO QVINTA.

An beatitudo naturalis consistat in cognitione & amore naturali Dei.

EX dictis sectione præcedenti contra bona corporalia, & ex his quæ insinuaui ratione vltimi argumenti contra cognitionem naturalem Dei, satis apparet, difficile valdè esse inuenire, in quo consistat beatitudo naturalis hominis; vt vel inde mirum non sit, in tot olim Philosophos abiisse sententias circa naturam beatitudinis. 23 *Difficultas in assignanda beatitudine naturali.*
Probabilior ea videtur, quæ docet, beatitudinem in contemplatione & naturali Dei amore consistere. quæ est communis in schola Aristotelis, & inter Scholasticos ferè omnes cum D. Thoma. Fundamentum illius est, quia ea est beatitudo formalis, quæ est consecutio maximi boni; atqui contemplatio & amor Dei est consecutio maximi boni, ergo ea sola est beatitudo. Minor patet, quia diuitiæ, honor, &c. sunt bona finita & valdè imperfecta, ergo possessio diuitiarum, honoris, &c. non est consecutio summi boni; Deus autem siue consideretur vt auctor naturalis, siue vt supernaturalis, est in se summum bonum, ergo sola eius contemplatio & amor est consecutio summi boni, ergo sola illa est beatitudo naturalis. Ego tamen hanc sententiam censeo indigere magna limitatione & fundamentum illius est à me reiectum in fine sectionis præcedentis. *Probabile est, beatitudinē in cōtemplatione & amore Dei naturali consistere.*

Dico ergo Primò: Sola Dei contemplatio & amor naturalis illius non potest dici adæquata beatitudo naturalis hominis, dum in hoc corpore existit. Probatur manifestè, quia beatitudo naturalis debet excludere mala, & maximè quæ hominem vehementer affligunt: quis enim illum dicet beatum intra ordinem naturæ, qui vehementissimis torqueretur perpetuò calculi dentiúmve doloribus, fame sitíque vexaretur? Certè, ni nominibus abuteremur, talem non possumus beatum dicere. Atqui hæc mala omnia stant cum ea contemplatione & amore, ergo in eis non consistit beatitudo. *In sola tamē contemplatione & amore Dei naturali non potest consistere beatitudo. Ratio est, quia cum his stant multa mala grauia quæ tollunt beatitudinem.*

Obiicies: Christus Dominus etiam ipso passionis tempore fuit actu beatus, ergo dolores illi non excludunt simpliciter beatitudinem. Respondeo, Christum Dominum non fuisse tunc beatum naturali beatitudine, sed supernaturali, quæ in visione clara consistit, & quæ naturaliter excludit omnes illos dolores, etiamsi diuinitus Deus illis locum fecerit, habuítque tunc anima illius ex visione Dei incomparabilem maiorem voluptatem quàm dolorem ex tormentis; at in 24 *Obiectio ex Christo Domino. Soluitur obiectio.*

cognitione

cognitione naturali Dei nil horum reperitur, tum quia illa ex se admittit dolores omnes; tum quia, eò quòd sit valdè obscura & imperfecta cognitio Dei, non potest voluptatem tantam caussare, vt compenset molestiam, quæ ex illis doloribus prouenit.

Vbi miror, cùm à plerisque communiter probetur, beatitudinem naturalem non consistere in diuitiis, honoribus, &c. eò quòd cum his bonis cohæreant multa alia mala; miror, inquam; eos non aduertisse eamdem rationem applicari contra contemplationem Dei. quod & sectione præcedenti obseruaui.

Præter contemplationē & amorem Dei naturalem requiritur carentia grauiorum dolorum.

Ideò dico Secundò: Beatitudo naturalis, qualis ea esse potest in anima adhuc corporis carceribus detenta, præter contemplationem & amorem Dei, videtur includere corporis sanitatem, dolorum seu grauiorum saltem morborum carentiam. Dico *grauiorum*: nam leues aliqui dolores, & citò transeuntes, quique facilè ab homine constanti sine magna molestia tolerantur, non videntur impedire simpliciter, quò minùs talis homo beatus dicatur.

Euasio præcluditur.

Respondebis: Ratio facta probat quidem carentiam dolorum requiri necessariò ad beatitudinem, eam tamen esse partem beatitudinis non probat; potest enim requiri præcisè vt conditio
25 ad beatitudinem. Sed contrà, quia sæpè reieci
huiusmodi conditiones essentiales, quæ non sint pars essentiæ, & tamen sint necessariæ vt denominetur essentia: vt enim dixi, essentia non potest tota esse in rerum natura, nisi & denominetur essentia, & re ipsa sit essentia; ergo si solus amor Dei & contemplatio illius sunt essentia beatitudinis, erit etiam beatitudo, licet absit ea carentia dolorum. Quòd si hac sola carentia absente non est essentia beatitudinis, necessum est, eam esse aliquid constituens beatitudinem seu partem illius.

Carentia dolorum est forma negatiua beatitudinis, amor & contemplatio Dei est forma positiua.

Tertiò dico beatitudinem consistere in contemplatione & amore naturali Dei vt in forma positiua, & in carentia dolorum vt in negatiua. Hæc conclusio re ipsa communis valdè est, nec aliud crediderim intendi à D. Thoma & his, qui videntur solam contemplationem & amorem Dei requirere; loquuntur enim tantùm de beatitudine positiua, id est de forma illa, quæ non tam vt auferens malum; sed per se propriè caussat positiuè voluptatem, quod non habet sanitas quæ præcisè impedit mala; non recreat, neque delectat, nisi ad summum per reflexam cognitionem sui; quæ tamen positiua cognitio non videtur necessaria ad beatitudinem: nam si quis careat eis doloribus, licet non se reflectat supra hoc, si aliunde Deum & contempletur & amet, beatus dici poterit.

Probatur, communem sententiam non esse nobis contrariam.

Vlteriùs ostendo, communem sententiam non esse nobis contrariam; nam eodem modo dicunt omnes, beatitudinem supernaturalem consistere in amore aut visione supernaturali Dei, sicuti naturalem in naturali amore & cognitione; atqui, hoc non obstante, nullus inficiabitur, per modum
26 formæ priuatiuæ aut negatiuæ requiri aliquid
aliud ad beatitudinem supernaturalem, scilicet carentiam habitualis peccati saltem mortalis. Si enim per possibile (vt multi censent) vel saltem per impossibile homo esset in peccato habituali, & Deum videret, non esset simpliciter beatus;

Peccatum mortale habituale impedit beatitudinem naturalem.

ergo pari ratione, licet communiter dicatur beatitudo naturalis in sola Dei contemplatione & naturali amore consistere, non propterea negatur, per modum carentiæ requiri aliquid aliud, scilicet sanitatem modo explicato. Quæ de carentia dolorum dixi, à fortiori intelligenda de carentia peccati. Si enim quia sit in peccato mortali habituali, etiamsi Deum amet naturaliter, ipsúmque contempletur, non poterit simpliciter dici beatus; quia est inimicus Deo, & dignus odio & pœna æterna; nec arbitror id ab vllo negādum.

An veniale tollat beatitudinem. Ratio dubij.

Quæri tamen potest, vtrùm id sit intelligendum de carentia solius mortalis, an etiam venialis. Ratio dubij est, quia etiam veniale est malum graue, & quidem tale, vt citiùs sint amplectendi omnes dolores & mala corporis quàm minimum veniale; simpliciter enim est maius malum quàm omnes illi dolores & mala physica, ergo si carentia illorum malorum est necessaria ad beatitudinem, à fortiori erit necessaria carentia etiam venialis: si enim minus malum repugnat beatitudini, à fortiori repugnabit quod maius est.

Peccatum veniale probabilius non tollit beatitudinem naturalem.

Ob hoc argumentum probabiliter satis dici potest, eam carentiam venialis etiam requiri ad beatitudinem naturalem; nihilominùs probabilius censeo, etiamsi quis in veniali existeret, posse adhuc esse beatum; tum quia in hac quæstione de nomine Scriptura beatum & felicem vocat eum, qui Dei præcepta non transgreditur. Psalm. 1. *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum*, Psalm. 111. *Beatus vir, qui timet Dominum* Eccl 31 *Beatus diues, qui inuentus est sine macula.* cuiusmodi sūt innumera alia Scripturæ loca; & tamen, quia iustus venia-
liter septies cadit in die, Scriptura non excludit 27
ab eis, quos beatos dicit, peccata venialia; ergo hæc non impediunt beatitudinem moralem huius vitæ; ergo ex eo capite non est negandus beatus, qui in ea contemplatione Dei & amore naturali admitteret aliqua venialia.

Obiectiones.

Verùm obiicies contra hanc rationem: Scriptura etiam vocat beatos illos qui Deum timent, etiamsi grauissimos morbos, & miserias patiantur, vt beatum Iobum; ergo si ex phrasi Scripturæ licet colligere, ad beatitudinem naturalem non requiri carentiam venialis, etiam licebit ex eodem inferre, nec requiri ad beatitudinem carentiam dolorum; quod paulò antè negatum est. Respondeo, beatitudinem, prout ea à nobis in præsenti sumitur, includere non solùm felicitatem vt sic dicam moralem, sed etiam physicam; felicitatem voco carentiam mali grauis moralis; in locis verò citatis, solùm esse sermonem de felicitate morali: nam cùm homo non sit destinatus ad beatitudinem naturalem, sed supernaturalem, meritò à Scriptura dicuntur illi beati, qui in gratia Dei degunt, etiamsi physicis malis dum sunt in hoc corpore vexentur; & consequenter, etiamsi naturalem beatitudinem, de qua nos loquimur, non possideant. Inde autem ego rectè colligo, beatitudini morali non opponi peccata venialia, quia à Scriptura censentur illi moraliter beati, etiamsi in die septies venialiter cadant; inde rursus ad propositum nostrum infero, non opponi peccata venialia beatitudini etiam naturali; nam hæc solùm superaddit supra moralem beatitudinem, mali physici seu dolorum grauium carentiam; venialia autem non caussant vllum physicum malum, ergo nec ex hoc capite opponuntur beatitudini.

Secunda probatio sententiæ.

Secundò à posteriori probo, eorum carentiam non requiri ad beatitudinem naturalem;
nam cùm venialia omnia vitare naturaliter sit
impossibile dum in corpore sumus, vel dicen- 28
dum est, non esse possibilem vllam beatitudinem naturalem in corpore, ideóque non frustrà in præsenti quærere in quo illa consistat, vel certè ad eam non requiri omnium venialium carentiam,

tiam, sed fortè summùm eorum, quæ ex praua consuetudine committuntur, & aliquo modo torquere solent hominem & vexare, ex eo quòd non possint suis affectibus resistere, & aliquam notabiliorem ideò molestiam caussant.

Respondetur obiectionibus.

Iam ad argumentum in oppositum primùm respondeo, illo nimiùm probari, scilicet neminem, qui vel semel peccasset, etiamsi iam dimissum sit ei peccatum, esse posse beatum; quod apertè est hæreticum. Sequelam probo manifestè; nam maius malum simpliciter est peccasse, etiam de præterito, quàm actu pati omnes dolores & mala physica, imò quàm carere etiam visione beata. Vnde si per impossibile ad præteritum daretur potentia, fieretque homini optio inter hæc duo, vel non peccasse, vel habere visionem beatam, deberet quilibet iuxta prudentem rationis regulam priùs eligere, non peccasse, quàm Deum videre, & à fortiori, quàm non torqueri inferni doloribus; ergo ad beatitudinem etiam supernaturalem, quæ summa est, non requiritur carentia eius præcedentis peccati: quæ præteritio maius est malum, quàm carentia visionis; ergo à fortiori ad beatitudinem naturalem non requiritur carentia venialis, etiamsi hoc veniale maius sit malum quàm dolores; quorum tamen carentiam requisiuimus ad beatitudinem.

Absoluta Responsio: vbi assignatur discrimen inter veniale & grauia mala physica.

Absolutè respondeo, Etiamsi veniale consideratum quà displicet Deo, sit tam graue malum; quia tamen simpliciter non impedit amicitiam Dei, & aliunde physicè non cruciat hominem, & naturaliter vix aut ne vix potest vitari; ideò naturalis beatitudo, quæ quodammodò imperfecta est, patitur aliqua venialia. Non est autem similis ratio de doloribus corporalibus, licet non
29 sint in se minora mala; nam quia ob sensuum tenetitudinem incredibiliter vexant & exacerbant, non potest homo in eis existens beatitudinem naturalem propriè habere, ob dicta suprà. Nec video quid aliud in hac quæstione de nomine, an scilicet talis dicendus sit beatus nec ne, consequentius ad communem sensum possit afferri.

SECTIO SEXTA.

Obiectiones aliquot solutæ: vbi de beatitudine animæ separatæ.

Obiectiones contra beatitudinem naturalem soluuntur.

OBiicies tamen contra totam conclusionem: Nec sanitas, nec contemplatio Dei, nec amor naturalis potest esse perpetuus in hac vita; illa enim passim amittitur, hic necessariò debet somno aliisve occupationibus interrumpi, ergo non potest beatitudo in vllo ex iis neque in omnibus consistere: ideò enim honores, voluptates, &c. excluduntur communiter à ratione beatitudinis, quia perpetuitatem non habent.

Probabile, vix posse veram esse beatitudinem naturalem in homine.

Respondeo, ob hoc argumentum valdè probabile esse, pro hac vita non posse naturaliter dari non solùm perfectissimam beatitudinem, quæ consistit in visione Dei, sed nec propriam, iuxta acceptionem beatitudinis, quòd debeat esse bonum stabile, & cum certitudine de eius stabilitate; solùm ergo erit impropria beatitudo ea, quam

Limitatio.

sectione præcedente posuimus. Ne autem quæstione de nomine detineamur, dico illum naturaliter in hac vita esse beatum, siue propria siue impropria beatitudine, ea sanè cuius capax est, dum in corpore mortali detinetur, qui & morbis aliisve malis caret, nec appetit aliud quo careat; & præstereà Deum contemplatur vt permittit corpus, illúmque amat: quamdiu enim hæc durant, non video, quid aliud esse possit naturaliter, in quo debeat beatitudo constitui; quòd si per morbos vel voluntatis mutationem ab eo statu exciderit, iam desinet esse beatus.

Replica.

Sed hinc replicabis, Ergo pari ratione possumus beatitudinem naturalem constituere in voluptatibus carnis quamdiu durant, vel in eo, quòd quis habeat vxorem honestam, pulchram, cum qua pacificè viuat, item filios, diuitias, honorem. Respondeo negando sequelam, si de voluptatibus illicitis sermo sit, ob dicta suprà; licitæ autem, quatenus possunt hominem reddere contentum sua sorte, possunt pertinere ad beatitudinem; at quia sine talibus possunt homines esse sua sorte contenti, non sunt necessariæ ad beatitudinem, licet, si adsint modo dicto, eam non impediant, sed compleant. Neque id à nobis negatum est suprà. Addo, vxores liberósque per se loquendo & ferè necessariò moraliter afferre secum multas graues molestias ineuitabiles, vnde meritò reiici possunt omnino à complemento beatitudinis; pax verò animi, cognitio & amor Dei sunt magis à fortunæ iniuriis remotæ, & magis per se stabiles. 30

Noua replica.

Adhuc tamen non acquiesces, dicésque, Ergo nec amor nec contemplatio Dei requiritur ad beatitudinem naturalem; potest enim quis habens sufficienter omnia quibus indiget pro vita humana contentus esse sua sorte, si nec Deum amet, nec illum contempletur; cur ergo beatus non erit, maximè cùm ea contemplatio & amor Dei in corpore videatur plus afferre de defatigatione quàm de voluptate?

Responsio.

Respondeo facilè, hominem etiam, dum est in corpore, debere considerari non solùm vt est animal capax naturalium voluptatum aut commoditatum, sed maximè vt est rationalis & maioris boni capax, ac vt operatiuus est, iuxta regulas rationis; ad quod in primis requiritur, ne operetur moraliter malè, saltem in materia graui: iudicare, enim beatum non possumus vllo modo eum, qui in suis sceleribus contentus esset, nihil amplius appetens. Secundò requiritur, vt bonum morale possideat, licet non omni rigore quo potest possideri absolutè, debet saltem vt potest in eo statu; hoc autem fit perfectè per contemplationem & amorem naturalem Dei, ergo hæc maximè ad beatitudinem requiruntur. 31

Beatitudo naturalis facilius conuenit animæ separatæ.

Hinc concludo, faciliùs constare, beatitudinem naturalem animæ separatæ consistere in contemplatione & amore naturali Dei; nam in eo statu anima non potest aliam sensuum delectationem habere; nec quidquam restare potest melius, in quo beatitudo ea consistat, quàm in tali contemplatione, maximè cùm eo tempore desint naturaliter omnes dolores, morbi, defectus physici, &c. & possit esse de ea contemplationis perpetuitate certitudo, ergo in ea consistit beatitudo naturalis.

Id ab omnibus debere dici.

Nec arbitror in hoc puncto vllam posse esse difficultatem, & in eam conuenturos omnes Philosophos, supposita animæ immortalitate, licet de beatitudine intra corpus diuersimodè opinati fuerint propter sensuum voluptates. Quando dico, beatitudinem animæ separatæ consistere in contemplatione & amore Dei, non excludo etiam vt compartem negationem omnium molestiarum & dolorum; nam licet naturaliter loquendo in eo statu non sit capax anima dolorum, si tamen eos quoquo modo, maximè graues, haberet, sine dubio beata non esset; ergo carentia illorum vndecumque

prouenia*t*

prouenial pertinet ad beatitudinem non vt connotatum; quia talis connotata, vt paulò antè dixi, sunt inexplicabilia; ergo pertinebit ad illam tempus quam pars beatitudinis, vt dixi de beatitudine internè corporis: semper enim ea carentia debet esse, siue proueniat ex hoc siue ex illo capite.

DISPVTATIO QVADRAGESIMAOCTAVA.

Vtrùm beatitudo supernaturalis hominis sit quid creatum à nobis productum, & requirat aliquid ab amore & visione Dei distinctum.

1 *Quid non vertatur in dubium.*



Ea se non disputo, an beatitudo consistat in visione sola, an in solo amore, an in vtroque; sed, an praeter visionem & amorem aliquid aliud ad beatitudinem requiratur, & quidem vt pars essentialis; nam per modum accidentium alie requiri infrà ostendam. Varia sunt de quibus dubitari potest, an etiam ad beatitudinem pertineant: Primum, an ipsa Dei increata visio sit id quo formaliter reddimur beati; Secundum, an perpetuitas beatitudinis; Tertium, an ipsiusmet Dei existentia, ita vt, licet per impossibile maneret visio, si non maneret Deus ipse, non esset beatitudo; Quartum, an operationes sensuum; Quintum, an etiam visio creaturarum. Quae omnia breuiter sunt in hac disputatione examinanda. Aduerto tamen in iis multum de nomine misceri, vt in discursu quaestionis patebit.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm beatitudo formalis sit aliquid diuinum.

Non loquimur de obiecto beatitudinis, seu de beatitudine obiectiua, sed de formali: in qua difficultate

Beatitudo non potest esse aliquid diuinum. Est contra Hugonem, Ioannem de Ripa & alios.

Prima conclusio cum communi Theologorum consensu est, beatitudinem formalem non posse esse Deum ipsum; licet Hugo de Sancto Victore, Ioannes de Ripa & aliqui Parisienses apud Tannerum quaestione 2. dubio 2. contrarium sentiant. Dupliciter probat Tannerus eam communem sententiam; Primò argumento etiam communi, quod intelligere & videre sit actus vitalis, seu vita: ad quod affert testimonium ex Ioanne 17. *Hec est vita aeterna, vt cognoscant te solum Deum verum*; atqui homo non potest viuere nisi per aliquid à se productum, ergo Deus non potest esse beatitudo ipsa formalis seu vita hominis.

2 Confirmationem huius argumenti omitto, quia est eadem cum argumento, quod secundo loco ponit; de quo statim. Saepè docui, & maximè disp. 6. de anime, intelligere & amare non esse ex conceptu suo formali vitam physicam, sed intentionalem, vt & Deus cognoscens & amans viuit realiter & verè, non tamen realiter & verè suum amorem & cognitionem producit. Vnde ex hoc capite non puto vllo modo inferri nostram beatitudinem formalem non posse esse ipsam cognitionem Dei nobis communicatam. Et hinc constat, locum Ioannis non esse ad rem, quia ibi Christus non decidit quaestionem inter Philosophos dubiam, an intelligere consistat in qualitate, an in actu, an in vtroque; sed vitam aeternam vocat felicitatem aeternam, seu clariùs, fruitionem Dei, quomodocumque ea fiat. Secundò arguit idem Tannerus ex Caietano 1. part. quaest. 12. art. 3. quia independenter ab eo, quòd intellectus in se petat eo modo prodire ab intelligente, certum est, omnem actionem, quae aliquem denominat agentem, debere vel ab ipso prodire, & in ipso recipi, vel saltem aut recipi, aut prodire; atqui visio beatifica denominat hominem videntem, ergo debet simul prodire & recipi in homine, vel saltem prodire sine receptione. Vlteriùs, Deus non procedit nec recipitur in homine, ergo non denominat hominem videntem se.

Tannerì probationes reiiciuntur.

Vrget. Quòd si obiicias Tannero, Personalitas verbi denominat humanitatem Christi subsistentem, & tamen non recipitur in illa, ergo cognitio diuina sine receptione poterit denominare animam videntem Deum. Respondet negando consequentiam ex P. Vasquez hîc disput. 7. cap. 2. quia terminare personaliter est aliquid extrinsecum humanitati; benè ergo poterit prouenire ex aliqua quasi forma non recepta.

3 *Iudicium de hoc argumento.* Hoc argumentum vel relabitur in praecedens, vel nullum habet difficultatem; & in solutione replicae continetur doctrina falsa: nam si Caietanus & Tannerus pro hoc argumento abstrahunt ab eo, quòd cognitio debeat esse aliquid productum ab intelligente, quare ponunt in maiore, Omnis actio, quae denominat agentem? &c. tam enim ibi iterùm faciunt vim in eo, quòd visio denominet agentem, à quo dicunt se abstrahere. Quòd si non loquantur de propria actione, sed de quacunque denominatione intrinseca, in hoc sensu argumentum non habet difficultatem: nam qui sentiunt, per visionem Dei nos esse beatos, dicunt illam vniri nobis intrinsecè in caelo, ad eum modum quo ipse Caietanus & Thomistae ceteri de facto sentiunt Deum beatis vniri intrinsecè ad eliciendam visionem; & certè illi possent contra Caietanum inferre, data ea vnione, quae vocatur ab ipso illapsus, non esse necessariam nouam visionem distinctam productam; quia per eam vnionem sufficienter communicatur cognitio diuina, vt teddat beatum videntem Deum, nisi id aliunde reiiciatur.

Subsistentia etiam est intrinseca subiecto. Quòd verò de personalitate docet Tannerus cum Vasquez falsum est, Primò, quia in ceteris naturis subsistentia intrinsecè eis vnitur; est enim modus quidam substantialis intrinsecè receptus in natura, vt meritò docet Tannerus & Vasquez; ergo vel etiam intrinsecè vnitur personalitas Verbi humanitati Christi; & sic falsum erit quod docet, subsistere esse extrinsecam denominationem; poteritque etiam cognitio diuina eodem modo vniri intrinsecè & denominare intrinsecè videntem, si non requiratur productio ipsius intellectionis,

intellectionis, vt in præsenti argumento non requirunt. Vel si personalitas in aliis naturis est intrinseca, & in Christo extrinseca, & tamen dat denominationem personæ, eadem facilitate dici poterit, etiamsi in aliis cognitionibus creatis requiratur receptio intrinseca, posse tamen optimè per diuinam extrinsecè vnitam resultare denominationem cognoscentis; vel assignetur ratio, cur effectus cognoscentis etiam ab intellectione diuina debeat esse per intrinsecam receptionem, non autem effectus personæ, cùm in creatis vterque sit à forma intrinseca. Vides ergo, argumentum vel recidere in primum de vita physica, vel non habere difficultatem. Adde, quidquid sit de effectu subsistentis, qui sine dubio intrinsecus est (vt suo loco dixi) non satisfieri obiectioni, quæ desumi potest ex effectu sancti: nam certè sanctum in nobis effectus est à sanctitate intrinseca, vt aliunde cum Catholicis omnibus suppono; atqui per Verbum redditur humanitas Christi sancta, ergo vnitur ei intrinsecè sufficienter ad dandam eam denominationem intrinsecam sancti, cur ergo non dabit & denominationem videntis Deum, si non requiratur productio ipsius cognitionis?

Alij probant auctoritate S. Leonis. Eamdem sententiam probant multi ex S. Leone in sexta Synodo docente, in Christo duas fuisse operationes, intellectus & voluntatis, *Verbo operante quod verbi est, & carne quod carnis est:* per quod videtur insinuari à sancto Pontifice, amorem diuinum & cognitionem non potuisse communicari humanitati Christi; quod etiam videtur definitum in Concilio Toletano XIV. ergo nec poterit communicari cognitio diuina aliis beatis, vt Deum videant. Iudico tamen, neque hanc auctoritatem sufficere. Primò, quia potiùs videtur ibi insinuari contrarium, scilicet à Verbo communicatam humanitati suam operationem, licet simul humanitas habuerit propriam. Quidquid verò de hoc sit, certè Pontifex ibi solùm voluit contra hæreticos id negantes adstruere, in Christo propriam creatam operationem: vtrùm autem simul à diuina fuerit eius humanitas denominata intelligens, non decernit ibi, neque id spectabat propriè ad punctum fidei. Et idem dicendum est ad Concilium Toletanum. Meliùs fortasse probari potest, Christum non fuisse redditum volentem & cognoscentem per cognitionem diuinam, ex loco Marci 14. vbi Christus orans Patrem in horto ait: *Non quod ego volo, sed quod tu.* Prudenter non vtor testimonio æquiualente ex Luc. 22. *Non mea voluntas, sed tua fiat*, ne quis diceret, etiamsi per vtramque humanitas fuerit denominata, ipsas tamen in se distinctas fuisse, & rectè posse dici, *meam* & *tuam.* Vtor ergo altero testimonio; quod sic deduco: Si humanitas Christi fuisset reddita volens per volitionem diuinam, idem formalissimè vellet quod vellet Deus, nec posset dici, *Non quod ego volo, sed quod tu*; sicut, si ambo eadem cognitione cognoscant, non potest dici, *Non quod ego cognosco, sed quod tu*: nam licet vna cognitio non esset humanitatis quasi propria, & consequenter, vt paulò antè dixi, in ipsis cognitionibus in abstracto significatis, posset esse diuersitas *mea* & *tua*; at in ipso effectu formali non potest ea diuersitas reperiri: non enim humanitati communicaret effectum volentis, nisi idem omnino obiectum quod Deus per eam volitionem vult: ergo per eam ambo idem volunt; imò tam vellet Christus per eam volitionem Dei, quàm per alteram à se productam. Vnde vrgeo idem testimonium: repugnat

Hæc auctoritas non est sufficiens. 5

Christum nō fuisse redditū cognoscentem per cognitionem diuinam rectè deducitur ex loco Marci 14.

vt idem subiectum simul velit opposita, siue id fiat per volitiones à se productas, siue per infusas; ideò, iuxta communiorem & certiorem sententiam, non potest neque diuinitus infundi à Deo amor & odium eiusdem obiecti eidem subiecto, ergo si Christus recipiebat effectum formalem amantis & volentis à cognitione diuina, non poterat simul & semel habere oppositum effectum, nec quidem à volitione creata; malè ergo tunc dixisset, *Non quod ego volo, sed quod tu*; debemus ergo fateri, non fuisse ipsam humanitatem Christi volentem per volitionem diuinam: nihilominùs tamen non propterea consequentiam ad beatitudinem ceterósque beatos bonam dixerim. Primò, quia non negatur ibi nisi de facto in Christo ea communicatio; vtrùm autem diuinitus fieri possit, non disputatur. Secundò, fortè in actibus voluntatis, quia sunt voluntarij, aut certè in liberis requiritur, vt à volente procedant; hoc autem non habet locum in cognitione & visione beata; de qua tantùm hic disputatur, ergo.

Nemo potest simul efficaciter idem velle & nolle. 6

Ex eo, quòd Christus non fuerit cognoscens per cognitionem diuinam, non rectè infertur, nec beatos reddi videntes per diuinam cognitionem.

Vltimò affertur Concilium Viennense in Clementina *Ad nostram.* de hæreticis. in qua requiritur lumen gloriæ in beatis; ergo quia debent efficere visionem beatam; alioquin frustrà ibi esset tale lumen. Dixi in materia de visione Dei, ex hoc loco solùm colligi, visionem beatam non esse connaturalem homini, sed eum debere diuinitus ad illam eleuari: hoc autem sufficientissimè intelligitur per eleuationem supernaturalem ad vnionem intrinsecam cum Deo. Adde, posse dici, lumen gloriæ, etiamsi sit habitus, requiri per modum dispositionis ad eam vnionem, ergo ex eo loco nihil de efficientia visionis.

Verior ratio, cur beatitudo nil esse possit diuinum. 7 Omissis ergo his argumentis dico, communem sententiam Primò probari omnium ferè Theologorum consensu, ita vt non dubitem contrariam esse erroneam. Secundò à posteriori, quia si ipsa Dei visione redderentur homines beati, omnes æqualiter Deum viderent. quod est absurdum. Sequela patet, quia per eamdem formaliter visionem omnes Deum viderent; hoc autem est contra illud Christi Ioan. 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*; & Pauli 1. Cor. 15. *Stella enim à stella differt in claritate*, &c.

Euasio. Responderet fortè quis, etiamsi eadem visione omnes essent beati, non continuò sequi eos æquales futuros; nam ex maiori perfectione vnionis posset illa eadem visio dare huic nobiliorem effectum formalem quàm alteri. quod declaratur ex sententia Thomistica, quæ per maiorem radicationem eiusdem qualitatis in eodem subiecto explicat maiorem intensionem eiusdem qualitatis.

Reiicitur. Ex sola vnione beatitudinis non potest inæqualitas eius declarari. Sed contrà, quia non potest concipi, quomodo vnio visionis quatuor obiectorum, v.g. sufficiat, vt ea visio reddat subiectum videns duo obiecta, non autem alio duo: cùm enim & subiectum sit capax videndi omnia quatuor, & ex parte visionis eodem modo vniatur repræsentatio vnius obiecti ac ceterorum; sanè si ea vnio sufficit vt videatur vnum, sufficeret vt videantur omnia quatuor; alioquin possumus etiam dicere, non repugnare, albedinem vniri vnione informatiua cum subiecto capaci, & tamen non reddere illud album. quod est contra lumen naturale.

Vrgetur. Vnio distincta cur ponatur, & quem effectum habere possit. Vrgeo id declarando rem à fundamentis. Vnionem distinctam inter formam & subiectum nos non admittimus, nisi ea præcisè ratione, quòd possunt ea duo extrema in rerum natura existere, & non esse inter se coniuncta; hinc enim inferimus. Ergo hoc quod est actu vniri, est aliqua entitas

8 entitas media. hoc est argumentum vnicum pro ea vnione. Atqui, data semel ea entitate media, seu vnione, non possumus vllo vel apparente fundamento dicere (suppono aliunde subiectum esse capax) non communicari effectum formalem illius formæ, multò autem minùs; quòd communicetur media pars, non verò altera media; & necessariam esse diuersam vnionem ad communicandum alterum effectum. Possemus enim alioquin dicere, animam rationalem vnitam eidem materiæ primæ, & cum eisdem dispositionibus, ex sola tamen varietate in ipsa vnione iam constituere animal rationale, iam verò solum animal, aut certè solum viuens, non solùm quoad proximam potentiam operandi, quæ potest ea variis dispositionibus prouenire, sed etiam quoad substantialem & essentialem rationem animalis viuentis & hominis. quod est absurdissimum. Per hoc tamen non nego, quod alibi docui, posse esse magis aut minùs perfectam vnionem eiusdem formæ cum eodem etiam subiecto; at dico, eam minorem perfectionem non effecturam, vt aliquid quasi plus minúsve de forma illa communicetur subiecto, sed præcisè, vt quasi materialiter totum illud complexum sit aliquo modo perfectius, quatenus in eo complexo includitur ipsa materialis maior perfectio vnionis.

Idem ab absurdo.

Quod de maiori radicatione è Thomistis afferebatur non vrget, quia vt impossibile reiectum est in Philosophia; conclusio ergo, asseri non posse, nisi ponatur æqualitas inter omnes beatos, illos videre Deum per ipsammet visionem diuinam, quod, vt dixi, absurdum est, & contra Scripturam. Imò quodammodò sequeretur inde, homines futuros eo casu Deo æquales; re enim ipsa idem omnino & tam clare & distinctè viderent ac ipse Deus, licet differrent in eo, quòd hominibus esset accidentalis & separabilis ea visio, Deo autem identificata; quod tamen ad rationem videndi per accidens videtur esse; sicuti non clariùs viderem ego albedinem, si hæc numero visio, quam iam habeo, esset mihi per impossibile identificata, quàm iam videam per eam distinctam.

9 *Si per visionē Dei beati eum viderent, ferè illi essēt in beatitudine æquales.*

Solùm videtur nunc desiderari, vt à priori ostendatur, cur non possit homo reddi videns Deum per ipsam scientiam seu visionem Dei. Respondeo, difficultatem esse communem ad alios effectus formales, v. g. cur non reddatur aut possit reddi humanitas Christi omnipotens ab omnipotentia sibi vnica, existens vbique & ab æterno per immensitatem & æternitatem sibi vnitam, de quâ quæstione aliquid dixi in materia de incarnatione, ostendens disparitatem inter effectum subsistendi ac sancti, qui prouenit à Verbo diuino respectu istorum de quibus in obiectione, qui non communicantur ab eodem Verbo. Vide quæ ibi dixi; nam quod ad præsens attinet, ratione visionis, vt beatitudo est, non habet specialem difficultatem.

Ratio à priori, cur per visionem Dei nō possint videre, est valdè difficilis.

SECTIO SECVNDA.

Beatitudo est quid à nobis productum.

10 *Quid de illapsu Dei.*

NOminales aliquot, quos Tannerus numero 15. refert, secuti Henricum Gandanensem, videntur in Thomistico illapsu Dei in animam beati beatitudinem constituere. De eo illapsu ad quæstionem 12. primæ partis fusè disputaui; ideò nihil hîc in eo puncto repeto. Contra illum agit Suarez hîc disp.6. per totam; vbi multas discutit occasione illapsus quæstiones quas ego alibi explicui: agit enim, vtrùm per dona gratiæ Deus sit in anima speciali modo seu speciali illapsu, de quo egi 1. tomo disp. vltima, quæ est, de missionibus diuinis, vbi ostendi contra ipsum Suarium, eam quæstionem solùm esse de modo loquendi, & nullum alium nouum modum essendi ex gratia sequi quàm affectiuum.

Prima quæstiuncula expedita.

Secunda.

Secundò disputat, an gratia aliqua infundatur in fine vitæ, ratione cuius specialiter saltem Deus dicatur esse in beatis, sed hoc ad materiā de charitate spectat; & ego nōnihil dixi in materia de prædestinatione, scilicet, sine vllo prorsus fundamento tale augmentum excogitari. quod & benè obseruat Suarez.

Tertia.

Tertiò disputat, an gratia maneat in beatis, & consequenter, an illapsus Dei in animam, qui per eam gratiam fit, duret in patria: in quo puncto meritò supponit vt omnino certum, ea dona manere; quia sine dubio manet beatus perpetuò in amicitia Dei, & visio beata fundatur in exigentia eius gratiæ cui ipsa debetur.

Quarta.

Quartò quærit, an infundantur beatis aliqua alia dona diuersi ordinis à gratia & visione, ratione quorum specialiter possit Deus dici illapsus in animam beati: circa quam dubitationem benè P. Suarius ait de possibilitate talium donorum nullam esse difficultatem, quia nulla in eis apparent contradictoria; vt verò admittantur de facto existentia, nullum esse planè fundamentum, ideò reiicienda esse: quod enim nonnulli addunt gratiæ vnam nouam perfectionem, ratione cuius eam dicunt inamissibilem, hoc, inquam, gratis fingitur: nam inamissibilitas gratiæ prouenit ab ipsa visione beata, quæ, vt dicemus infrà, efficit, ne homo possit peccare, & per peccatum gratiam expellere; cessante autem peccato ipsa gratia est inamissibilis.

Possibilia in beatis dona diuersa à gratia & visione; an verò dentur dubium. 11

Quinta. An illapsus Dei sit in animam beati, an in potentias.

Quintò disputat, an illapsus Dei per gratiam & visionem beatam fiat in animam beati, an in potentias: sed de hac difficultate ego non curo, quia non distinguo potentias ab anima; qui verò eas distinxerit, videat, vbi ponat visionem & vbi gratiam, & tunc facilè intelliget, vbi debeat concedi illapsus Dei, an in anima, an in potentiis.

Vltima.

Vltimò disputat, quid sit de doctrina Henrici sentiendum: quia verò Henricus obscurè locutus est & ferè allegoricè, nolo in eius mente inuestiganda hærere; ex dicendis enim infrà constabit, beatitudinem formalem non esse ipsum Deum, sed eius visionem & amorem, neque alios in patria esse illapsus, quidquid ea de re dixerit Henricus & Nominales. & de illapsu satis.

Conclusio. Visio beata est à Deo distincta & à beato producta.

Conclusio ergo sit. Visio beata non solùm est aliquid distinctum à Deo, sed etiam productum ab ipsismet beatis. Ita D.Thomas hîc q.3.art.2. quem omnes Thomistæ sequuntur, & ex Societate nostra tam in manuscriptis quàm in impressis omnes ad vnum. Eius conclusionis probatio non adeò facilis est; eam sic D. Thomas conatur persuadere: Beatitudo est vltima perfectio hominis, atqui vltima perfectio debet esse operatio; actus enim vltimus & vltima perfectio est idem, sed actus est operatio, ergo. Confirmat ex Aristotele lib. 2. de Cælo, vbi docet; vnamquamque rem esse propter suam operationem.

D.Thomas id probat, ex eo quòd sit vltima perfectio hominis.

Confirmat ex Aristotele.

12 *Reiicitur ea ratio.*

Hæc tamen ratio videtur valdè multum probare, scilicet, vel Deum non esse beatum, vel beatitudinem esse ab ipso productam. vtrum-

Deus habet beatitudinem & vltimam perfectionem, non tamen productam.

que autem falsum est & hæreticum. Et eodem modo reiicitur confirmatio ex Aristotele; nam Deus non ordinatur ad suam operationem. Quòd si dicatur; illud principium solùm habere locum in creaturis, non in Deo, adhuc vrgebo contrà; quia non potest vlla assignari ratio, cur quoad hoc debeat esse diuersitas inter Deum & creaturam, nisi quatenus Deo conuenit necessariò sua perfectio; creaturis verò non: hinc autem non infertur, eam debere esse à creatura productam: sufficit enim si ipsi ab alio detur, imò id videtur magis consonum conceptui creaturæ. Absolutè autem dico, ex conceptu beatitudinis non debere inferri, eam esse operationem nostram, sed prius discutiendum, quid sit in particulari maxima creaturæ felicitas; & vlteriùs videndum, vnde illa ipsi creaturæ conuenire possit, si ab alio tunc debet negari, beatitudinem esse creaturæ beatæ operationem; si ab ipso beato tunc beatitudo dicatur esse operatio illius; nam perfectio subiecti non conuertitur cum operatione illius. id quod omnes tenentur fateri: etenim vnio hypostatica est maxima perfectio hominis, & quidem maior quàm visio, & tamen non est actio hominis. Ideò hæc conclusio magis debet decidi ex his quæ de visione vt visio est dici solent, quàm ex his quæ sub conceptu beatitudinis.

Sūma perfectio hominis vt talis non petit ab eo produci.

13 Quod autem in argumento dicitur, *Beatitudo est vltimus actus*, facilè explicatur; nam *τò actus* sumi potest vel prout denotat actum informantem, vel prout operationem; etiam solet pro re omnino simplici seu compositione carente vsurpari. Deus enim dicitur suus actus; beatitudo ergo vno ex his tribus modis debet esse actus, quia vel debet produci & recipi, vel recipi saltem vel identificari cum subiecto; at quod verè debeat esse actus productus ab ipso beato, non potest ex conceptu beatitudinis persuaderi.

Aliunde probatur conclusio.

Aliunde ergo probanda est conclusio, prout in lib. de Anima ostendi, scilicet, etiamsi ex conceptu formali intelligentis non inferatur productio physica, à simili tamen id suaderi ex actibus voluntatis; item ex dispositionibus, quæ ex parte nostra prærequiruntur ad intelligendum, ex defatigatione, ex vi inferendi conclusiones aliisque capitibus, quæ ostendunt de facto, nostram intellectionem à nobis produci, idque exigi ab eâ, ob rationem particularem talis intellectionis. Hinc autem infertur, idem de visione beatâ dicendum; non enim est ratio; cur non consequenter loquamur de eâ sicut de cæteris actibus intellectus; supernaturalitas enim illius non impedit vllo modo eum influxum. Confirmatur: Non repugnat aliqua visio beata, quæ petat produci à nobis; atqui, data ea possibilitate, auctoritas omnium ferè Theologorum sufficit, vt dicamus, talem esse quæ de facto datur; ergo id dicendum est, maximè cùm nihil penitus sit quod in contrarium vrgeat.

Confirmatur.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm beatitudo debeat esse perpetua.

14

Quid rei, quid nominis.

Visio qua visio non exigit perpetuitatem.

ALiquid in hac quæstione de nomine misceri potest, aliquid de re. Pro quo aduertendum est, nos loqui posse vel de visione quà visio est, vel quà beatitudo, si de visione quà visio est, sine dubio perpetuitas non est illi essentialis; nam potest esse visio Dei, quæ vnico instanti duret vel media hora; sicut etiam visioni aliorum obiectorum, v.g. albedinis, non est essentialis perpetuitas. Dico *quà visio*; infrà enim docebo, si esset aliqua visio, quæ reflecteret se supra suam durationem, eo ipso eam futuram perpetuam, & à Deo nec quidem diuinitus destructibilem, eò quòd essentialiter diceret se duraturam, & essentialiter deberet esse vera, ergo essentialiter deberet durare in perpetuum; hoc autem non haberet quà visio Dei vt sic, sed quà talis visio reflexa supra se & suam perpetuam durationem. de qua difficultate fusiùs egi tomo præcedenti disput. 13. à num. 37.

Limitatio.

Quo posito, Primò quærimus, an beatitudo nostra sit futura perpetua. Respondeo futuram; id quod ex multis Scripturæ locis probari potest, Psal. 83. *Beati, qui habitant in domo tua Domine: in sæcula sæculorum laudabunt te.* Sap. 5. *Iusti autem in perpetuum viuent.* Ioan. 16. *Gaudium vestrum nemo tollet à vobis.* 2. Corinth. 4. *Momentaneum* hoc *& leue tribulationis nostra æternum gloria pondus operatur in nobis.* Idem constat ex sexta Synodo actione 11. ex Lateranensi sub Innocentio III. c. *Firmiter*, de summa Trinitate & in Tridentino sess. 6. can. 32. id definitur: estque communis doctrina etiam hæreticorum. Id quod ex conceptu beatitudinis persuadetur Primò; si enim ea esset aliquid transiens, non sufficeret ad beandum per- 15
fectè; semper enim timeretur finis & anxiaretur animus beati, & quidem eò magis, quò ea est maius bonum. Secundò, quia multa sunt accidentia longè perfectiora, quæ habent ex se perpetuitatem; vt quantitas, potentiæ animæ, si distinguantur: ergo cùm visio beata sit longè illis perfectior, nec ratio vlla sit, quæ probet eam debere esse corruptibilem, meritò illam dicimus esse perpetuam.

Visio quà beatitudo an sit perpetua.

Ratio à priori.

Secundò.

Aduerto tamen, hanc rationem non esse conuincentem omnino; nam contingere potest, vt aliqua res sit simpliciter perfectior altera, & tamē in aliqua particulari perfectione excedatur ab imperfectiori; & vt ex materia præsenti desumamus exemplum, anima equi sine dubio est longè perfectior quàm sit quantitas, si distinguatur, & tamen quantitas est incorruptibilis, forma autem equi corruptibilis; ergo ex illo capite non repugnaret vllo modo, visionem beatam, etsi longè perfectiorem quantitate, esse tamen corruptibilem. Nihilominùs dico, etsi euidenter argumentum non conuincat; sat tamen probabiliter conuincere; quia quando non habemus rationem aut experientiam in oppositum, vt eam habemus in anima equi, non debemus negare enti nobiliori eam perfectionem, quam concedimus alteri incredibiliter inferiori.

Obseruatio circa hanc secundam.

Est probabilis.

Priùs verò quàm obiectioni, quæ in contrarium afferri potest, satisfaciam, aduerto, communiter visionis perpetuitatē inde probari, quòd visio careat contrario; & caussæ illius semper sint
eodem modo sufficientes ad eam conseruandam, 16
& applicatæ perfectè. quod argumentum sæpè à me reiectum est, dum probaui, posse dari qualitatem aliquam natura sua non petentem durare nisi ad mediam horam, licet careat contrario, & caussæ sint æqualiter applicatæ. quod suprà occasione angelicæ incorruptibilitatis disput. 2. à num. 24. fusè probaui. Omissâ ergo hac ratione, videntur sufficientes, quæ paulò antè allatæ sunt.

Vnde communiter probatur visionis perpetuitas.

Iam ad obiectionem contrariam veniamus. ea autem sit: Nostra bona opera non merentur perpe

Obiectio contra nos.

perpetuitatem beatitudinis, ergo beatitudo non erit perpetua. Patet antecedens; nam si opera considerentur secundùm perfectionem propriam, compensantur sufficienter per substantiam visionis; si verò considerentur secundùm durationem, quia illa breuissimo tempore durant, non possunt etiam mereri nisi breuissimam durationem beatitudinis.

Aliquorum solutio. Aliqui videntur ferè dedisse argumento manus: *Scotus & Gabriel in liberalitatem solam Dei id refundunt.* inter quos Scotus & Gabriel apud Suarium disp. 14. sect. 1. qui dicunt ex solâ liberalitate Dei, nō ex vi meritorum beatitudinē fore perpetuam. Quam sententiam benè P. Suarius ibi examinat, & duos *Duplex sensus.* sensus, quos habere potest, refutat. Primus est, *Merita simpliciter sunt digna gloria perpetua.* merita simpliciter non mereri durationem beatitudinis; & hunc iure ait esse plus quàm falsum & contrarium omnibus Theologis, Scripturæ & Conciliis nam Paulus 2. ad Corinth. 4. ait: *Momentaneum hoc & leue tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* quæ verba apertè denotant, ipsa merita operari seu mereri eam æternitatem, non verò Deum ex solâ suâ liberalitate eam donare quasi independenter à meritis.

17 Idem insinuat Tridentinum sess. 6. can. 32. defi- *Ratio à priori.* nitiens, nos mereri vitam æternam Ratio verò huius desumi potest ex humanis, vbi miles v.g. insigni aliquo facinore perpetrato in bello, non solum meretur vt fiat nobilis, aut donentur illi aliqua bona pro tanta temporis duratione, quantam in eo facinore ipse consumpsit, sed in perpetuum per vitam, & vt etiam in filios & nepotes transeat illud præmium, & quidem in perpetuum, si perpetuò essent eius posteri duraturi; ergo idem erit in nostris meritis respectu beatitudinis, vt licet merita exiguo tempore durauerint, merearntur præmium æternum.

Secundus sensus Scoti falsus, & alio spectat. Secundus sensus eius doctrinæ est, quod nostra opera solùm ex promissione Dei sint meritoria, non ex se: hic autem etiam est falsus, non tamen huc specialiter spectat; nam iuxta illum, non solùm æternitatem, sed nec primam durationem opera nostra merentur. De quo punctò fusiùs agitur contra Scotum in materia de merito. Ad argu- *Ad argumentum respondetur.* mentum ergo num. 16. positum respondeo, rem vno instanti durantem, qualis est actio meritoria, posse esse valoris tanti, vt mereatur perpetuum præmium: quod in exemplo de milite apparet, & in nobis, ob dignitatem gratiæ habitualis dignificantis opera, res est elatior. Est ergo beatitudo nostra æterna, idque ob exigentiam meritorum, quo posito.

Secunda quæstio. Secundò quæritur, vtrùm beatitudo sit formaliter permanens, id est, eadem met numero visio semper maneat, an verò solùm æquiualenter; quatenus noua & noua priori tamen similis succedit.

18 Conclusio sit. Beatitudo nostra est formaliter *Eadem numero visio semper manet.* permanens. Hanc conclusionem probaui sufficienter tom. 1. disp. 6. sect. 2. contra aliquos doctos recentiores, qui cum censeant, actus nostros vitales essentialiter esse vitam physicam, in actu secundo eos non distinguunt ab actione, quā producuntur; actionem item à duratione non separant, eò quòd *conseruari rem nunc* & *durare nunc* iudicent omnino idem esse; denique durationem faciunt successiuam, ergo & visio beata, quæ idem est cum actione & duratione, debebit esse *Probatur Primò.* successiua. Hanc doctrinam ibi reieci Primò, quia gratis & sine vllo fundamento asseritur esse de essentia actus intellectus ex vitalitas physica in actu secundo. Secundò, quia malè ex eo antecedente, *Durare nunc est idem ac conseruari nunc*, *Secundò, Duratio rei non est idem cum actione conseruanda.* aut è contrariò, *Conseruari nunc est durare nunc*; malè, inquam, infertur, *Ergo duratio est idem cum conseruatione, seu cum actione*: eâdem enim forma arguendi inferre potuissent, durationem non distingui ab essentia; fieri enim potest sic argumentum: *Existere nunc & durare nunc est idem, sed existere nunc non est distinctum, ergo*, &c. eodem modo etiam probare deberent, vbicationem esse idem cum actione, quia conseruari in hoc loco & esse in hoc loco idem sunt. Constet ergo argumentum illud nullum esse; quia quando dicunt *conseruari nunc*, iam inuoluunt duo distincta, scilicet entitatem conseruationis & durationem, qua determinatur ea conseruatio ad hoc tempus potiùs quàm ad illud; ergo licet visio non distinguatur à productione sui, non ideò erit idem cum duratione; non est ergo necessum, vt sit formaliter successiua.

Imò cùm beatitudo exigat perpetuitatem saltem æquiualenter, vt hi recentiores dicunt, hoc est, vt licet non maneat eadem numero visio, loco illius succedat altera ei omnino similis; inde suadetur eam debere necessariò esse formaliter permanentem: nam si antiqua visio perit, non potest ab ipsa peti productio alterius nouæ: nam pro antiqua visione partum est, quòd alia veniat, aut non veniat, si ipsa perit omnino. 19 *Noua confirmatio.*

Respondebis, Quando lapis proiicitur, motus *Euasio præcluditur.* ille localis est successiuus, & pars quæ perit petit, vt alia aduaniat, ergo idem erit in visione. Respondeo, in eo motu non peti nouam partem motus ab antiqua, sed omnes ab impetu, qui quidem manet in re mota.

Respondebis vlteriùs, posse refundi visionis *Secunda euasio reiicitur Primò.* perpetuitatem in habitum luminis gloriæ, qui semper idem manet. Sed contrà, quia cùm habitus detur propter visionem, non è contrariò, Primò debemus concipere visionem esse perpetuam, ideóque dari in ea perpetuitatem, quàm è contrariò, illam esse perpetuam, eò quòd habitus sit perpetuus. Secundò, quia ea perpetuitas non *Secundò.* debetur nunc tribui ipsi visioni, sed ab extrinseco; quod tamen videtur esse contra omnes ferè Doctores, qui visioni, vt beatitudo est, eam tribuunt perpetuitatem. Hæc omnia fusiùs eo loco contra hos authores confirmaui, sufficiat ea hîc tetigisse.

SECTIO QVARTA.

Quomodo perpetuitas ad beatitudinem spectet.

QVæritur, an ea perpetuitas spectet ad bea- *An perpetuitas sit pars, an conditio beatitudinis.* titudinem vt pars essentialis, an vt connotatum, an verò vt accidens. A puncto de connotatis facilè me expedio ex his quæ sæpè de connotatis docui, dixi enim, Omne id, quo formaliter ablato sine ablatione alterius entis physici 20 distinctè perit denominatio aliqua, necessariò debere esse intrinsecam partem componentem illam denominationem: si enim non esset pars, aut aliquid intrinsecè constituens eam denominationem sine dubio, si sola destrueretur ea res, manerent omnes partes & constitutiua eius denominationis, & consequenter ipsa denominatio, quæ non distinguitur ab omnibus suis partibus & constitutiuis. Vnde in præsenti quicunque di- *Quid iuxta cuiusliber principia dicendum.* xerint, Casu quo visio Dei non esset duratura in perpetuum, non dicendam beatitudinem etiam

pro eo tépore qoo dorarei; hi,inquam,debent dicere esm perpetniisté esse parté beatitudinis,alioquin sine illa manerent omnes partes & tota essentia beatitudinis, ac consequenter beatitudo, quæ non distinguitur à sua essentis; hoc autem est contta id qood sopponitur, scilieet in eo casu non futuram beatitudinem. Qui verò diaerint, etiam in eo casu tamdiu futuram veram beatitudinem, quamdiu visio duratura esset, etiamsi post aliqnot annos esset destruenda, facilè etiam dicent,perpetuitaté non esse partem beatitudinis. Quid autem absolutè sit dicendum iam explico.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia negans reiicitur.

21 *Quid absolutè. Tannerus negat: probat Primò ex S. Thoma. Secundò.*

PRima sententia, qusm defendit Tannerus, dicit, perpetuitatem non esse de essentia beatitudinis, sed proprietatem illins. Probat id Tannerus Primò, quia S. Thomas non docoit contrarium. Respondeo, Neque item docuit, quod P. Tannetus tradit, ergo pro nullo stabit.

Secundò, ex eodem D. Thoma argumentatur, quia S. Doctor numquam distinxit visionem vt visio est, & vt est beatitudo; atqui de essentia visionis non est perpetuitas, ergo nec de essentia beatitudinis. *Confirmatur.* Confirmat, quia expresse hîc quæst. 5. art. 4. ait beatitudinem consistere in visione diuinæ essentiæ, ergo perpetuitatem non ponit vt quid essentiale beatitodini. *Respondetur.* Verùm neque hoc argumentum vrget, quia D. Thomas exptessè id distinguit; dum enim ait visionem sine perpetoitate non esse beatitudinem, vt in D. Paulo & Moyse ostendit, distinguit rationem visionis à beatitodine; ibi enim data fuit visio & non beatitodo, ergo ex mente D. Thomæ ea doo distinguontur. Quòd verò D. Thomas hîc dicat, beatitudinem in sola visione consistere, parum fauet Tannero: nam D. Thomas supponit eam visionem futuram esse perpetoam; & solùm controuertebat, an in amore, an verò in visione consistat.

Tertium argumentum. Tertiò argumentatur: Nam de nullius creaturæ essentia est perpetuitas, beatitudo autem est creatura, ergo de essentia illius non est perpetuitas. 22 *Quomodo de essentia alicuius creaturæ possit esse perpetuitas.* Hoc argumentum si efficax esset, probaret multum, scilicet nec de essentia ipsius durationis perpetuæ esse perpetuitatem; nam duratio perpetua creata est creatura; atqui de nullius creaturæ essentia est perpetuitas, ergo nec erit de essentia durationis perpetuæ; hoc aotem est in terminis repugnans. Quòd si respondeat, in ipsa duratione perpetua iam includi perpetuitaté, perpetuitaté autem sine dubio esse de essentia perpetuitatis, respondebit sanè benè, at per hoc destruit suum argumentom; dicam enim ego eodem modo, beatitodinem inclodere seu significare saltem implicitè perpetuitatem, & consequenter non mirùm, si de essentia illius sit perpetuitas. *Quæstio est ferè de nomine.* Et miror, quòd cùm P. Tannerus notasset, & quidem benè, paulò antè, quæstionem hanc esse ferè de nomine, iam tamen vtatur argumento tam de re; quale est, *De nullius creaturæ essentia esse perpetuitatem*: habet enim vim eodem modo, etiamsi solùm dicamus, perpetuitatem esse proprietatem seu accidens beatitudinis, & quidem essentiale in esse beatitudinis (vt admittit Tannerus:) dicam enim ego, Nullius creaturæ proprietas aut conditio essentialis est perpetuitas, sed beatitudo nostra etiam vt beatitudo est creatura; ergo illi nec vt conditio neque vt proprietas erit essentialis perpetuitas. Absolutè respondeo Primò, de ratione alicuius visionis etiã vt talis fortè posse esse perpetuitatem, vt probabiliter dici potest de ea visione, quæ se reflecteret supra suam durationem perpetuam. Secundò respondeo, quando nos per vocem aliquam significamus illam perpetuitatem, sine dubio de essentia illius rei per vocem significatæ esse perpetuitaté; id autem in præsenti contingere manifestè probaui suprà, & paulò pòst aliquid addam. 23 *Absolutè respondetur Primò. Secundò.*

Quartò argumentatur: Essentia beatitodinis cõsistit in consecutione summi boni; sed perpetuitas non est de essentia consecutionis summi boni, ergo neque de essentia beatitudinis. *Quartum Tanneri argumentum.* Respondeo distincta maiori: *Beatitudo est consecutio stabilis & perpetua summi boni*; concedo maiorem: *Consecutio non stabilis est beatitudo*; nego maiorem. *Responsio.* quod & ipsum Tannerum, ni abutamur vocibus, fateri debere statim probo.

SVBSECTIO SECVNDA.

Vera sententia.

Pro vera sententia obseruatio. Quæstio est de voce. 24

PRo solutione huius difficultatis aduerte, id quod parum notari solet, totam hanc difficultatem esse de solo modo loquendi; an scilicet, ablatã eã perpetuitate, visio sit dicenda beatitudo: qui enim affirmant, & qui negant, nihil plus aut minùs de entitate aut perfectione ponunt in ea visione, sed hanc vocem *beatitudo* vnus dicit significare perpetuitatem, & propterea negat visionem non perpetuam vocari posse beatitudinem; alter verò ait, non significare eam æternam durationem; & consequenter admittit, posse in prædicto casu visionem eam dici beatitudinem, quod ad puram quæstionem de nomine pertinere nemo dubitabit.

Dupliciter posse accipi beatitudinem. In qua iudicarem posse τὸ *beatitudo* accipi & pro rigorosa beatitudine, & vt sic crederem significari perpetuitatem, & consequenter non futuram rigorosam beatitudinem, eo casu quo destruenda esset visio; quia reuerà illa futura cessatio esset grauissimum malum, & potens hominem valdè affligere, maximè iam instante termino; ac quò maius esset illud bonum, magis affligeret timor ab illo cadendi: non ergo posset ille homo tunc dici simpliciter & in rigore beatus. *In rigorosa includit perpetuitatem.* id quod Augustinus docet lib. 13. de Trinitate cap. 8. & lib. 11. de Ciuitate Dei c. 11. & 13. & lib. 13. c. 20. id ipsum D. Thomas hîc, Scotus, Maior, Caietanus, Conradus, & ferè omnes Thomistæ, & P. Vasquez apud eumdem Tannerum & Suarez suprà. Et probatur argumento ex ipsa communi apprehensione desumpto; *Probatur ex aduersariis.* nam, datâ visione in homine, & solâ ablatâ perpetuitate, non dicitur homo beatus; ergo per beatitudinem significant omnes felicitatem perpetuam. 25 Consequentia est bona: nam si visio sola, ablatâ perpetuitate, non est beatitudo; ergo tota essentia beatitudinis non est visio sola, sed simul cum perpetuitate, ergo perpetuitas est pars beatitudinis. Antecedens autem ab ipso Tannero & aliis omnibus conceditur: nam si visio daretur per sola duo instantia, nullus omnino diceret, hominem eam habentem esse beatum. *Euasio reiicitur.* Respondebis; Habuit totam essentiam, non tamen cum proprietatibus. Sed contra, nam eo ipso quod proprietates non sint pars essentiæ, etiã ablatis illis manet essẽtia; ideò si maneret homo sine intellectu & volũtate distincta, sine

sine dubio esset verus & proprius homo simpliciter & absolutè; ergo si perpetuitas non est de essentia beati vt talis, sed solùm proprietas, manebit beatus verè & propriè vt talis, ablata etiam ea perpetuitate. Atqui omnes fatentur, non fore tunc beatum, ergo signum est, perpetuitatem esse de essentia beatitudinis vt talis, & non solùm proprietatem.

Euasio Secunda.

Respondebis Secundò, manere tunc beatitudinem radicalem non proximam. Contrà Primò, ergo saltem de ratione beatitudinis proximæ erit ea perpetuitas. Contrà Secundò, rogo, an illa, quã dicis beatitudinem radicalem, talis sit, vt homo simpliciter eâ satiari possit, & simpliciter vocari actu beatus, an non. Primum sanè non dices, quia meritò iudicas, tunc hominem futurum inquietum & anxium propter timorem amittendæ beatitudinis, ergo dicendum est secundum; tunc autem teneo intentum, scilicet de ratione propriæ beatitudinis vt talis esse perpetuitatem.

26 *Perpetuitas non est conditio, sed pars beatitudinis.*

Nec potest responderi perpetuitatem esse conditionem vt visio denominetur beatitudo; hoc, inquam, dici non potest, nam rogo, quid sit τò *denominari*: an præcisè quod vocetur beatitudo; ergo anteà erat re ipsa beatus homo ille, etiamsi nos non eum talem vocassemus. quod apertè falsum est. Si verò dicas, non solùm esse conditionem vt vocetur, sed vt reuerà sit beatitudo. Contrà, ea perpetuitas non est conditio afferens aliquam entitatem à se distinctam, qua compleatur visio in ratione beatitudinis, sed se ipsa illam complet, ergo non propriè est conditio; nam hæc distinguitur ab ea entitate, ad quam est conditio, ergo erit pars beatitudinis: se enim ipsa accedens, & nihil à se distinctum tribuens, complet quod deerat pro beatitudine; quòd formalissimè est esse partem. Sed de hac difficultate sæpè suprà contrà eundem Tannerum & alios, dum impugnaui eiusmodi connotata extrinseca essentialia ad denominationem, vt hi dicunt, & non ad entitatem.

Obiectio Prima.

Dices Primò: Non est de essentia beatitudinis, vt ipsa per se immediatè satiet appetitum; sufficit enim, si id præstet per suam passionem; alioquin nec Christus Dominus fuisset beatus, quia non fuit actu perfectè satiatus; habuit enim dolores & afflictiones vehementes.

Retorquetur.

Respondeo primùm, hac obiectione nimiùm probari, scilicet, nec ad beatitudinem in esse denominationis requiri perpetuitatem: quod tamen est contra eos, cum quibus ago. Sequelam probo, nam in Christo fuit visio sub vera denominatione, beatitudinis, & non habuit carentiam eorum dolorum; ergo si instantia valet, etiam erit propriè beatus ille qui videt Deum solo vno instanti, aut vnâ die. quod à nemine admittitur.

27 *Respondetur absolutè Secundò.*

Respondeo Secundò: Licet de essentia beatitudinis non esset actu satiare, de quo statim, esse tamen de essentia illius vt possit satiare, non potest autem nisi includendo perpetuitatem; ergo hæc est de essentia beatitudinis vt talis.

Tertiò.

Tertiò respondeo, me iam non probare conclusionem, ex eò quòd beatitudo debeat satiare, sed ex ea veritate, quàm aduersarij & omnes fatentur, scilicet visionem sine perpetuitate non esse beatitudinem, vel hominem videntem Deum sine perpetuitate non esse beatum; vnde infero, Ergo ille non habet totam essentiam beatitudinis, quia tota essentia communicata homini capaci facit beatum.

Qua beatitudo fuit in Christo dum passus est.

Ad instantiam è Christo Domino respondi suprà, dum egi, quo pacto carentia mali requiratur ad beatitudinem; dixi enim beatitudinem duo dicere, vnum positiuum & præcipuum, alterum negatiuum; illud est visio; hoc est carentia malorum, peccati, tormentorum, &c in Christo ergo fuit beatitudo secundùm positiuum & secundùm carentiam peccati, non tamen secundùm totum negatiuum; quia fuere tunc dolores illi, quorum carentia pars est beatitudinis integræ & perfectæ. Quod suo modo in præsenti dico de perpetuitate.

Multi effectus formales dicunt aliquid negatiuum.

Neque inconueniens est, aliquem effectum formalem includere & positiuam formam & negatiuam, sæpè enim id contingit, vt in effectu formali sancti idem alibi docui, ostendens, si diuinitus conseruaretur gratia cum peccato habituali aut actuali, quod possibile censeo, non futurum hominem verè & propriè sanctum, licet haberet gratiam, quæ est forma sanctificans; quòd non aliter potest explicari esse partem effectus formalis sancti, & consequenter sanctitatem duas formas includere, negatiuam vnam, id est carentiam culpæ; alteram positiuam, id est existentiam gratiæ. 28

Neque id impedit ex eò, quòd carentia peccati sequatur ex positione gratiæ; nam benè potest caussa & effectus concurre ad constitutionem vnius alterius totius, sic materia, quæ est caussa formæ equinæ, concurrit formaliter cum eâdem formâ ad constituendum equum.

Perpetuitas etsi sit passio visionis, cum ea componit beatitudinem.

Eodem planè modo in præsenti dico, perpetuitatem esse passionem visionis vt talis & secundùm se consideratæ; nihilominus tamen eam simul cum visione seu sua radice constituere hunc effectum formalem beatitudinis, seu esse duas partiales beatitudinis vt talis formas, licet in eo genere multò principalior sit ipsa visio, quia est radix eius perpetuitatis, & propter bonitatem & delectationem visionis optabilis est ea perpetuitas.

Secunda obiectio.

Obiicies Secundò: Si quis putaret se futurum perpetuò beatum, etiamsi re ipsa post vnum aut alterum diem visionem esset amissurus; esset tamen eo tempore tam lætus, ac tantum gaudium in se experiretur, ac si reuerà perpetuò esset visurus Deum; ergo esset tunc temporis beatus, sicuti dicemus de homine qui videret Deum; etiamsi re ipsa per impossibile Deus in se non existeret; ergo beatitudo non requirit perpetuitatem in se, sed summam certitudinem de illa.

Soluitur obiectio. Non ideò quis beatus, quia se talem reputat.

Respondeo negando consequentiam: Vt enim Augustinus suprà citatus ait, ad beatitudinem non sufficit hominem reputare se beatum, sed oportere vt reuerà habeat id quod satiare potest. in eo autem casu etiamsi posset actu ex falsâ cognitione gaudere, re tamen ipsâ non haberet id quod verum gaudium caussare posset, quia breui esset futurus miser. 29

Ad instantiam de visione Dei ipso in rerum naturâ non existente facilè respondetur, etiam tunc Deum verè possidendum eo modo quo de facto possidetur & ad beatitudinem requiritur, scilicet intentionaliter; atqui per repræsentationem nec de facto Deo existente datur alia possessio ad beatitudinem pertinens.

Aliter fortè huic obiectioni responderet quis negando, in vidente Deum possibilem talem errorem; verùm quia probabilius censeo, diuinitus à Deo posse infundi actum erroris, non video, cur ibi diuinitus repugnet actus naturalis erroneus de duratione visionis.

Tertia obiectio.

Obiices Tertiò: Si perpetuitas est de intrinseco conceptu beatitudinis, ergo nunquam ho-

mo potest esse beatus. Probo sequelam, quia numquam habet perpetuitatem: nam ea perpetuitas nihil est aliud quàm omnes durationes futuræ per totam æternitatem, atqui eas durationes numquam homo habet; dum enim habet hodiernam, non habet crastinam, & dum habebit crastinam, carebit hodierna & altera futura perendie; numquam ergo beatus erit. Respondeo in ea sententia, rationem beatitudinis vltimò quasi compleri ex denominatione quadam extrinseca à futuritione perpetuitatis: sicut propositio hodie affirmans Petrum cras peccaturum, completur in ratione vera per futuritionem crastinam eius peccati, ideóque hodie dicitur simpliciter & absolutè ea propositio vera; ita hodie dicitur Petrus beatus, quia licet non habeat hodie durationem crastinam, habet tamen aliam illi omnino æqualem seu tam bonam; & cùm amiserit hanc, succedet illi crastina, hodieque est verum, eam successionem crastinam ab illo habendam; & consequenter hodie est verum dicere, eum habere

Beatitudo quasi vltimò completur ex denominatione extrinseca.

30 inamissibiliter eam visionem. Sic passim dicimus, Petrus habet Episcopatum pro tota sua vita; non quia ideò significare velimus, ipsum hodie habere eum Episcopatum cras, sed quia eo ipso quòd non possit ab illo auferri, censetur moraliter etiam hodie possidere illum pro crastina die: id quod magis declaratur, quando per ipsum actū intellectus cognosco, seu certus sum de ea perpetuitate; possideo enim illam hodie totam per illam cognitionem. Sicut enim Deus licet physicè non vniatur mihi, quia tamen per visionem percipio & possideo totam eius bonitatem, est verè mea beatitudo, ita similiter dico de perpetuitate visionis; licet mihi non inhæreat physicè; quia tamen hodie illam per cognitionem certam possideo, hodie ab illa reddor beatus, quasi obiectiuè & formaliter à cognitione. Dico *quasi obiectiuè*; nam etiam actualis perpetuitas est beatitudo formalis propriè, vt dictum est. Addo tamen, posse vocem hanc *beatitudo* vsurpari minùs rigorosè pro magno aliquo bono valdè honesto ac voluptuoso, siue perpetuum illud sit, siue non: quo sensu solemus homines sæpe ob bona etiam temporalia vocare felices, beatos; quantò ergo potiori titulo clara Dei visio honestissima ac voluptuosissima dici potest felicitas & beatitudo, esto non sit æternum duratura, & consequenter in summo rigore non mereatur nomen beatitudinis, vt paulò ante dictum est.

Minùs rigorosa beatitudo non petit perpetuitatem.

SECTIO QVINTA.

An cognitio ipsa perpetuitatis sit pars beatitudinis.

31 QVærimus, an beatitudo non solùm requirat re ipsâ perpetuitatem, sed etiam, vt ea noscatur ab ipso vidente Deum. Pro quo aduerto duo hæc valde separabilia esse: potest enim quis ignorare visionem futuram perpetuam: etiamsi re ipsâ sit in æternum duratura; potest item è contrario ex errore iudicare futuram perpetuam eam rem, quæ tamen perpetua non erit; & licet de facto beati sine vllo errore de facto sciant se perpetuò visuros Deum, nihilominùs possunt ex se id ignorare; quia non necessariò beati omnia futura sciunt. Quærimus ergo, an, casu quo non scirent se perpetuò futuros beatos, possent re ipsa esse beati. Communiter dici solet, requiri ex parte beatorum eam certitudinem; addunt tamen multi, non propterea fieri, vt illud iudicium de ea certitudine sit pars beatitudinis; sufficit enim si sit conditio sine quâ non.

Perpetuitas non est idem cum scientia de illa.

Ablata certitudine de perpetuitate visionis, san-

-cti non essent simpliciter beati.

Ego in primis iudico, si, manente visione & illius perpetuitate, ex solâ ablatione reflexæ eius scientiæ homo desinit esse beatus, necessariò inde inferri, eam scientiam esse constitutiuum intrinsecum seu partem beatitudinis: nam si ea scientia ablata manet tota essentia beatitudinis, debet necessariò manere & beatitudo: repugnat enim in terminis, vt, manente tota essentia, nihilominùs desit aliqua conditio, vt ea essentia dicatur essentia seu beatitudo. quo argumento paulò antè & alibi sæpè reieci connotata extrinseca.

Secundò censeo, probabilius esse, eam certitudinem omnino esse necessariam ad perfectam beatitudinem, & consequenter esse partem illius: nam quæ pòst dicemus de duratione perpetua in ipsa beatitudine maximè locum habent in cognitione eius perpetuitatis; si enim ego non sum certus de ea, quid me iuuabit, quòd in se visio sit futura, vt propterea ego sim sine solicitudine? sanè quamdiu id mihi non innotescit, semper ero anxius, ne visionem amittam. 32

Scientia de perpetuitate beatitudinis est pars ipsius beatitudinis.

Priùs autem quàm obiectiones soluam, expediendum dubium circa hoc, vtrùm ea certitudo debeat esse in se supernaturalis, an sufficiat naturalis; ex vna enim parte videtur sufficere naturalis: dummodò enim beatus sit certus de beatitudinis perpetuitate, parum interest, siue id fiat per actum supernaturalem, siue per naturalem. Ea enim certitudo solùm requiritur ad deponendum timorem: ad id autem supernaturalitas eius actus per accidens se habet: è contrario verò si id admittatur; ergo poterit beatitudo supernaturalis consistere in aliquo actu naturali, saltem partialiter; quod videtur absurdum; ergo ea certitudo debet esse supernaturalis.

An ea certitudo debeat esse supernaturalis.

Actus certitudinis naturalis videtur sufficere.

Respondeo Primò, nullum esse absurdum, si concedatur, eam certitudinem posse esse naturalem, ac inde aliquem actum naturalem includi partialiter in beatitudine supernaturali: cum enim principalior actus sit visio quæ est supernaturalis, ab ea sit denominatio, non autem ab altero actu naturali reflexo supra eam visionem, quique minùs principaliter requiritur. Et hæc solutio mihi videtur probabilior; non enim facilè ostendi poterit, cur ad intentum illud hominem sedandi, aut tollendi ab eo anxietatem, non sufficiat ea naturalis certitudo, maximè cùm possit esse metaphysicè summa.

Prima conclusio.

Respondeo Secundò, Si tamen reputetur absurdum, quòd in beatitudine supernaturali includatur aliquis actus naturalis, dici posse eum debere esse supernaturalem; non quia ad punctum tollendi anxietatem requiratur supernaturalitas; id enim manifestè apparet non esse necessarium; sed vt ea beatitudo compleatur per actum proportionatum ipsi præcipuæ formæ. Hoc supposito, ad substantiam quæstionis redeamus.

Probabilius esse supernaturalem.

P. Suarez disp. 24. sect. vlt. num. vlt. contrarium sentit, non esse de ratione beatitudinis eam securitatem: fundamentum illius est; quia ea securitas est cognitio reflexa de creatura; nempe de duratione eius visionis, atqui nulla cognitio creaturæ vt talis est de essentia beatitudinis: nam licet per visionem aliquam beatam in Deo videri possint creaturæ, non tamen id est necessarium ad rationem beatitudinis: si enim ea visio termi- 33

P. Suarez negat securitatem esse de essentia beatitudinis.

netur

netur ad solum Deum, sufficiens est ad beandum. Ait ergo, eam cognitionem seu certitudinem esse solùm conditionem necessariam ex parte beati, vt satiari possit; differentiam autem inter cognitionem eius perpetuitatis & inter ipsam perpetuitatem assignat: nam perpetuitas tenet se ea parte visionis, & sine illa ipsa visio non est potens hominem satiare; at verò cognitio perpetuitatis solùm ex parte subiecti est necessaria; nam visio, hoc ipso quòd perpetua est, de se sufficit ad satiandum, oportet tameu quod cognoscatur; quia appetitus satiari non potest nisi præuia cognitione. Hæc ibi Suarez. quod etiam videtur docuisse Vasquez disp. 21. cap. 3.

Vasquez consensit Suario.

Contrarium probabilius.

Reiicitur Vasquez ex proprio principio.

Nihilominus tamen probabilius puto, ipsam cognitionem perpetuitatis ad beatitudinem pertinere, vt & suprà probaui; & quidem contra Vasquez faciliùs id ostendo; nam ipse beatitudinem debere esse perpetuam sic probat: *Visio vt sic non tollit anxietatem, ergo debet esse perpetua.* vnde etiam ego sic argumentor: *Visio, etiamsi in se sit perpetua, si id ignoretur: non tollit anxietatem; ergo scientia perpetuitatis necessaria est ad beatitudinem vt pars illius.* Secundò absolute probo meam sententiam argumento simili ei quo vsus sum paulò

Absolutè ea sententia probatur.

34 ante contra Tannerum, in præsenti autem contra Suarium & Vasquez habet maiorem vim; quia ipsi illud reputant bonum ibi, hic autem, vt ostendo, eodem modo formatur; illud autem erat: *Si daretur alicui visio ad mediam horam tantùm, non esset beatus; ergo perpetuitas est de essentia beatitudinis.* Inde sic argumentor: Si aliquis Deum perpetuò esset visurus, si tamen ipse id ignoraret, & semper esset dubius, an esset paulò post amissurus beatitudinem, nullus, nec Pater Suarius nec Vasquez, hunc dicerent simpliciter esse beatum; ergo aliquid huic deest quod compleat beatitudinem; non perpetuitas, quia ipsam verè habebit, ergo sola cognitio illius; ergo hæc cognitio est pars beatitudinis, alioquin ex sola ablatione illius formaliter non auferretur beatitudo.

Augustinus dissentit Suario.

Quòd si Patres Vasquez & Suarius velint dicere, eum tunc verè esse vocandum beatum, iam quæstio est reducenda ad voces. Sanè Augustinus quandocumque de hac perpetuitate loquitur, maximam vim facit in securitate & in carentia timoris de amittenda beatitudine, præcipuè autem libro 12. de Ciuitate Dei cap. 20. semper enim ad cognitionem recurrit. Atqui carentia timoris non excluditur formaliter nisi per cognitionem illam, non per ipsam perpetuitatem in se; ergo Augustinus non vocat beatum eum, qui non est de perpetuitate securus; si autem ille non est beatus, inde rectè infertur, Ergo cognitio eius perpetuitatis est pars beatitudinis.

Respondetur obiectionibus Suarij.

Hinc facilè erit respondere ad rationes Patris Suarij; & quidem ad primam dico, etiamsi cognitio aliarum creaturarum ab ipsa visione & perpetuitate distinctarum non sit necessaria ad beandum, quia non est necessaria ad satiandum, cognitionem tamen ipsius perpetuitatis esse necessariam; sicut homo poterit esse beatus, etiamsi nulla alia creatura præter ipsum & quæ ad vi-

35 sionem Dei ipsius spectant de facto existant, pendet tamen ab existentia futura eius durationis: sicut ergo à futuritione pendet, potest pendere à cognitione futuritionis. Ad secundum argumentum de differentia inter perpetuitatem & cognitionem dico, eam nullam omnino esse; nam ad beatitudinem non sufficit potentia quasi remota ad satiandũ, sed requiritur proxima; hic enim agimus de beatitudine formali, non de obiectiua. Vnde sicut Deus licet ex se habeat infinitam vim ad satiandum, quia tamen in actu secundo non satiat nisi per cognitionem eius bonitatis, dicimus illum non esse nostram beatitudinem formalem, sed obiectiuam; ipsam verò visionem, quâ eam bonitatem percipimus, quia per illam etiam formaliter satiamur, dicimus esse beatitudinem formalem: ita dico, licet beatitudinis perpetuitas possit ex se quasi per modum obiecti satiare, quia tamen, quamdiu non cognoscitur, nec applicatur proximè, non satiat formaliter, ideò illa sola non est nostra adæquata formalis beatitudo, sed hæc completur formaliter in ratione satiantis per cognitionem; ergo hæc est pars beatitudinis formalis.

Secundum argumentum soluitur.

Beatitudo habet potentiam proximam ad satiandum.

Replica.

Dices fortè, Ergo etiam ipse appetitus securus eam scientiam erit pars beatitudinis, quia per illum formaliter homo satiatur, & non per scientiam. Respondeo negando sequelam; ad probationem illius, nego etiam assumptum; dico enim, ipsam scientiam de perpetuitate per se ipsam formaliter sine vllo actu voluntatis secuto reddere hominem securum, & tollere an-

Responsio.

Scientia ipsa perpetuitatis reddit hominem securũ.

xietatem, & consequenter satiare, sicut diximus 36

suprà ostendentes, visionem Dei esse formalem voluptatem & recreationem; quæ suo modo hîc habent locum in ordine ad cognitionem perpetuitatis, & quidem clariùs, quia anxietas de amittenda re non potest tolli formaliter nisi per certitudinem de permanentia. Constet ergo cum maiori claritate & consequentia discurri, si tam ipsa perpetuitas quàm certitudo de illa dicantur esse quid intrinsecum & essentiale beatitudini vt tali

SECTIO SEXTA.

Quomodo Deus, quatenus obiectum visionis simul pertineat ad beatitudinem formalem.

An Deus sit pars beatitudinis formalis.

Ratio dubitandi.

QVærimus, vtrùm Deus non solùm sit obiectum beatitudinis, seu (vt aliis terminis dicitur) beatitudo obiectiua, sed etiam pars ipsius beatitudinis formalis. Ratio dubitandi ea est, quòd si per impossibile maneret visio, Deo non manente, non videtur futura formalis beatitudo, quia non esset possessio Dei; nihil enim non existens possideri potest. Atqui etiam tunc Deus esset obiectum visionis, ergo non solùm vt obiectum, sed etiam vt pars ipsius beatitudinis formalis censendus est Deus ad illam concurrere

Suarez putat, per impossibile Deo non existente si maneret eius visio, non fore beatitudinem.

Vasquez contrarium probabilius docet.

Nonnulli, quos Tannerus sequitur suprà num. 15. censent, dato illo impossibili, visionem non futuram beatitudinem; quia vel Deum non repræsentaret tunc ea visio, vel certè falsè, ergo non esset beatitudo. In eamdem sententiam Suarius consentit, contra quem paulò post. Magis tamen arridet sententia Vasquez, qui disput. 8. num. 7. ait, in eo casu visionem illam futuram veram beatitudinem: & ne faciam quæstionem de nomine circa vocem *beatitudo*, dico illud

videri omnino certum, eo casu quo ad recrean- 37

Dato eo casu impossibili, visio esset vera beatitudo.

dum ac satiandum hominem, eodem omnino modo se habituram visionem beatam, quo de facto & consequenter ex eo capite futuram perfectam beatitudinem; perinde ac si, dum aspectu amœnissimi ac iucundissimi horti quis recrearetur, Deus tunc diuinitus eadem visione ma-

nente auferret bortum. Certè eodem modo ille homo recrearetur absente horto ac præsente, maximè ipso nil de ea ablatione sciense: cuius ratio à priori est manifesta, nam obiecta pulchra non recreant per se, sed media sui visione; vnde si eadem visio maneat obiecto absente, quæ fuerat præsente, eadem manebit recreatio. Hæc de re ipsa omnino videntur certa. Illud autem posset ad quæstionem de nomine pertinere, vtrùm, non obstante voluptate & recreatione, quæ ex ipsa visione proueniret; quia tamen re ipsa Deus non existeret, & homo ille quodammodò falleretur; posset dici tunc beatus necne: hoc haud dubiè pertinet ad puram quæstionem de nomine, & sanè parui momenti. In ea tamen mihi magis placet, vt dixi, modus loquendi Patris Vasquez; quia Deus non aliter constituit beatitudinem, quàm vt possessus per visionem; ea autem possessio cùm non sit nisi per modum obiecti; & eo ipso, quòd Deus videretur, licet non existeret, verè tamen Deus esset visionis obiectum; non minùs quàm nunc de facto existens, eo etiam ipso tunc temporis possideretur per eum actum, ergo & bearet; quia immediatè per se ipsum non beat, vt dixi. Quod obiiciebatur de errore illo, non multùm vrget. Primò enim posset dici, visionem beatam esse instar nostræ visionis de albedine v. g. quæ cùm repræsentet claè albedinem, non videtur esse iudicatiua, & consequenter etiam absente albedine non est propriè falsa. Secundò, quia dato ibi errore, non tamen ideò minueretur vis repræsentatiua illius actus ad satiandum & recreandum hominem, ergo verè esset beatitudo; nam ea denominatio extrinseca erroris parum illi noceret; sicut parum noceret homini, cui intuenti amœnissimum hortum Deus eo inscio & relicta ea visione hortum auferret.

Probatur.

Quid hic de nomine.

Magis placet doctrina Vasquez.

Ad obiectionem respondetur.

Hanc Patris Vasquez & nostram doctrinam reputat Pater Suarius disput. 5. sect. 3. valdè falsam: fundamentum illius est, quia Deus est obiectum beatitudinis nostræ, quatenus est primum ens, ac purissimum & perfectissimum; ergo necessum est, vt in in eius ratione, etiam quà obiectum est beatitudinis, sit ens necessarium per essentiam; ergo non potest manere ea visio sine Deo; non solùm quia Deus non potest non existere; sed quia visio non potest non repræsentare Deum vt existentem. Hoc argumentum non sufficit ad tantam eius doctrinæ censuram; imò absolutè non vrget; in eo enim destruit omnino P. Suarius quod suppositum erat: nam in ea conditionali impossibili supponebamus, non solùm visionem vtcumque mansuram, sed eamdem quæ de facto est; vnde sine dubio deberet tunc Deum repræsentare vt actu existentem, & vt ens purissimum, licet esset falsa illa visio; sicut visio imaginis non existentis eam repræsentat vt de facto existentem, & quidem in hoc loco, vbi reuerà non est. Quærimus ergo, an si per impossibile, sicut aliæ visiones possunt de facto decipi, ita etiam absente Deo deciperetur visio beata Deum non existentem repræsentans, perinde ac si necessariò existeret; an, inquam, tunc esset ea beatitudo. In hoc sensu argumentum Suarij non vrget, imò videtur nobis fauere, ideò crediderim, si proposuisset in his terminis quæstionem, illum nobiscum sensurum.

Præcipuum Suarij fundamentum reiicitur.

39 Vltimò addo circa hanc quæstionem, qui dicit etiam manente visione, solo Deo ablato, non mansuram beatitudinem etiam formalem, eum consequenter ad doctrinam sæpè à nobis traditam teneri dicere; Deum ipsum esse partem formalis beatitudinis; non quia ipse per se sit forma intrinseca hominis, sed quia formalis beatitudo dicit aliquid homini intrinsecum, qualis est ipsa visio, & aliquid etiam extrinsecum, nempe ipsam existentiam Dei: nam in ea sententia visio illa quatenus vera constituit beatitudinem formalem; atqui vt vera dicit tamquam formam extrinsecam ipsam existentiam sui obiecti, vt suo loco docui de omnibus propositionibus veris, ergo ea visio tunc temporis etiam includeret existentiam Dei vt compartem sui in ratione veræ & consequenter in ratione beatitudinis. Et per hoc declaratum est sufficienter quid de re, quid de nomine in hac difficultate sit, & quid videatur probabilius.

Explicatio sententia iuxta aliorum principia.

SECTIO SEPTIMA.

Quomodo carentia dolorum, delectationes sensuum & cognitio aliarum creaturarum ad beatitudinem formalem spectent.

QVærimus, vtrùm ad rationem essentialis beatitudinis requiratur carentia dolorum; ex vna enim parte videtur non requiri, quia Christus Dominus inter maximos dolores retinuit beatitudinem; nec potest dici retinuisse solam beatitudinem animæ, non corporis: hoc, inquam, dici non potest, nam etiam ipsa anima sentiebat illos dolores, imò anima sola; nam vt ex Philosophia suppono, corpus numquam sentit nec percipit vllum obiectum, est enim ex se quid mortuum, sed anima per corporis organa; ergo non repugnant simul in eodem subiecto & beatitudo & dolores grauissimi. E contrario autem videtur valdè durum amittere, animam, quæ simul & semel cum visione beata torqueretur igne inferni, ita vt verè sentiret illum dolorem, nihilominùs futuram beatam. 40

Vtrùm ad beatitudinem supernaturalem requiratur carentia dolorum.

Ratio dubitandi.

Respondeo ex definitione beatitudinis, quæ communiter tradi solet, omnino constare, carentiam dolorum ad eam requiri; dici enim solet status omnium bonorum aggregatione & malorum carentia perfectus; & sanè perfecta & rigorosa beatitudo sine dubio debet excludere tantam miseriam, qualis esset ea tolerantia propè infinitorum eorum dolorum, vt benè in ratione dubitandi dicitur. Ad instantiam in contrarium exemplo Christi dico, pro tempore non fuisse in toto rigore beatum, non quia Dei visio aut gaudium de illa fuerit ei imminutum; manserunt enim omnia in sua perfectione; sed quia non babuit eam carentiam dolorum & tristitiæ, &c. quando autem solet dici communiter etiam tunc perfectè beatam, sermo est de beatitudine secundùm positiuos actus visionis & gaudij, quos includit, qui (vt dictum est) manserunt omnino intacti; per hoc autem non negatur, defuisse illi aliquid ex parte carentiæ modo iam explicato.

Perfecta beatitudo requirit carentiam dolorum.

Respondetur instantia de Christo patiente.

Secundò quærimus, vtrùm beatitudo essentialis requirat etiam delectationes sensuum. Huic vno verbo respondetur, eas non esse necessarias; vnde & animæ separatæ eis delectationibus carentes verè beatæ sunt, & consequenter etiamsi essent vnitæ corporibus, & in eis carerent omni delectatione corporali, sola ea quæ esset in anima ex visione Dei, sufficeret omnino vt essentialiter essent beatæ. Si verò loquamur de beatitudine quasi accidentali, seu de integritate perfecta illius, dicimus, omnino ad eam pertinere speciales & proprias sensuum delectationes; quales autem

Vtrùm beatitudo essentialis requirat delectationes sensuum.

Respondetur negatiuè.

41 *Spectant tamen ad accidentalem.*

autem illæ sint infrà dicetur, cùm de beatitudinis doribus, aureolis & & froctibus agetur.

Obiectio desumpta ex definitione beatitudinis à Boëtio tradita.

Replicari potest contra primam partem resolutionis: Beatitudinis definitio, quæ communiter traditur ex Boëtio 5. de Consolatione prof. 2. ea est, vt sit status omnium bonorum aggregatione perfectus; at, quamdiu sensus non habent suam delectationem, non est aggregatio omnium bonorum, ergo illæ delectationes debent pertinere ad beatitudinem etiam essentialem.

S. Thomæ solutio.

Respondet S. Thomas quæst. 3. art. 2. ad 2. à Boëtio solùm consideratam ipsam communem beatitudinis rationem: est enim communis beatitudinis ratio, quòd sit bonum commune perfectum; & hoc significatur, cùm dicitur esse statum omnium bonorum, &c. per quod, inquit Sanctus Doctor, nihil aliud significatur, quàm quòd beatus sit in statu boni perfecti.

Solutio ea difficilis.

Hæc tamen solutio difficilis apparet; nam siue Boëtius rationem communem beatitudinis seu beatitudinem vt sic definierit, siue beatitudinem in particulari, necessum est, vt de eius essentia sint omnia quæ ille posuit, & consequenter illa aggregatio omnium bonorum erit beatitudo, & non sola visio, quod verò dicit S. Thomas, beatitudinem debere esse bonum commune perfectum, potest intelligi, vt sit bonum omnibus hominibus seu multis commune, & hoc necessarium non est; nam etiamsi solus vnus homo esset possibilis, videns Deum ille esset beatus. Si verò dicat S. Thomas, bonum commune illud est, quod est absolutè perfectum, haud videtur esse è mente Boëtij; quid enim verba illa præ se ferunt, *omnium bonorum aggregatione*? sanè ibi plusquam vnicum bonum aut vnicum perfectum denotatur; aggregatio enim necessariò denotat multa bona.

42 *Tanneri solutio.*

Tannerus num. 19. respondet, à Boëtio non beatitudinem, sed statum beatitudinis definitum; posteà verò ponit etiam solutionem Diui Thomæ: verùm prima illa pars de statu facilè reiicitur; nam definire beatitudinem, & definire statum beatitudinis quà talem, idem omnino est.

Alia eiusdem melior.

Meliùs ipsemet Tannerus statim respondet, à Boëtio esse definitam non solùm beatitudinem essentialem, sed cum omnibus accidentibus, quæ secum habet adiuncta; nam dixi paulò ante, ad beatitudinem accidentalem pertinere eas sensuum delectationes; vel potest etiam responderi cum eodem, beatitudinem esse æquiualenter aggregationem omnium bonorum, quatenus omnia quæ homo posset optare in sola Dei visione eminenter continentur.

An ad beatitudinem requiratur aliarum creaturarum cognitio.

Tertiò quæritur, vtrùm præter Dei visionem requiratur etiam aliarum creaturarum cognitio. Ratio dubitandi ea est, quòd licet Deus infinitè excedat creaturas, non tamen continet formaliter earum perfectiones, ergo ad satiandum perfectè appetitum hominis, necessum erit vt ipsas in se videat. Aduerto, duplicem esse posse quæstionem: vnam, vtrùm creaturæ debeant videri in ipso Deo per visionem beatam. & de hac inferiùs agemus, dum, qualis debeat esse ea visio explicandum erit. Alteram, an debeant creaturæ videri per cognitionem distinctam à visione beata: vtroque enim modo eas posse cognosci suppono ex dictis in materia de visione Dei.

Respondetur negatiuè.

Respondeo ergo, visionem creaturarum, & non in Deo, nullo modo esse necessariam ad beatitudinem; tum quia si beatus deberet etiam intueri creaturas (vt ratio dubitandi contendit) sufficeret eas videre in Deo: esset enim ea cognitio longè perfectior etiam respectu ipsarum creaturarū, quā si in se extra Deum viderentur, tum quia nec in Deo necessariò debent videri: nam licet Deus non sit formaliter ipsa creatura, quidquid tamen pulchritudinis in creatura reperitur, etiam in Deo eminentiori & altiori modo; vnde non relinquit visio Dei anxium eum beati & solicitum, vt cupiat videre etiam creaturas. & hinc etiam responsum est ad rationem dubitandi in contrarium positam. de quo nonnulla inferiùs, dum declarabitur, an visio sola satiet omnium appetitum.

DISPVTATIO QVADRAGESIMANONA.

Vtrùm beatitudo essentialis consistat in amore, an in visione Dei.

1 *Vtrùm beatitudo consistat in amore, an in visione Dei, multùm habet de voce.*

Euasio præcluditur.



HÆc est celeberrima in materia de beatitudine disputatio; ni fallor tamen tota de solo nomine: nam nec qui eam ponit in amore aliquid de realitate sua visioni negat; neque qui è contrario eam ponit in visione, aliquid adimit amori, sed quilibet discurrit consequenter ad significationem quam tribuit beatitudini vt sic. Neque extrahitur ea differentia ad quæstionem de re per hoc, quòd vnus dicat, visionem esse possessionem Dei, alter verò id præcisè tribuat amori; nam in hoc ipso est pura quæstio de nomine, an repræsentatio obiecti, an amor illius dicenda sit possessio obiecti. Vnde non est cur tamdiu in hac quæstione hæreamus ac hærent nonnulli, eò quòd arbitrentur difficultatem esse de re, & magni momenti. De ea agit P. Suarius disp. 7. sect. 1. per totam fusè valdè, nec minùs doctè ac eruditè expendit argumenta pro omnibus opinionibus quæ in hac materia possunt excogitari, videatur ibi.

Duplex Dei amor, concupiscentiæ & amicitiæ.

Duplex potest circa Deum amor esse: vnus concupiscentiæ & amicitiæ alter: ille quo Deum mihi amo, seu quo possessionem mihi opto; hic quo Deum amo propter se. & de vtroque potest esse quæstio, tum vnum cum altero comparando, tum vtrumque cum visione.

SECTIO PRIMA.

Sententia Scoti de amore amicitiæ.

2 *Scotus in amore amicitiæ beatitudinem constituit.*

Huic fauent Hugo Victorinus, Bonauentura, Albertus, Henricus, & alij.

IN quo vtpote nobiliori constituit adæquatè essentiam beatitudinis Scotus: cui fauent Hugo Victorinus, Bonauentura, Albertus, Henricus & alij apud Suarium suprà num. 1. Probari id potest Primùm ex Augustino Epistola 52. vbi ait, in patria eumdem amorem futurum mercedem & meritum, ac adhærere Deo esse vitam æternam. Item primo de doctrina Christiana c. 25. totam mercedem dicit esse frui Deo. Definierat autem fruitionem, adhærere amore alicui rei propter ipsam. Huic testimonio opponi possunt alia, in quibus idem Augustinus totam beatitudinem

nem in sola visione constituit, maximè Sermone 2. in Psalmo 90. ait enim, *Visio est tota merces*, & lib. 1. Retract. cap. 14. vnde Pater Suarius confirmat suam sententiam mediam; quòd scilicet in vtroque actu beatitudo consistat; atque ideò Patres iam in amore iam in visione eam constituere. quod ad Augustinum maximè applicari potest.

De mente S. Augustini disceptatur.

Verùm non videtur satisfacere hæc responsio, quia cùm Augustinus in prioribus dicat totam mercedem esse amorem, in secundis totam esse visionem, potiùs dicendum esset sibi contradicere, quàm eam in vtroque

3 actu ponere: ista enim vox *tota* exclusiua est, quæ aliam compartem non admittit. Posset fortè aliquis dicere, Augustinum anteà sensisse, amorem vel solum vel saltem cum visione esse beatitudinem, id verò retractasse eo cap. 14. ponens beatitudinem in sola visione, vnde pro amore simpliciter non esse citandum. Sed neque hæc placet, quia eo loco Retractationum solùm examinat Augustinus, quo pacto in hac vita non sit beatitudo perfecta, sed ea tantùm futura sit in cælo, quando homo possidebit quòd hîc per fidem credebat; per quod non decidit, quæ sit formalis beatitudo, multò minùs retractat, quæ in aliis locis de amore dixerat. Responderi ergo potest, Augustinum, eò quòd dicat amorem futurum mercedem, non negare aliquid aliud futurum esse mercedem.

Quid in secundo loco doceat.

Quod verò in altero loco docet, frui esse præmium, & frui ad amorem amicitiæ referri, non vrget, quia eo cap. 1. solùm volebat ostendere, non in hac vita non debere vti Deo, sed amare illum amore amicitiæ, & creaturis vti propter Deum; posteà autem capite 52. non accepit eo sensu *τὸ frui*, sed pro possessione Dei, non declarando ibi, an in amore an in visione ea fruitio consistat, imò 8. de Ciuitate Dei capite 9. expressè videtur distinguere fruitionem ab amore; ait enim illum solum beatum esse qui fruitur eo quod amat; vbi duo ponit distincta & separabilia, frui & amare; ergo ex Augustino nihil solidi pro Scoto adfertur.

Ratio pro Scoto.

A ratione pro eo arguitur, quia amor est nobilior visione, ergo in eo debet consistere beatitudo. Antecedens probari potest diuersimodè. Primò, quia à Paulo 1. ad Corinthios 13. charitas ceteris aliis præfertur. Secundò, quia magis eligibilis est amor Dei quàm visio.

Tertium Scoti fundamentum.

Tertiò, quia contrarium amoris, scilicet odium, est peius quàm contrarium visionis, scilicet hæresis. Quartò, quia cùm Patres communiter dicant, Seraphinos ab amore denominari, Cherubinos à scientia, præferuntur tamen Seraphini; ergo amor præfertur visioni.

4 Secundum argumentum est, quia solus amor est consecutio summi boni; non enim consequimur summum bonum aliquod illud cognoscendo, alioquin auarus cognoscens diuitias, illas possideret. quod est absurdum. Per amorem verò, quia transformamur in rem amatam, illam possidemus.

Confirmatio.

Confirmatur: Beatitudo est noster vltimus finis, sed finis vt talis pertinet ad voluntatem, ergo per illam consequimur beatitudinem; ergo hæc consistit in actu amoris.

Tertium argumentum, quia in patria amor non ordinatur ad visionem, sed è contrario visio ad amorem; non enim amamus vt videamus, sed videmus vt amemus; ergo amor est vltimus finis & beatitudo.

Soluuntur argumenta Scoti.

Hæc tamen argumenta leuia sunt; & quidem ab hoc vltimo vt faciliori incipiendo, negat Tannerus quæst. 1. dubio 3. antecedens: nam amor ordinatur ad visionem, quatenus sine amore visio non esset perfecta beatitudo.

Solutio Tanneri non placet.

Quæ solutio displicet Primò, quia per eam non ostenditur ordinatio amoris ad visionem, sed ad beatitudinem, quæ est totum resultans ex visione & amore, vt infrà ostendam doceri tè ipsa à Tannero. Secundò, quia etiam eodem modo dicam, visionem ordinari ad amorem, quatenus sine visione amor Dei non esset beatitudo perfecta.

Secunda eiusdem.

Secundò respondet, visionem non ordinari ad amorem, vt medium ad finem, sed tamquam caussam ad effectum.

Etiam reiicitur.

Verùm hæc solutio etiam displicet, quia omne medium quà tale est caussa respectu effectus, ergo ea distinctio medij & caussæ inutilis est.

Melior solutio.

Faciliùs ergo respondetur, visionem non intendi propter amorem, etiamsi hic pullulet ex visione; sicut essentia non intenditur propter passiones, licet hæ pullulent ex essentia; vndè optimè cohæret, vt visio sit essentia tota beatitudinis, amor autem inde secutus solùm sit proprietas 5 illius: & quia visio vt essentia præcedit, amor subsequitur, inde fit, vt propriè non amemus vt videamus, sed quia videmus amemus; sicut passiones non sunt vt sit essentia, sed quia est; ergo hoc argumentum ex solo modo loquendi nullum est.

Ad primum argumentum Visio nobilior est amore.

Primum autem argumentum, quòd scilicet amor sit nobilior visione, falsum videtur supponere. Nam licet voluntas quoad punctum libertatis excedat intellectum, hic tamen simpliciter est nobilior; quia & est primum directiuum voluntatis, seu prima passio hominis, à qua prouenit voluntas, ergo hæc radicatur vt in radice in intellectu, ergo ille est magis accidens ad substantiam, &c.

Idem Secundò probatur.

Secundò, in Deo intelligere est quasi essentia, se autem amare est per modum passionis: nihil enim volitum quin præcognitum; vnde alibi ostendi, diuinitus repugnare potentiam volitiuam, quæ non supponat intellectiuam, aut non sit intellectiua; è contrario verò intellectiuam ex se esse independentem à volitiua, ac posse esse vnam cognoscitiuam, non volitiuam, ergo ratione independentiæ excedit cognoscitiua. Secundò, excedit in vniuersalitate sui obiecti; nam extenditur ad bonum, malum, indifferens, ad chimæras, negationes, &c. at voluntas chimæram & entia rationis non potest amare propriè, nec odio habere.

Confirmationibus probatur.

Neque hanc rationem debilitant allatæ confirmationes pro Scoto. Non prima è S. Paulo, quia licet fides sit imperfectior charitate, non tamen propterea visio beata, quæ summè excedit fidem, erit imperfectior.

Ad Paulum.

Secundò, quia forte Paulus solùm loquitur de perfectione in ordine ad meritum, non de physica.

Ad secundam confirmationem dico Primò, 6 non sequi, *Hoc est eligibilius præ alio, ergo hoc est beatitudo*; certum enim est, vnionem hypostaticam, etiam cum carentia visionis Dei, esse magis eligibilem, quàm è contrario ipsam visionem sine vnione; nullus tamen beatitudinem posuit in vnione hypostatica. Secundò respondeo, magis eligibilem esse visionem Dei quàm eius amorem,

Etiam Deo gloriosius est, clarè & distinctè videri quàm amari.

siue attendamus vtilitatem ipsius hominis, siue extrinsecum bonum Dei; nam & homo per visionē, vt infrà ostendam, habet summam voluptatem, non per amorem. Item Deo gloriosius est, quòd creaturæ clarè & distinctè videant omnes eius infinitas actiones, &c. quàm quòd præcisè illum ament. quod benè Suarius deducit suprà num 52.

Ad tertiam eiusdem antecedentis probationem. Tertia eiusdem antecedentis probatio desumitur ea eo; quòd contrarium amoris, scilicet odium, peius sit contrario visionis, scilicet hæresi. Respondet benè idem Suarius num. 58. in genere moris peius esse odium, quia est magis liberum quàm hæresis, non tamen in genere physico. Imò ego adderem, si per impossibile error circa Dei naturam esset æquè voluntarius ac odium, peiorem etiam fore in genere moris errorem, quo quis Deum iudicaret v. g. esse capacem mendacij, malitiæ moralis, &c. quàm actus quo ipsum odio haberet: nam magis directè esset contra gloriam extrinsecam Dei, ipsum reputare imperfectum & malum in se, quàm cognitum vt in se bonum, odio præcisè habere, quia me punit, &c. Et certè in humanis Princeps aliquis v. g. omnibus numeris absolutus sentiret magis, si iudicaretur & crederetur ab aliis stultus, crudelis, impius, &c. quàm si perfectè nosceretur qualis esset, odio tamen haberetur, eò quòd vitia non permitteret impunita, &c. Quòd si Deus magis optaret carentiam eius erroris quàm carentiam odij, ergo etiam in genere moris peior esset ille error quàm odium.

Non omnis hæresis opponitur visioni Dei. Vt verò rem melius intelligas, aduerte, non quamcumque hæresim opponi visioni Dei; nam hæc vt talis non respicit Deum vt exterius loquentem; vnde hæreticus qui negat Deum reuelasse

7 hoc aut illud, non opponitur visioni Dei, sed visioni reuelationis. Ideò si de eiusmodi hæresi loquamur, facilè admittam, illam minùs malam esse in genere physico & etiam morali quàm odium

Ordinariè hæresis opponitur visioni reuelationis. Dei: nam ea hæresis non tangit quasi directè Deum sed eius creaturam, scilicet reuelationem, quam negat, odium autem immediatè versatur contra Deum; & hinc fateor, ordinariè hæresim vt talem non esse tantum malum quantum odium: nam ordinariè non solet hæresis alia esse quàm prædicta, quæ, vt dixi, non est opposita visioni Dei. Alia ergo excogitari potest hæresis seu error, qui immediatè esset contra Deum: vt si negaret quis illum esse sanctum, æternum, creatorem, &c. Et hic error propriè opponitur visioni, loquendo tamen formaliter, non quatenus in eo includitur hoc, quod est, non credere Deum contrarium reuelasse, quo pacto habet rationem hæresis; sed quatenus quodammodo addit rationem blasphemiæ in Deum; & hanc dixerim physicè esse peiorem odio Dei: quòd si iudicium illud esset in se tam liberum quàm odium, putarem, ob rationem suprà dictam, etiam moraliter esse detestabilius ipso odio; quia peius est, hominem sanctum à me reputari impium, quàm ob alia motiua odio haberi.

Alia responsio. Non semper ex excessu contrariorum recté infertur excessus formarum. Secundò eidem probationi respondere potest cum Suario, non semper inferri benè, *Contrarium huius formæ est peius contrario illius, ergo hæc forma est nobilior illa*: nam licet albedo sit nobilior qualitas quàm calor, non propterea nigredo, quæ est contraria albedini, est peior frigiditate, quæ est contraria calori. Hoc tamen exemplum ego non approbo, quia non video cur, propriè loquendo, nigredo sit contraria albedini, fateor esse inter se valdè distantes in conceptu eos duos colores; at non ideò sunt contrarij propriè. Cur

Melior potest responsioni instantia. enim non rubedo dicetur contraria nigredini, aut albedini, sicut hæ inter se? Melius ergo desumi

8 potest instantia ex aliis contrariis, quæ vt talia ab omnibus agnoscuntur; etenim voluntas mentiendi leuiter est contraria voluntati dicendi verum in eadem materia leui; sicut voluntas habendi copulam cum vxore est contraria voluntati seruandi virginitatem. Et certè peior est longè voluntas mentiendi quàm voluntas ducendi vxorem; nec tamen propterea voluntas dicendi verum in aliqua re leui melior est voluntate seruandi virginitatem. Idem est in omnibus operibus supererogationis; nam hæc possunt sine peccato omitti. Voluntas enim non intrandi religionem non est mala, & consequenter peius est illa quodlibet peccatum veniale; non tamen propterea actus virtutum eis venialibus oppositi meliores sunt voluntate intrandi religionem; ergo mala est ea consequentia: *Contrarium amoris est peius contrario visionis, ergo amor melior est visione.*

Ratio à priori P. Suarez discutitur. Rationem quasi à priori insinuat Suarius suprà, quia scilicet possunt duo contraria esse in aliquo ordine & genere, ad quod non attingant alia duo contraria. Hæc tamen ratio non satisfacit, quia Scotus non vult vt contraria sint in eodem ordine, sed vt id quod est contrarium peiori sit melius contrario minus mali; quod non videtur labefactari per eam diuersitatem ordinis & generis. Dico ergo, rationem inde desumendam; nam id quod est contrarium rei ignobiliori, potest habere aliunde aliquod caput, vnde reddatur pelus quàm sit alterum contrarium rei nobilioris; vt in exemplis positis constat: nam contrarium voluntati dicendi verum habet rationem peccati, quam non habet voluntas virginitati contraria, etiamsi virginitas nobilior sit voluntate dicendi verum; cuius ea vlterior ratio esse potest, quòd ea 9 quæ sunt perfectiora sæpè non sunt sub præcepto, sub quo sunt alia minùs perfecta; vnde sequitur, vt contrarium perfectioris, quia non prohibitum, non sit tam malum quàm imperfectioris contrarium, quia hoc est prohibitum. Et licet hæc ratio non videatur applicari posse hæresi & odio Dei, cùm vtrumque sit prohibitum, habet tamen suum locum quatenus visio Dei etsi nobilior; non est tamen ita sub præcepto quàm amor Dei. Deinde hæc ratio saltem ostendit, posse ex aliquo capite contrarium nobilioris esse minus malum contrario ignobilioris; sicut in mendacio inuenitur ea ratio de prohibitione, potest in odio Dei pro hæresi alia inueniri.

Respondetur quartæ confirmationi. Ad quartam confirmationem eiusdem antecedentis dictam in materia de Angelis, Seraphinos ideò denominati ab amore, quia in via per amorem maiorem meruerunt maiorem visionem Dei: nec enim ipse Scotus potest dicere, Seraphinos esse in visione beata minores Cherubinis maiores tamen in amore; siue in hoc consistat beatitudo, siue non; cùm amor, quò maior est, debeat habere maiorem visionem, ergo etiam in visione maiores sunt Seraphini, ergo hinc nihil deducitur de maiori amoris nobilitate, aut quòd sit beatitudo.

Principaliter argumento Scoti respondetur. Esto amor esset nobilior visione, non ideò esset beatitudo. Secundò principaliter respondeo toti argumento, Dato quòd amor esset in se quid nobilius non tamen inde sequi, in eo consistere beatitudinem: etenim vnio hypostatica sola simpliciter est quid perfectius quàm visio beata, & quàm amor Dei, in omnium sententia, & tamen non consistit beatitudo in ea visione. ergo non benè 10 infertur, Amor Dei est perfectior visione beata, ergo in illo consistit beatitudo. A priori id inde ostenditur, quia beatitudo seu felicitas debet esse possessio vitalis maximi boni; potest autem contingere, vt aliqua res in genere physico minùs perfecta sit consecutio talis boni; quod non habet res alioquin perfectior.

Quòd

Confirmatur. Quòd verò visioni Dei, non autem amori (quâ viâ soluitur secundum argumentum Scoti) conueniat esse consecutio summi boni, fusiùs infrà ostendam; iam verò retorqueo probationem Scoti in eo argumento positam: nam sicut ille dicit, *Non possidet auarus diuitias eas cognoscendo*; ita ego dico, *Multò minùs eas possidet per hoc praecisè, quòd eas amet*; ergo ex hoc capite non magis infertur, amorem esse possessionem boni quàm illius visionem. Imò ex humanis exemplis contrarium ostendam; nam videndo rem pulchram fruitur quis illa, non autem praecisè illam optando. Ad instantiam ergo de diuitiis respondeo, aliqua esse bona, quae non veniunt sub vsum nostrum, nisi quatenus sunt sub dominio & physica tentione; quales sunt diuitiae; eiusmodi autem bona nec per amorem nec per visionem solam quis consequitur. Alia sunt quae solùm per actus cognitionis possidentur, vt dicam infrà fusiùs. Haec dicta sint, ad ostendendam debilitatem argumentorum quae afferri solent pro hac sententia; quid autem sentiendum sit, absolutè dicam sectione sexta.

SECTIO SECVNDA.

Opinio ponens beatitudinē adaequatè in amore concupiscentiae & gaudio de Deo viso.

AVreolo tribuitur opinio docens, gaudium de visione Dei seu de Deo viso esse beatitudinem.

11 *Sententia ponens beatitudinē in gaudio de Deo viso.* Quae doctrina videtur ex communi hominum apprehensione sumpsisse occasionem; nam beatitudo consideratur per modum summae felicitatis ac gaudij. Imò non aliter Christus Dominus Mathaei 25. & Ioannis 15. 16. quàm gaudij nomine beatitudinem designat. *Intra in gaudium domini tui. Vt gaudium vestrum impleatur. Et gaudium vestrum nemo tollet à vobis.*

Confirmatur ex Anselmo. Confirmari potest ex Anselmo lib. de Casu diaboli capite 4. vbi ait, beatitudinem ex commodis constare; ergo gaudium & delectatio de visione Dei constituet beatitudinem. Eamdem opinionem videtur insinuare Augustinus, qui saepè fruitionem dicit esse beatitudinem; quod & D. Thomas quaest. 11. articulo 3. ad 3. & alibi insinuat.

Ratio. Ratione verò suaderi potest, quia in humanis si quis habeat diuitias exempli gratia & non fruatur illis, non potest ex eis habere beatitudinem nec apparentem; at eo ipso quòd fruatur, iam illam habet; ergo gaudium illud constituit diuitias in ratione beatitudinis; ergo similiter in Dei visione continget: nisi enim quis de ea visione gaudeat, seu fruatur ea, non poterit esse beatus; ergo gaudium illud constituit beatitudinem. Vrgetur ampliùs: Si quis non amat aut optat videre Deum, non potest ea visio eius esse beatitudo. Quomodo enim potest esse mea felicitas id, quod ego habere nec opto, nec curo? ergo amor concupiscentiae de visione possessa facit hominem beatum. Haec tamen sententia absolutè reiicienda est;

12 *Sententia hac constituēs beatitudinē in gaudio de visione possessa est reiicienda.* & Primò supponendum duobus modis illam posse intelligi; vel vt totam beatitudinis essentiam in eo gaudio constituat; vel vt partialiter solùm dicat illud pertinere ad beatitudinem. In primo sensu discutienda est in hac sectione secunda; de secundo in tertia agetur.

Improbabilis ea sententia. Totalis beatitudo in gaudio esse non potest cū gaudium beatitudinē minimùm partialem praesupponat. Crediderim ergo, in hoc sensu sententiam hanc omnino esse improbabilem. Primò, quia si gaudium est de possessione seu acquisitione beatitudinis, ergo iam partialiter saltem supponit beatitudinem obtentam; ergo ipsum gaudium non potest esse beatitudo totalis. In quo puncto valdè differunt amor charitatis Dei, seu gaudium de bonis Dei, ab hoc gaudio concupiscentiae; nam illud non supponit ex parte hominis bonum aliquod obtentum, sed in Deum immediatè fertur; vnde nec supponit etiam ex eo capite beatitudinem formalem, sed obiectiuam; ideò posset ex hoc capite amor Dei esse prima & totalis beatitudo formalis, de qua hîc agimus, si aliunde non repugnaret: gaudium autem hoc cùm iam supponat ex parte ipsius hominis consecutionem summi boni seu Dei, iam videtur eo ipso supponere saltem inadaequatè beatitudinem formalem; quae est consecutio obiectiuae; ergo non consistit tota & adaequata beatitudo in eo gaudio.

Euasio quaedam. Huic argumento responderi potest ex quorumdam recentiorum doctrina; qui dicunt, visionem Dei esse quidem beatitudinem, non tamen formalem sed obiectiuam. quod explicant 13 exemplo actus boni, quo in suo obiecto supponit bonitatem, quam ab illo participat; cum quo benè stat, vt ipse actus formaliter solus sit bonus & meritorius, & obiectum dicatur bonum formaliter ab ipso actu: pari ratione visio Dei non est formalis beatitudo, sed obiectiua, gaudium verò de illa est formalis beatitudo, & visio vt denominata ab eo gaudio dicetur formalis beatitudo.

Confirmatio eorumdem. Confirmant: Beatitudo vt talis est bonum, ergo non potest vt talis possideri nisi à potentia quae respicit bonum quà tale, qualis sola est voluntas; ergo solum gaudium de visione Dei debet dici beatitudo formalis.

Obseruatio. Est quaestio de nomine. In primis aduerto, hîc fieri iam puram quaestionem de nomine: quod enim communiter alij vocant beatitudinem formalem, nempe visionem, id vocant hi authores beatitudinem obiectiuam proximam, vt sic posteà videantur aliquid singulare de re dicere.

In eo aduersantur hi recentiores caeteris aliis. In quo sanè modo loquendi aduersantur omnibus: nam beatitudinem formalem vocamus non gaudium de eo, quòd sim beatus, sed illud ipsū de quo gaudeo, v.g. in auaro possessionem ipsam diuitiarum, in superbo honores, &c. neque in beatitudine distinguimus obiectiuā proximam & remotam, sed proximam dicimus formalem, remotā verò solùm dicimus obiectiuam seu obiectum beatitudinis.

Confirmatio. Vrgeo id clarè: Omnes dicunt spē habere pro obiecto quod amat beatitudinem; explicantes autem quomodo sit virtus Theologica, dicunt illam habere pro obiecto formali & Deum ipsum & possessionem illius, siue ea possessio sit visio, siue amor Dei; de quo iam 14 non curo; inde sic argumentor: Si Deus non esset obiectum proximum beatitudinis formalis, spes non esset virtus Theologica, quia non haberet pro obiecto formali & proximo nisi beatitudinē formalem & obiectiuam proximam, ex qua vna beatitudo fit, Deum autem solùm remotè tunc respiceret: atqui habere Deum pro obiecto remoto & mediato non facit virtutem Theologicam, vt omnes fatentur, ergo per eumdem modum loquendi recentiores se valdè intricant, etiam circa quaestiones de re.

Omnes sperant visionē Dei non verò immediatè gaudium de illa. Confirmo: Nullus interrogatus, dum amat & sperat beatitudinem suam formalem, dicet, Spero gaudium de eo, quòd visurus sim & amaturus Deum; sed dicet, Spero me Deum visurū, & amaturum; ergo nullus intellexit nomine solius gaudij de visione Dei totam essentiam beatitudinis: sicut rogatus auarus, quid reputet suam beatitudinem,

beatitudinem, quam sperat se consecuturum, non dicet, Spero me consecuturum gaudium de possessione diuitiarum, & illud gaudium reputo meam beatitudinem; sed dicet, Diuitiarum possessionem spero, & eam possessionem meam credo beatitudinem, & gaudium erit de eo, quòd sim beatus. Vrgeo id Secundò, Gaudium illud de beatitudine non est possessio vllo modo nec Dei, nec visionis, ergo non est beatitudo formalis, quia haec debet esse possessio obiectiuae beatitudinis. Probo antecedens, quia in primis Deus ipse possidetur per visionem, visio autem possidetur per seipsam, quia per se vnitur animae, & eam reddit videntem elatè

Visio per seipsam possidetur.

15 Deum; me autem gaudere, quòd habeam visionem, non est eam possidere, nisi velimus abuti significatione communi; sicut me gaudere, quòd sim beatus, sanus, aut quòd obtinuerim victoriam, non est possidere sanitatem & victoriam; sed gaudium de possessione. Quòd si his auctoribus licitum est ipsam visionem Dei non vocare possessionem Dei, sed id nomen tribuunt gaudio de eâ visione ego item dicam, neque illud gaudium esse beatitudinem formalem, sed obiectiuam, & debere aliud reflexum gaudium poni; tam enim sine fundamento ipsi discurrunt quàm ego.

Gaudium de re qua me facit beatum ineptè vocatur beatitudo.

Amplius reiicio eamdem doctrinam ex ipsorum instantia de actu meritorio; de quo dico, non illos iuuare vllo modo; disparitas enim est manifesta; nam obiecta illa seu actiones externae non habent à se libertatem, quam ad meritum requiri ratio ipsa manifestè demonstrat; quid ergo mirum, si eis non tribuamus laudabilitatem, honestatem formalem seu meritum? At in visione beata nihil hi possunt probare illi deesse, quo minùs sit possessio Dei summi boni, & consequenter formalis beatitudo; ergo gratis id confingunt. Imò iam ostendi, illud gaudium reflexum non esse propriè possessionem nec Dei nec ipsius visionis, vnde non potest illud solum esse formalis beatitudo. Ratio verò, quam vltimo loco adducunt, quòd cùm beatitudo sit bonum, debeat eius possessio ad voluntatem pertinere, nulla est. Primò, quia malè dicunt, absolutè bonum esse obiectum materiale intellectus: bonum enim vel consideratur vt amabile, & vt sic fateor illud non pertinere ad intellectum, sed ad voluntatem; vel consideratur vt cognoscibile, & vt sic formalissimè pertinet ad intellectum; vel denique consideratur vt possideri potest, & vt sic non pertinet determinatè ad hanc potiùs potentiam quàm ad illam, sed videndum priùs est, quâ potentia obtineri queat; nam variè

Confirmatur nostra resolutio.

Disparitas inter actiones externas meritorias & visionem quâ beatitudo est.

Bonum quo sensu sit formalissimum obiectum intellectus.

Bonum quà possideri potest aduariis potentiis spectat.

16 obtineri potest: quaedam bona obtinentur per physicam vnionem independenter ab intellectu & voluntate; vt sanitas, pulchritudo, gratia, vita, &c. Et miror, quòd in his etiam non dixerint hi non esse formaliter, sed solùm obiectiuè sanum & album illum, qui non gaudet se esse sanum; nam sanitas est bonum quod non potest possideri nisi per voluntatem; quae est forma argumentandi horum auctorum: alia bona possidentur per sensus, suauitas cibi per gustum, odor floris per olfactum, &c. vnde non ex eo, quòd beatitudo sit summum bonum, potest eius possessio ad voluntatem reduci, sed aliunde dicendum, in quo ea possessio consistat; solùm autem possunt hi inferre, illius beatitudinis amorem ad voluntatem pertinere. Constet ergo, nullum esse vllius momenti fundamentum, vt beatitudo formalis adaequata constituatur in eo reflexo gaudio de visione Dei vt possessa; & eam distinctionem beatitudinis obiectiuae proximae & remotae esse iniquam acceptionem vocis contra omnem communem loquendi modum.

Ex quòd beatitudo sit summum bonum, non necessariò reducitur ad voluntatem.

Iam verò retorquendo instantiam horum auctorum de actibus meritoriis, reiicio eorum sententiam vltimò, simul quaestionem de nomine ad id quod de re potest hîc reperiri reducendo. Arguo enim sic: Eo ipso quòd obiectum extremum non est formaliter meritum, sed id habet praecisè denominatiuè ab actu interiori, fatentur hi, cum quibus ego omnèsque benè sentientes, etiamsi nõn sequatur actus externus ob impedimentum aliquod, tantum tamen omnino de merito reperiri in solo interno quantum in illo & externo simul sumpto; & quando externus est, nihil penitus per illum de merito augeri.

Vlteriùs reiiciuntur ponentes beatitudinem in amore concupiscentiae.

Hinc argumentor ergo pari ratione, Si solum gaudium reflexum est formalis beatitudo, & visio solum est obiectiua, dicendum erit, si per possibile vel impossibile maneret solum illud gaudium, non manente visione, mansurum hominem aequè beatum formaliter, ac si actu etiam videret Deum; consequens autem est absurdissimum, vt statim ostendam, ergo. Respondebis, repugnare omnino eam suppositionem. Sed contrà, quia esto id ita sit; ad indagandam tamen veritatem saepè admittitur suppositio impossibilis, & quaeritur, quid eâ data vlteriùs sequeretur; quod ipsum in praesenti sine dubio debet admitti: sicut in hac materia inquirimus, si per impossibile maneret visio Dei, sine Deo essetne tunc beatitudo? Et sanè haec suppositio magis repugnat quàm illa; nam Deus nullatenus potest abesse; gaudium autem fortè diuinitus potest esse sine visione; sed quidquid de hoc sit, quia Deus non est beatitudo formalis, sed obiectiua, dicunt benè sentientes, in eo casu hominem futurum tam beatum ac iam, ergo idem deberent hi dicere, si maneret gaudium sine visione, casu quo visio non sit beatitudo proxima; aut certè debebunt dicere, visionem nihil addere de beatitudine formali. 17

Argumentum efficax.

Euasio praecluditur.

Iam verò id esse absurdum euidenter probatur, quia tunc non maneret recreatio illa formalis, quae consistit in visione diuinae pulchritudinis, quae maximè animum beat. Vide quae infrà dico, dum explico clarè, quomodo visio beata sit praecipua recreatio & voluptas beati; & ostendo, quomodo ad potentiam cognoscitiuam pertineat formalis voluptas, sicut è contrario ad ipsam pertinet formalis tortura; & hinc intelliges, visionem beatam non esse obiectum, de quo praecisè gaudeo, sed esse ipsam formalem voluptatem, ac consequenter beatitudinem & felicitatem.

Si maneret gaudium sine visione, non fore beatitudinem fundatur.

Hinc vno verbo ad ea quae primo loco allata sunt, ad probandum solum gaudium esse beatitudinem, dico Primò, si quidquam eis probatur, illud praecisè, inadaequatè pertinere tale gaudium ad beatitudinem; illud verò solum esse beatitudinem nullatenus ex his inferri; tum quia Anselmus, Augustinus & D.Thomas de beatitudine adaequata nihil dixerunt; tum quia nec locuti sunt expressè de gaudio concupiscentiae, ideò possem illos pro Scoto probabilius explicare. Exemplum de auaro etiam est pro nobis, nam licet compleatur beatitudo per gaudium, debet iam priùs intelligi possessio diuitiarum, in quâ est saltem inadaequata beatitudo; imò illam censet auarus totalem. Secundò respondeo, eis obiectionibus nec quidem probari inadaequatam beatitudinem in eo gaudio consistere, vt ampliùs constabit ex iam dicendis circa secundum sensum eius sententiae. 18

Respondetur ad argumenta contraria.

SECTIO TERTIA.

An illud gaudium sit partialis beatitudo.

PAter Suarius eâ disp.7.sect.1.§.35. ait sibi olim probabile visum fuisse, gandium concupiscentiæ ad beatitudinem pertinere, propter rationem in secunda confirmatione suprà positam. Ego verò arbitror, nisi abutendo vocibus, in eo gaudio neque inadæquatam beatitudinem collocari posse; rationem paulò antè tetigi: nam illud gaudium non est vllo modo possessio Dei, nec item ipsius visionis, ergo non est nec partialis beatitudo. Patet consequentia; nam beatitudo formalis, de quâ hîc agimus, debet esse possessio summi boni. Antecedens autem probaui paulò antè; nam immediatè illud gaudium non versatur circa

Gaudium de Deo viso vel amato nec esse potest partialis beatitudo.

Ratio huius.

19 Deum, ergo non est immediata possessio Dei; neque etiam per illud possidetur visio Dei, aut amor charitatis erga Deum: nam Dei visio per vnionem physicam sui & communicationem sui effectus formalis in subiecto perfectissimè possidetur, vt dixi paulò antè de sanitate; quæ possidetur perfectissimè etiamsi per impossibile displiceret tu illa, gaudium autem non auget possessionem eius, licet afferat reflexam aliquam recreationem seu voluptatem.

Obiectio soluitur.

Dices ergo: Si quis videret Deum, & non gauderet se videre, adhuc esset beatus. quod videtur planè absurdum. Hoc argumentum mouit recentiores suprà ad eam distinctionem beatitudinis obiectiuæ proximæ & remotæ ibidem satis impugnatæ: vt summùm tamen probat, inadæquatè in hoc gaudio consistere beatitudinem. Mouit Item hæc ratio Patrem Tannerum quæst.2.dub.3. vt diceret, etiamsi tota essentia beatitudinis sit in sola visione Dei, hoc tamen gaudium esse conditionem, vt ea visio constituat hominem beatum; quod vt explicet, ait, aliud esse formam aliquam accidentalem esse in subiecto, aliud verò illud denominare. Ad primum, inquit, sufficit realis existentia in subiecto; ad secundum requiritur & quantitas aliqua formæ, & carentia oppositæ. Sic licet Æthiops habeat albedinem in dentibus, non tamen simpliciter denominatur albus; nec aqua habens vnum gradum caloris & octo frigoris, dicitur absolutè calida; ita homo habens visionem beatam, si non habeat gaudium reflexum de illa,

Tannerus putat hoc gaudium esse cõditionem ad beatitudinẽ.

20 non dicitur simpliciter beatus. Porrò hominem non futurum beatum inde probat, quia qui patitur ingens malum aut miseriam non potest dici beatus, etiamsi habeat essentiam beatitudinis; vt ex terminis videtur notum: atqui magna miseria est, vt ille qui Deum videt intuitiuè cogatur non amare Deum, & non frui sua visione, ergo si non haberet tunc tale gaudium, non esset simpliciter beatus: sicut ob similem miseriam iam non diceretur beatus ille, qui videns Deum, esset tamen in peccato mortali. Adducit insuper ibi aliqua loca Augustini, qui videtur in vtroque actu voluntatis & intellectus beatitudinem constituisse, & Bernardi Epistola 25. aientis, *Sicut initiat in hac vita fides & desiderium, sic etiam in alia consummat visio & amor*; & Extrauagantem Benedicti XII. vbi definitur, ex visione & fruitione animas esse beatas: item Catechismum Romanum ad illa verba Symboli, *Credo vitam æternam*, ait enim: *Beatitudo, quam essentialem communi nomine licet vocare, in eo sita est, vt Deum videamus, eius pulchritudine fruamur, qui est*, &c. Affert etiam pro eadem sententia ibi S.Thomam, qui in 3.disp. 27.quæst.2. art.3. ait beatitudinem petere amicitiam Dei: & prima parte quæst. 43. art.5. ad 2. & alibi docet, perfectionem charitatis esse beatitudinem essentialem.

Argumentũ Tanneri.

Ex Augustino idem probat.

Bernardo.

Benedicto XII.

Catechismo Romano,

& D. Thom.

Quid de his testimoniis.

21 Hæc tamen testimonia plus videntur probare quàm Tannerus intendat: ita enim in eis requiritur fruitio, vt ea dicatur esse pars beatitudinis. Respondet Tannerus in eis locis, amorem solùm requiri vt conditionem ad hoc, vt visio denominet beatum: hæc tamen solutio violenta est, quia cùm Bernardus, Benedictus XII. Catechismus & D. Thomas expresè videantur dicere, beatitudinem essentialem ex vtroque constari; vel certè æqualiter loquantur de amore ac de cognitione, quomodo possunt fauere singulari opinioni ipsius, quòd tota essentia beatitudinis sit in visione, non tamen denominet sine amore vt conditione? Absolutè eis locis respondetur Primò, Bernardum solùm intendere futurum in cælo amorem & visionem, quid autem ea illis sit beatitudo essentialis, quid accidentalis, non determinat. Benedictus verò, quia solùm voluit decidere ibi, animas iustorum etiam ante diem iudicij esse beatas, noluit de constitutiuo beatitudinis loqui, sed vt omnes sententias controuersas in scholis complecteretur, posuit amorem & visionem. Quod ipsum de Catechismo Rumano dicitur, cui fortè meliorem ex meis principiis infrà tradendis expositionem applico; solùm enim dicit, *Fruamur Dei pulchritudine*: ostendam autem infrà clarè, nî abutamur terminis, solam Dei visionem esse fruitionem pulchritudinis illius; sicut solus olfactus est fruitio odoris, & solus gustus fruitio saporis boni. Ad D. Thomam eodem modo respondeo: quoad Bernardum, maximè cùm constet illum locis infrà citandis, in sola visione constituisse beatitudinem essentialem, ergo amorem tantùm vt illius complementum accidentale ponit.

Absolutè eis respondetur.

Quoad substantiam verò doctrinæ, minùs mihi placet ea opinio P.Tanneri, quia videtur in eâ relabi in connotata extrinseca sæpè à me refutata, & specialiter in hac materia suprà, dum egi de carentia dolorum, probans eam carentiam esse partem essentialem effectus formalis beati; vel certè debere concedi, etiam stantibus illis doloribus, stare beatitudinem & denominationem beati: nam denominatio beati re ipsa nihil aliud est, quàm totus effectus formalis beati, nisi fortè τὸ *denominatio* sumatur pro voce nostra, quâ nos illum dicimus beatum; hoc autem est omnino impertinens pro puncto præsenti: siue enim nos vocemus illum beatum, siue non, ipse in se habet beatitudinem, & est beatus; vnde malè dicit, illum effectum formalem pendere à conditionibus: illæ enim non conditiones, sed partes essentiales sunt, siue dicantur in obliquo siue in recto, de quo haud sum solicitus; quia sæpè dixi, etiam in hac voce *album* albedinem dici in obliquo; declaratur enim album sic *habens albedinem*, & tamen certissimum, est albedinem esse partem illius concreti seu totius. 22

Reiicitur Tanneri opinio.

Ratio quasi à priori allata in contrarium non vrget; nam quo sensu forma totalis est vnita subiecto capaci, eo etiam sensu effectus formalis communicatur illi subiecto. Consultò dixi *forma totalis*, quia non semper vna sola entitas est totalis forma alicuius effectus, sed hic includit varias res pro forma, aliquas negatiuas, alias positiuas; sic me esse Deo gratum, non solùm dicit gratiam ipsam, sed etiam carentiam peccati mortalis; ideóque dicimus hoc modo, Forma sanctificans duo dicit,

Ratio à priori pro Tannero non vrget.

Omnia, sine quibus nõ est effectus formalis, sunt illius constitutiua.

carentiam

carentiam mortalis & gratiam. Quòd si ipsam carentiam nolis vocare formam, erit quæstio de nomine, dum mihi concedes, esse aliquid essentiale constituens illum effectum grati. At hæc disparitas, quæ fortè desumitur ex eo, quòd carentia non sit propriè quid positiuum, non habet locum etiam quoad modum loquendi in præsenti: nam cùm gaudium, de quo agimus, non minùs in se sit forma positiua quàm ipsa visio, non video, cur, si eâ non data non datur effectus formalis beati, non sit dicenda non solùm quid essentiale & intrinsecum ei effectui, sed etiam forma inadæquata illius, seu beatitudo inadæquata, eodem modo quo ipsa visio.

Ad instātias oppositas respondetur.

Instantiæ in confirmationem adductæ non magis vrgent; nam Æthiops quo sensu habet adæquatam formam albi, eo est verè albus; habet enim in solis dentibus; & hi verè & propriè habent effectum formalem albi, & sunt albi: quia verò nos, vt eum vocemus album, attendimus ad præcipuas partes corporis, in quibus nullam habet albedinem, clarè inde constat, eo sensu quo à nobis non vocatur albus, eodem etiam non habere formam albedinis, & vnionem illius cum subiecto, à quo nos denominationem sumimus; & non solùm ei deesse conditionem requisitam, sed formam, non aliter ac chartæ bipalmati, vt dici possit trium vlnarum, non deest conditio, sed maximè pars essentialis eius longitudinis: quia quando nomen significat certam magnitudinem, v.g. palmum, vlnam, &c. ipsa pars, quæ respectu chartæ est integralis, respectu huius totius vlna v. g. est essentialis: cùm ergo nos, dum vocamus hominem album, significare velimus albedinem notabilem, certè albedo dentium non est tota forma illius concreti quod significamus, sed pars illius tantùm; & eodem modo dico ad alteram instantiam de aquâ solùm habente vnum gradum caloris, quam nos non dicimus calidam, quia hoc nomine denotamus caloiem sensibilem & notabilem; hic autem ibi non est, ergo deest pars essentialis significata per illam vocem ex communi modo loquendi ad id applicatam. Nullum ergo adducitur exemplum, in quo, stantibus omnibus partibus essentialibus alicuius totius, non maneat totum, de quo hîc agimus; ergo quo sensu dicitur, hominem cum visione Dei, ablato præcisè eo gaudio, non fore verè beatum; eodem planè modo dicendum erit, gaudium illud esse partem huius concreti *beatus*; & cùm aliunde gaudium sit in se nobilissima forma, debet illud vocare partialem beatitudinem formalem.

Eo sensu, quo quis non dicitur albus v.g. eodem nō habet omnia albuum constituentia.

24

Ablato gaudio de beatitudine, manet homo beatus, si maneat visio Dei.

Hæc dicta sint quoad consequentiam doctrinæ; absolutè autem dico, etiam ablato gaudio illo reflexo stare beatitudinem, ideóque illud neque conditionem neque partem beatitudinis esse. Quod enim in contrarium dicitur, esse magnam miseriam, violenter impediri ab eo gaudio, & consequenter non esse beatitudinem in tanta miseria, non suadet intentum: ea enim non est propriè miseria, sed tantùm carentia noui actus, vel, si vis, perfectionis alicuius naturaliter consequentis beatitudinem: sicut si homini negarentur passiones distinctæ, non propterea desineret esse homo simpliciter, licet non esset cum omni perfectione sibi debita; & sicut de facto animæ separatæ, etiamsi careant magna parte beatitudinis accidentalis, dum carent vnione ad corpus, & consequenter omnibus operationibus sensuum, quæ sine dubio valdè augebunt voluptatem, non tamen propterea desinunt substantialiter esse beatæ: idem dico de eo qui careret prædicto gaudio reflexo. quod amplius constabit ex dicendis, cùm nostram sententiam probauerimus.

25

Suarij ad argumentum aduersariorū responsio non probatur.

Aliter respondet Pater Suarius, qui ad beatitudinem saltem partialiter requirit amorem charitatis erga Deum; ait igitur hunc amorem esse reflexum supra se & supra visionem, quia omnis amor est amor sui ipsius; dum autem se amat, amat etiam visionem, vel quia ea est necessaria ad illum amorem, vel quatenus visio est perfecta vnio cum amico; amor autem amicitiæ eam vnionem necessariò amat, ergo non est necessum ponere alterum actum distinctum proprij gaudij reflexi supra visionem.

An omnis amor sit supra se reflexus.

Ego tamen arbitror, per hanc reflexionem non sufficienter responderi quæstioni; & in primis ea generalis reflexio; quam Suarez tribuit omnibus actibus amoris, alibi est à me reiecta; est enim planè contra experientiam, & sæpè impossibilis, quia sæpè non cognoscitur reflexè ipse actus voluntatis; nihil autem esse potest volitum quin præcognitum, ergo non potest generaliter loquendo admitti talis reflexio.

Quid propriè in præsenti discutiatur.

Secundò dico, in quæstione præsenti non tam inquiri, an gaudium illud de visione Dei debeat esse actus distinctus à primo, quàm, vtrùm reuerà ad beatitudinem illud pertineat, siue distinctum siue identificatum cum amore amicitiæ; cui quæstioni absolutè dixi non esse necessarium, ideò addo, maioris claritatis gratia, etiamsi nullo modo daretur talis reflexio nec explicata nec virtualis, prout eam Suarius agnoscit in quolibet actu amoris, adhuc sola visio, aut certè etiam amor charitatis, sufficerent ad beatitudinem. quod videtur sufficienter hucvsque probatum.

SVBSECTIO QVARTA.

Satisfit argumentis oppositis.

26

Iam restat respondere argumentis suprà factis; videntur enim ostendere neminem esse beatum nisi per gaudium, aut saltem nisi amet eam bonitatem quam possidet. Pro quo aduerto, vocem *gaudium* esse posse æquiuocam; significat enim sæpè idem quod voluptatem, recreationem, &c. sæpè idem quod voluntatis complacentiam in aliqua re. Quo posito dico, in primo sensu gaudium non pertinere ad voluntatem; quia voluntas non percipit propriè delectabilitatem obiecti; insinuaui enim in materia de Angelis, cruciatum & dolorem propriè esse actum intellectus & sensuum, qui dum experiuntur res aduersas, formalissimè torquentur; vnde è contrario dixi ibidem, voluptatem seu delectationem propriè ad intellectum pertinere. Res fiet exemplis manifesta: Pulchritudo caussat voluptatem, recreationem; item cibus gratus, suauis musica, odor fragrans; in tactu res blanda; voluntas non percipit vllo modo ex his obiectis voluptatem vllam immediatè, quia eas non percipit, sed visus rei pulchræ, olfactus odoriferæ, tactus rei mollis. & sic de ceteris, sunt quæ formaliter recreant, licet posteà voluntas quasi reflexè complaceat sibi in illa delectatione, quam aliæ potentiæ & per illas anima experitur; vnde liceat hîc ad maiorem claritatem exemplum desumere ex his quæ Casuistæ dicunt in materia pollutionis inuoluntariæ; nam licet hæc à voluntate odio habeatur, & animo ei resistatur, quando naturaliter excitatur, nihilominùs delectationem & voluptatem, quæ prouenit seu consistit formaliter in

Vox gaudium est æquiuoca.

Argumenta partialiter vel totaliter beatitudinem in gaudio ponentium soluuntur.

Gaudium prout sumitur pro voluptate, nō pertinet ad actū voluntatis, sed est actus intellectus.

in ipsa sensatione, non potest voluntas impedire, neque ex eo debet quis iudicare se eunsensisse illi, & peccasse, quòd senserit voluptatem. Idem est, si quis inuitus cogeretur comedere die Veneris cibos alioquin sibi gratissimos; non enim, quia deesser consensus voluntatis, deesset voluptas, quam illi cibi secum afferunt; & sic de musica & aliis omnibus obiectis delectantibus dicendum est; licet simul fatear, voluntatis actum, quo quis sibi complacet in eâ delectatione per intellectum percepta, aut per alterum sensum, etiam posse dici gaudium in secundo sensu; quia per se illa complacentia etiam recreat animam formaliter aliquo modo.

27

Declaratur, quomodo Deus per visionem possideatur.

Hinc dico, Deum vt obiectum pulcherrimum, suauissimum, dulcissimum, vt continens infinitè nobiliori modo omnem bonitatem obiectorum sensus, & aliarum creaturarum, non caussare homini voluptatem & recreationem ac gaudium, nisi formaliter media cognitione intuitiua ipsius, quam liceat vocare & visionem, & auditionem, & tactum, & gustum, & olfactum Dei; quatenus eminentiori incomparabiliter modo, quàm nostri sensus percipiant hæc obiecta delectabilia, illa percipit quidquid pulchrum, honestum, delectabile, amœnum, dulce, &c. in Deo cum infinitis perfectionibus & sine vlla imperfectione reperitur. Hæc perceptio est recreatio, est gaudium, est voluptas, est felicitas, est deinque æterna beatitudo, etiam antequam voluntas per complacentiam reflexam libenter habeat eam possessionem, recreationem, voluptatem, &c.

Quo sensu beatitudo à Christo vocetur gaudiū.

Hinc dico, meritò homines ex communi apprehensione beatitudinem semper nomine gaudij significare, non quia ea consistat in actu voluntatis, sed ob rationem proximè datam: inde etiam meritissimè Christus Dominus eo eam nos vt in gaudium inuitat, sicut qui alterum inuitat ad conuiuium, ad spectacula, ad musicam, meritò ad gaudium inuitaret; cùm tamen, vt ostendi manifestè, nec cibus, nec spectacula, nec musica aliter percipiantur, se habere formaliter, quàm dum gustantur, videntur, audiuntur.

28

Etiā in auaro ista qualisqualis beatitudo ad intellectum pertinet.

Ad instantiam ex auaro facilè respondeo, etiam in illo totam fictam beatitudinem qualemqualem ferè in intellectu consistere; apprehendit enim, ex læsione haud dubiè cerebri, possessionem diuitiarum esse summum bonum; quo supposito, ipsum cognoscere, se habere eas summas diuitias, est formalissima eius beatitudo; & ea cognitio est quæ ipsum recreat, & quæ, supposita falsa apprehensione, de summa bonitate in eis reperta reddit

Id declaratur.

lætum, beatum, &c. Vbi non ipsa possessio diuitiarum potest dici formaliter beatitudo; nam etiamsi diuitias nullo modo possideret, si tamen inuincibiliter crederet illas se habere, eodem modo esset lætus, & eâ ficta beatitudine beatus, ac si re ipsa eas possideret, ergo possessio præcisè concurrit vt obiectum & non vt forma; delectatio autem voluntatis sicut non est formalis perceptio eius obiecti, ita neque est quod recreet illum, sed id quo placet auaro ea possessio & recreatio: & hinc reiici supra eos recentiores, qui visionem beatam dixerunt tantùm esse obiectum proximum beatitudinis, gaudium verò esse formalem beatitudinem; reiici, inquam, nam si id ita esset, casu quo gaudium sine visione maneret, deberet manere tota beatitudo formalis, tota voluptas, recreatio, &c. quod haud dubiè omnino repugnat, cùm saltem maxima pars (vt immediatè antè ostensum est) formalis recreationis in eâ visione consistat, sicut auditio musicæ, & gustus ac tactus ipse non est obiectum delectans, sed delectatio ipsa formalis.

Denique, quod dicitur, neminem posse esse beatum ex possessione eius quod non amat, non multum vrget: nam quando res illa, quæ possidetur, per seipsam independenter ab amore vllo reflexo recreat formaliter, tunc non est necessarius reflexus amor illius; vt in ipso gaudio reflexo, in quo hi ponunt beatitudinem, manifestè constat? quia enim illud per se affert formaliter voluptatem, illud eo ipso beatificat sine reflexo gaudio de illo, alioquin daretur processus in infinitum gaudiorum reflexorum; qui omnino repugnat. Fateor eo ipso quo quis displicet in re quam possidet, non posse habere ex illa formaliter integram beatitudinem, quia tunc eam apprehendit vt sibi malam, & inde fit vt tristetur possessione illius, & conetur eam à se excutere. At displicere in eâ re, & conari eam non habere, non est idem ac non habere gaudium reflexum de illa; potest enim non gaudere, quia non habet vllam reflexam cognitionem, non tamen ideò conatur eam à se abiicere, aut in illa sibi displicet. Vnde summùm inde infertur (quod haud inuitus fateor) carentiam displicentiæ in visione esse partem beatitudinis, sicut diximus superiùs de carentia aliorum malorum, peccati v.g. & tormentorum inferni, ac similium.

29 *Quomodo quis possit esse beatus ex possessione eius quod non amat.*

SECTIO QVINTA.

Sententia ponens beatitudinem in visione & amore amicitiæ erga Deum.

IN hanc sententiam conueniunt Albertus, Argent. Richardus, Gabriel, Paludanus, Marsilius, Hugo Victorinus, Vega & Corduba apud Suarium sect. 2. numero 24. quibus ipse subscribit numero 31. Fundamenta pro hac sententia esse possunt ea, quæ afferuntur, ad probandum visionem pertinere ad beatitudinem, insuper quæ pro Scoto, ad probandum eam consistere in amore; nam saltem videntur euincere, inadæquatè in quolibet ex illis consistere beatitudinem: additur etiam in confirmationem illa Bulla Benedicti XII. de quâ suprà, multa etiam loca Patrum, maximè Augustini lib. 1. de Moribus Ecclesiæ; vbi expressè docet, *Nec qui non habet quod amat, nec qui habet quod non amat, beatum esse:* vnde ibi concludit esse vitam beatam, cùm id quod est hominis optimum & amatur & habetur: quod etiam Bernardus Epistola 9. tradidit. Rationem adducit Pater Suarius; quia, vt ait D. Thomas, æterna felicitas requirit coniunctionem amicitiæ eùm Deo; quia cùm ea felicitas non sit homini connaturalis, debet fieri connaturalis per charitatem. Confirmatur Primò: Sine charitate non perfectè quis coniungitur cum Deo, quia est obiectiua beatitudo; ergo sine charitate non est perfecta Dei possessio. Secundò confirmatur: Amor amicitiæ est in suo genere valdè perfectus & immediatè coniungens cum Deo, vltimóque appetibilis; & nihil est quo probetur, eum non esse partem beatitudinis; non ergo est, cur id debeat negari. Porrò nihil esse, quo id impugnetur, ostenditur respondendo obiectionibus in contrarium: quarum Prima est, quòd hic amor possit etiam in via reperiri, respondetur eâ probari, illum solum non constituere beatitudinem; at eum non esse partem beatitudinis simul cum

30 *Beatitudinē in visione & in amore amicitia erga Deum ponūt Albertus, Argent. Richardus, &c.*

Ratio Suarij.

Confirmatio Prima eiusdem.

Secunda.

Obiectiones contra constitutionem beatitudinis per charitatem soluuntur.

Prima.

cum visione non ostendi vllo modo. Imò inde probat Suarius, illum pertinere ad beatitudinem, quia tam in via quàm in patria ille requiritur ad debitum statum hominis cum Deo; & id potest vrgeri ex illis quæ diximus nos suprà, scilicet illum, qui esset inimicus Dei, non fore beatum, etiamsi simul Deum videret; ergo beatitudo postulat amicitiam cum Deo.

Secunda.

Secunda est, hic amor resultat ex visione, ergo supponit beatitudinem; verùm hæc nihil etiam obest: rectè enim potest vna pars alicuius totius oriri ab altera compatre. Sic enim forma simul cum materia constituit compositum; & tamen forma materialis producitur à materia.

Tertia.

Tertia, visio præcontinet in actu primo amorem, ergo visio est tota essentia beatitudinis. Respondetur negando consequentiam, quia beatitudo requirit ipsum actum secundum amoris. Contra hanc sententiam solùm videntur posse militare, quæ adducuntur pro sententia constituente beatitudinem in sola visione, quæ sectione sequenti examino; vbi de hac sententia iudicium fero, & totam quæstionem decido.

SECTIO SEXTA.

Prima part nostræ sententiæ.

Beatitudo supernaturalis præcipuè consistit in visione. Ratio est, quia beatitudo est species delectationis, quæ obtinetur maximè per cognitionem.

DIxi & ostendi disputationis huius initio, totam hanc quæstionem ferè esse de solo nomine: vt autem quæ sunt de re separemus à vocibus, & quis modus loquendi sit probabilior appareat, Conclusio sit, Deus possidetur præcipue per visionem. Pro quo, ne fiat quæstio de voce *possessio*, aduerto, beatitudinem esse speciem delectationis & voluptatis; id enim omnes homines intelligunt beatitudinis nomine, licet ea voluptas seu delectatio debeat esse honestissima. Hinc infero, ad beatitudinem non attendi quæ sit perfectissima Dei possessio siue physicè siue moraliter; quod manifestè inde constat, nam vnio hypostatica in

32 *Ad beatitudinem nō requiritur perfectissima possessio, sed maximè delectabilis.*

omnium sententia est longè & quodammodò infinities perfectior possessio physica & moralis Dei quàm visio & amor; nam per eam vnionem intrinsecè constituitur humanitas Deo vnita & supposita physicè per diuinam personalitatem; item in genere amoris redditur infinitè etiam sancta, Deo placens, amabilis: & Christus vt homo est Filius naturalis Dei, & tamen nullus dixit, hanc vnionem esse essentialem beatitudinem, imò nec partem illius; cuius rationem ego aliam non video quàm, quòd ea vnio secum formaliter nullam voluptatem, recreationem nullam afferat, imò possit produci de nouo in subiecto eo planè inscio, beatitudo autem debet esse aliquid formaliter recreans exhilarans personam.

Cur vnio hypostatica non sit beatitudo.

Quòd enim Pater Vasquez disp.8.cap.3. ait, ideò vnionem hypostaticam non esse beatitudinem, quia non est operatio nostra, non placet: nam licet humanitas efficienter eam vnionem produceret, non esset ideò vllo modo beatitudo; sicuti è contrario, si per possibile, vt ego omnino censeo, vel per impossibile, vt alij putant, visio beata non producta ab homine, illum tamen redderet clarè Deum videntem; non minùs ad beatitudinem pertineret quàm iam; ergo quòd vnio hypostatica sit vel non sit operatio nostra per accidens omnino se habet ad punctum beatitudinis: ratio ergo reducenda est ad id quod insinuaui, scilicet, quòd beatitudo debeat esse quædam quasi fruitio summi boni, quod non habet vllo modo ea vnio. id autem præcipuè conuenire visioni beatæ, num. 27. manifestè ostensum est,

33 vbi declaraui, quomodo voluptas propriè in sola potentia cognoscitiua consistat; vbi etiam explicui, quomodo visio sit fruitio totius bonitatis diuinæ, sicut tactus est fruitio rei blandæ & gratæ, auditus est fruitio musicæ, &c. seu, ne dicant mihi, fruitionem ad voluntatem pertinere, illæ sensationes sunt perceptiones formales delectabilitatis, quæ est in obiecto; & consequenter illæ solæ sunt formales recreationes & delectationes; ergo in hoc sensu negari nequit, quin visio beata sit præcipua & maxima Dei possessio, prout debet per beatitudinem possideri.

Illatio ex dictis.

Hinc infero Primò, rationes, quibus vtuntur Thomistæ & alij communiter, qui beatitudinem in sola visione constituunt, non esse vllo modo efficaces, quia non tangunt punctum difficultatis; sed ex aliis capitibus disparatis id videntur velle probare, vt breuiter ostendo.

SECTIO SEPTIMA.

Discutiuntur varia aliorum argumenta.

Thomistarum & aliorum nobiscum in visione beatitudinem ponentium rationes ostenduntur inefficaces.

PRimum est: Visio est longè nobilior quàm amor, ergo illa sola est beatitudo. Certè consequentia hæc dupliciter est mala; & quia iam dixi in puncto beatitudinis non attendi ad eam maiorem physicam perfectionem, alioquin vnio hypostatica, quæ est longè perfectior possessio Dei, physicè loquendo, deberet esse tota beatitudo, cùm tamen nec quidem partialis sit; vnde ego, etiamsi physicè amor esset melior visione, non ideò eum dicerem beatitudinem. Secundò, ea consequentia est mala, quia posset beatitudo coalescere ex visione perfectiori & amore imperfectiori; ita homo coalescit ex anima nobiliori & materia prima ignobiliori quàm sit anima, ergo ex maiori visionis perfectione non potest inferri, eam solam esse beatitudinem.

34 *Quomodo intelligendum, quòd solus intellectus trahat res ad se.*

Secundum argumentum est: Solus intellectus trahit res ad se, vel, iuxta alteram rationem, solus intellectus facit res præsentes, & solius intellectus actus fit per assimilationem; ergo solus ille habet, quòd sit possessio Dei, & consequenter beatitudo. Hanc rationem virtute triplicem Pater Suarius dicit optimè probare, visionem esse partialem beatitudinem, non tamen quòd sit totalis: ego dico nec primum probare, nam vnio hypostatica facit longè nobiliori modo rem præsentem, & trahit magis ad se Deum, quia physicè illum trahit; & tamen non ideò vnio est, nec quidem partialis beatitudo. Quod de assimilatione dicitur non vrget, & quia est metaphoricus modus loquendi, quo re ipsa nihil aliud denotatur, quàm per cognitionem declarari ea omnia quæ habet obiectum; per hoc autem, nisi ad meam rationem veniatur, non dicitur vllo modo, cur ea visio debeat esse beatitudo.

Vasquez argumentum.

Tertium aliorum argumentum est (quo & Vasquez vtitur disput. 10. cap. 6.) Primum obiectum voluntatis non potest esse ipsemet actus voluntatis; non enim habet se reflexè pro obiecto; ergo debet esse aliquid aliud; ergo vltimus finis, quod est primum obiectum, non potest esse actus voluntatis. Hanc rationem discutit fusè Suarez. Breuiter dico eâ non probari, beatitudinem formalem non esse actum voluntatis, sed obiectiuam, id est Deum ipsum. quod libenter fatebitur Scotus. Secundò, non probatur illum non esse inadæquatam beatitudinem, quia ex visione, quæ esset vltimum obiectum amatum, & ex ipso amore, posset

vna beatitudo totalis conflari. Tertiò, patitur instantiam, vt benè ibi Suarius. Sicut enim Caietanus dicit, primum obiectum amabile non est actus
35 voluntatis,ita dicit Scotus, primum obiectum cognoscibile non est actus intellectus, sed primum obiectum cognoscibile est beatitudo, &c. ergo æqualitet retorquetur in Vasquez & Thomistas.

Durandi. Quartum argumentum Durandi apud Suarium suprà, quia appetitus non est propter se; nemo enim appetit propter appetendum; ergo est propter aliud, ergo aliud ab appetitu debet esse vltimus finis. Benè ostendit Suarez,hoc argumentum summum probare, appetitum concupiscentiæ debere esse circa aliquod bonum proprium; at de appetitu seu amore amicitiæ nihil probat: cur enim non potero Deum vt in se bonum amare, & per illum amorem formaliter reddi beatus? quod verò negat Durandus, talem amorem esse possibilem, parum habet probabilitatis, de quo alibi. Quòd item vlteriùs dicat, illum, quia Deo debitum, potiùs esse meritum quàm beatitudinem & præmium, non vrget; quia per hoc vt summum probatur, illud non esse adæquatam beatitudinem. *Solutio P. Suarij.* Omitto solutionem Suarij ad hoc vltimum, quòd scilicet in patria ille amor sit necessarius, & consequentet possit habere rationem præmij; haoc, inquam, omitto, quia difficulter intelligitur,quòd idem amor sit præmium adæquatum sui, per hoc solum quòd fiat necessariò; nam ea necessitas non facit amorem meliorem aut delectabiliorem homini, ergo nec constituit illum in ratione præmij: quale enim esset præmium pro obsequio, cogere ad durandum perpetuò in eo obsequio? *Tertia replica Durandi reiicitur.* Denique, quod tertiò replicat Durandus, beatitudinem esse commodum nostrum ideóque non posse consistere in amore amicitiæ quam obiectionem etiam Vasquez tangit suprà cap. 6. non vrget, quia ipsemet amor, qui Deum respicit propter se, est formalissimè nobis valdè commodus, sicut ipsa visio beata; quæ sine dubio non respicit
36 nostrum commodum, sed Deum propter se,est tamen formalis nostra commoditas in sententia Durandi,ergo quo ad hoc nulla est specialis difficultas in amore amicitiæ præ visione.

D. Thomæ & communc argumentum ex necessaria prioritate visionis ante amorem. Quintum argumentum D. Thomæ & commune est, quia omnis actus voluntatis vel antecedit consecutionem boni per modum desiderij, vel sequitur consecutionem per modum gaudij, ergo numquam potest esse consecutio boni. Quòd si dicas, Amor, qui est medius inter desiderium & gaudium, potest esse consecutio obiecti; contrà vrgetur,nam amor est de se indifferens,vt obiectum sit præsens vel absens, ergo non potest esse consecutio illius: *Amor est indifferens ad obiectum absens & præsens.* si vlteriùs respondeas, Saltem in patria, quatenus est durabilis, erit consecutio Dei; contrà adhuc, quia vt sit durabilis iam debet supponere visionem Dei, per quam Deum consequimur; ergo amor non est consecutio,ergo nec beatitudo. *Benè à Suario hoc argumentum solui tur.* Huic argumento concedit Suarius, benè probari beatitudinem non consistere in solo amore, quia iam supponit eam qualemcumque consecutionem; negat tamen probare, solam visionem esse beatitudinem,quia illa prima possessio per visionem potest esse inadæquata beatitudo, altera item posterior inadæquata:non enim repugnat, vt dixi suprà, ex duabus rebus vna altera priore constitui aliquod totum; forma enim equi posterior quàm materia constituit cum illa equum. Sufficiens & bona solutio; ego verò adhuc dixerim, nec probari visionem esse inadæquatam beatitudinem, quia posset dici,ideò eam requiri ad amorem, non quia sit propriè possessio Dei, sed quia nihil est volitum quin præcognitum: sicut vt cum amico coniungat affectu amicitiæ requiritur cognitio amici, quæ tamen propriè loquendo non est possessio illius; ergo ex necessitate visionis ad amandum Deum non potest sufficienter ostendi, 37
eam visionem esse nec quidem inadæquatam beatitudinem.

Hæc sunt omnia argumenta quæ fieri solent communiter ad probandum, visionem solam esse beatitudioem,quæ inefficacia esse manifestè ex dictis constat;& apparet,nisi recurrendo ad nostram rationem suprà fusè traditam, non posse ostendi, præcipuam possessionem Dei, prout ad beatitudinem requiritur,esse visionem.

SECTIO OCTAVA.

Vltima pars nostræ sententiæ.

IAm nunc dico Secundò, Amor amicitiæ licet sit possessio Dei quasi moralis in ordine ad affectum,non tamen ideò pertinet propriè ad eam delectabilitatem ac voluptatem quam beatitudo formaliter dicit, quia is non est fruitio vllo modo bonitatis & pulchritudinis Dei, vt ex dictis suprà sufficienter videtur probatum; ideò probabile est, illum non pertinere ad beatitudinem propriè, sicut vnio hypostatica, non obstante, quòd in genere physico (vt ostendi suprà) nobilissimè coniungat cum Deo, sanctificet, constituátque amicum Dei, non tamen ideò beatitudo nec inadæquata dicitur; ergo ex eo,quòd amor amicitiæ in eo genere constituat hominem perfectum, & Deo coniunctum, non sequitur debere esse inadæquatam beatitudinem; aliud autem caput ego non video, ratione cuius possit dici beatitudo, ergo non est dicenda.& hæc sententia est in scholis maximè celebris. Ita enim cum D. Thoma sentiunt omnes Thomistæ apud Suarium suprà num. 6. & ad illa Christi Domini verba, *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum*, Ioan. 17. id etiam videntur sentire Origenes, Augustinus, Innocentius III. Laurentius Iustinianus, Ambrosius & Rupertus: quos duos vltimos putat Suarius posse aliter explicari. Ego quidem citò hos auctores, non quia putem ex eorum explicatione suaderi sufficienter, eum locum Ioan. 17. pro nostra sententia stare; nam valdè probabile est, ibi Christum de beatitudine huius vitæ locutum, vt ex his quæ addit, *& quem misisti*, &c. colligitur:nam ad beatitudinem essentialem non requiritur per se visio mysterij incarnationis. Ideo ergo cito eos Patres, vt saltem colligatur,ipsos sensisse, solam visionem esse beatitudinem; quo haud leuiter confirmatur nostra ea conclusio, etiamsi locus Scripturæ, quem illi citant, non stet pro nobis. 38

Quid de amore amicitia.

Amor Dei qui non pertinet ad delectabilitatem, non est propriè beatitudo.

Dico tamen Tertiò & vltimò, probabile esse, etiam amorem amicitiæ, licet minùs principaliter, complere beatitudinem; in quo Patri Suario, & his quos sectione 5. citaui, acquiesco. Fit autem hæc conclusio maximè probabilis, propter multorum Patrum, qui apud Suarium videri possunt, auctoritatem; & satis insinuatur id in ea Extrauaganti Benedicti XII. & in Catechismo suprà citatis. Denique huius rei rationem ex dictis suprà sic formo: Quia licet præcipua fruitio Dei consistat in ipsa visione, vt explicuimus, negari nequit, in nobis etiam non solùm præsentiam rei amatæ, sed ipsummet illius amorem aliquam formaliter afferre voluptatē:& sanè tunc verè fruitur quis

Amor amicitiæ minùs propriè potest dici complere beatitudinem.

Ipse amor aliquam voluptatem formaliter affert.

quis amico, cùm simul illum amat, & præsentem habet: vt eius bonis frui possit. Idem clarè cernitur inter sponsos, qui tunc se beatos reputant, dum se amant, & mutua præsentia fruuntur: illa enim bonitas, seu ea pulchritudo non amata, licet esset præsens, non caussaret tantam voluptatem.
39 Neque id reiicitur per ea, quæ hucusque in fauorem visionis dicta sunt; nam solùm eis probatur, magis principaliter in visione consistere possessionem Dei; non autem ostenditur, ipsum amorem amicitiæ non complere eam beatitudinem.

Tanneri obiectio soluitur.

Obiicies cum Tannero: Amor amicitiæ transfert amantem in amatum, ergo non tam est possessio Dei quàm amissio sui & translatio in Deum; ergo non potest esse nec partialis beatitudo. Suprà insinuaui, P. Tannerum haud ita consequenter docere, totam essentiam beatitudinis constituit in sola visione, & posteà requirere amorem tamquam conditionem, vt ea visio reddat beatum. quod in aliis auctoribus etiam reprehendit P. Vasquez suprà c.10. & Suarius sect. suprà sæpè citata. Iam autem miror, quòd per eam metaphoricam locutionem velit excludere amorem à conceptu possessionis Dei, cùm etiam eodem modo videatur excludendus à ratione conditionis requisitæ, vt visio constituat beatum: quomodo enim amissio sui seu traditio sui erit conditio, vt homo sit beatus? vel si potest esse conditio, cur non poterit esse partialis beatitudo? Respondeo, etsi amor sit translatio sui, nihilominùs esse coniunctionem cum re amata, aut possessionem illius: dupliciter
enim cum amico absente possum coniungi, vel vocando illum siue trahendo ad me; vel si ego ipse ad illum veniam. Primum fit per cognitionem, secundum per amorem; ad coniunctionem autem vtriusque seu possessionem mutuam, quod idem est, apparet idem etiam esse, me ad illum ire, ac eum ad me venire; ergo etiam ad metaphoricas locutiones recurrendo, nihil efficit in puncto præsenti magis pro visione quàm pro amore; debet ergo ad explicationem & fundamenta nostra suprà posita res tota deuolui.

Amor si excluditur à ratione beatitudinis, excludendus à ratione conditionis essentialis beatitudinis.

Amor est coniunctio cum re amata. 40

DISPVTATIO QVINQVAGESIMA.

Qualis debeat esse Dei visio quæ beatitudinem constituat.

1 *Qualis sit visio beatifica.*



MVLTA sub hoc titulo continentur à nobis tractata præcedenti tomo: quæcumque enim spectant ad qualitatem visionis beatæ fusè explicata sunt à disput. 4. specialiter autem, dubium illud; quod huc maximè videtur pertinere, an visio solius essentiæ, an relationum, an attributorum, &c. sit sufficiens ad beatificandum, ibi discussum est: nunc breuiter, ne huic materiæ propriissima desit controuersia, illud explico.

Quæ sub hac quæstione continentur.

SECTIO PRIMA.

Quid de visione personarum & attributorum.

Quæstio hac maiori ex parte est de voce.

IGitur eo loco dixi, quæstionem hanc magna ex parte esse de nomine; nam re ipsa circa varietatem earum visionum possibilium concordant ferè omnes inter se; quæ autem ex illis dicenda sit beatitudo, ad vocem pertinet. Ibidem autem ostendi, etiamsi visio beata non possit obiectiuè præscindere inter attributa diuina, nihilominùs posse aliquando tam imperfectam esse, vt non possit dicere; an Deus sit trinus, an sit omnipotens, an intelligens, &c. quod ibi ostendi ex nostris visionibus, quæ licet non sint præcisiuæ, tamen ita possunt esse imperfectæ; vt vna non distinguat, an res visa sit albedo, an sit nigredo; licet re ipsa & immediatè æquè attingat rationem albedinis, ac rationem coloris vt sic. Idem contingit in auditione soni, in olfactu, &c. sæpè enim ita imperfectæ sunt prædictæ sensationes, vt non distinguant sua obiecta; ergo siue præcisione obiectiua potest dari visio Dei ita confusa, vt personarum trinitatem non distinguat.

Visio beata potest esse ita imperfecta, vt non possit dicere, an Deus sit trinus, &c.

2 *Ex defectu huius obseruationis multi grauiter allucinantur,*

Hanc doctrinam non notarunt multi, qui, ex eo quòd visio non sit præcisiua, dixerunt, non posse Deum videri sine relationibus; & putarunt impertinenter hîc quæri, an visio solius essentiæ beatificet; cùm necessariò omnis visio essentiæ sit etiam visio personarum; dico eos non considerasse hanc doctrinam: nam quoad punctum præsens, si videns Deum non potest reddere rationem personarum, etiamsi eas immediatè attingat, tam eas ignorat, ac si obiectiuè non tangeret, sicut in sententia admittente præcisiones in cognitione abstractiua creata; eas verò negante in intuitiua (quæ est ferè communis doctrina) certè qui videns eminus albedinem, non potest dicere qualis sit color, tam dici potest ignorans rationem albedinis, licet non præscindit obiectiuè, sed solùm formaliter, quàm qui noscens animalitatem sine rationalitate, dicitur ignorare eam rationalitatem, à quâ præscindit obiectiuè; ergo; vt inquiramus; vtrùm visio solius essentiæ beatificet, sufficit, quòd ex confusione, vel si hanc vocem formidas in visione, ex exigua valdè claritate illius, non possit reddere rationem de Deo vt trino, licet ex parte obiecti attingat Trinitatem; nam quoad hoc idem est, ac si ex parte obiecti ea visio esset præcisiua: præterquam, quòd eodem loco ostendi, inter ea prædicata diuina, quæ habent distinctionem virtualem magnam in ordine ad prædicata contradictoria, optimè cohærere, imò necessariò sæpè debere concedi eas præcisiones obiectiuas; inter relationem autem & essentiam talem distinctionem dari fusè eo tomo ostendi, maximè disputatione præuia ad mysterium Trinitatis. Constet ergo, siue ob præcisiones obiectiuas siue ob formales, locum habere disputationem præsentem, an scilicet sola visio essentiæ beatificet.

Quoad punctum præsens idem es siue sit præcisio formalis, siue obiectiua.

Inter quæ prædicata diuina possit esse præcisio.

3 *Difficultas hac omnibus communis.* *Quorumdam obscura conclusiones.*

Nonnulli graues auctores minùs clarè in hac re locuti duas ponunt conclusiones: in prima; Deum trinum & vnum esse primarium & adæquatum obiectum nostræ beatitudinis docent; conclusione verò secunda addunt, essentiam solam esse sufficientem ad nostram beatitudinem, relationes verò etiam concurrere ad substantialem & personalem constitutionem illius obiecti. quod sic declarant. Deus est obiectum beatitudinis, ergo eodem modo aliquid pertinebit ad constitutionem

obiecti beatifici, quo pertinet ad constitutionem Dei; sed relationes non sunt de conceptu essentiali Dei, licet constituant obiectum quasi personale; vnde concludunt, relationes licet non sint de conceptu essentiali obiecti beatifici vt talis, includi tamen in illo intrinsecè & substantialiter.

Non cohærent inter se.

Ego sanè haud facilè possum intelligere, quomodo istæ duæ conclusiones cohæreant, imò in sola ipsa secunda aliqua videtur esse repugnantia: nam licet ex parte Dei sit constitutio essentialis & personalis, & meritò possit dici, relationes esse de constitutione personæ, non verò Deitatis, vnde rectè infertur, visa sola essentia videri Deum in

4 esse Dei, non verò in esse personæ; in ordine tamen ad beatitudinem tota hæc distinctio videtur impertinens: non enim vertimus in dubium, an visa essentia videantur etiam personæ; sed, an illa sola visio essentiæ sufficiat ad satiandum hominem, & consequenter sola ea sit beatitudo. Huic autem difficultati non respondetur per hoc, quòd relationes constituant obiectum beatificum in esse personæ, &c. debet ergo directè vnum è duobus dici; vel cum Scoto, *Sola essentia sufficit*; vel cum Caietano & Thomistis, *Non sufficit*. nec video medium, quod inter has duas sententias putant hi auctores se tenuisse. Fortasse voluere docere de facto, per omnem visionem beatam videri omnes relationes, non tamen id esse necessarium ad substantialem beatitudinem, sed ad augmentum quoddam illius; at hoc ipsum docet de facto Scotus; & consequenter iam non defendunt sententiam mediam: præterquàm quòd, cùm dicant ad substantiale & intrinsecum constitutiuum obiecti vt talis pertinere relationes, iam eo ipso insinuant requiri essentialiter. Quid enim magis essentiale est alicui, quàm id quod est de intrinseco & substantiali illius vt talis constitutiuo? vnde

Scotus solam essentiam visam beatum reddere dicit. Caietanus docet, relationes diuinas debere etiam videri à beato.

5 videntur hi apertè sententiam solam Caietani defendere; cùm tamen in responsione ad vltimum argumentum illius expressè dicant, si per impossibile quis videret Deum sine relationibus, illum debere quietum & contentum esse, ac proinde futurum beatum, solámque futuram in eo differentiam ab altero qui videret relationes; qualis est inter magis & minùs beatum. hæc illi. Hæc autem differentia prouenit etiam formaliter ex visione plurium & pauciorum creaturarum in Deo, quas tamen ipse nullo modo ad obiectum beatificum pertinere censet. ex quibus omnibus apparet difficultet horum sententiam explicari.

Difficilis decisio huius quæstionis vtcumq.

Quidquid verò de illa sit, dico, haud facilè in hoc puncto quidquam pro vlla parte decidi posse: cùm enim beatitudo simpliciter habeat magis & minùs, & qui videt solum Deum ita imperfectè vt nullam videat in eo creaturam, satiatur perinde, ac qui eumdem ferè infinities clariùs videret, comparando illum cum omnibus creaturis possibilibus, infertur manifestè, de ratione beatitudinis vt sic non esse, omnia in Deo clarè cognoscere; quis ergo iam poterit determinare, vtrùm qui essentialia prædicata videret, & Deum in ordine ad creaturas multas distinctè cognosceret, etiamsi ex alio capite ignoraret Trinitatem personarum, esset dicendus simpliciter beatus, & satiaretur eius appetitus, an non? sæpè dixi, in rebus, quarum essentiæ non consistunt in aliquo certo numero aut specie nobis cognita, non posse nos nisi diuinando determinare, quantum è tali re sufficiat ad illud totum, quantum verò non sufficiat; quod

De ratione beatitudinis non est, omnia in Deo clarè cognoscere.

Vtrùm quis non visa Trinitate personarum esset simpliciter beatus, non facilè decidi potest.

hîc maximè locum habet in beatitudine, vt adhuc ex dicendis circa alia attributa Dei constabit ampliùs. Hoc posito,

Dixi ea disputatione de visione, videre Deum 6
ita confusè, vt non eum distinguat à creaturis, omnino non sufficere ad beatitudinem: id quod ex terminis videtur notum, quia tunc perinde esset ac solam creaturam videre; creatura autem vt talis non est sufficiens obiectum beatitudinis; ergo Deus cognitus secundùm eam rationem conuenientiæ non beatificabit. Secundò, nec beatificaret ea visio, etiamsi Deum paululùm clariùs videret & distingueret à creatura, formando conceptum; quòd esset ens à se æternum & immensum; quia ea præcisè cognoscere, parum differt à cognitione, quam nos habemus de Deo etiam in hac vita, quæ tamen nullo modo est beatitudo. Pono exemplum, si per impossibile beatitudo consisteret in visione vnius perfectissimæ imaginis Cæsaris v. g. qui illam imaginem eminus ita subobscurè videret, vt non distingueret qualis esset, nec posset dicere, an bona, an mala, sine dubio non beatetur tali visione; quòd si paulò vicinior adhuc, distingueret ita eam, vt dicere posset esse imaginem Cæsaris; si tamen artificium singulare & colorum pulchritudinem non benè distingueret, absque dubio adhuc non beatetur, etiamsi, vt dixi, distingueret eam imaginem ab 7
aliis: minùs enim requiritur ad eam distinctionem, quàm ad percipiendam voluptatem ex clara illius repræsentatione, maximè si, licet ipsa signa distinctionis videret, non tamen satis distinctè; ergo Deum perfectissimam imaginem (sic eum voco iam claritatis gratia) ita obscurè videre, vt licet clarè videatur vt à creaturis distincta, eò quod agnoscitur vt ens à se, si tamen eius præcipua attributa & perfectiones satis clarè & distinctè non appareant, non sufficiet vllo modo ad beandum hominem; quando verò vltra duas istas cognitiones accederet alia visio maioris claritatis, distinctè pulchritudinē vel vnius etiam attributi proponens, quia ea pulchritudo est infinita, & habet voluntatem obiectiuam infinitam, an sufficeret ad gaudium perfectum, quod hominem satiaret, dicíque posset beatitudo, vix possum decidere. Dices, Non sufficeret, quia videns illam esset anxius vt videret ceteras perfectiones. Respondeo, hoc de anxietate nihil penitus vrgere. Sicut enim infans de facto infinitè propè minorem visionem habens quàm Christus satiatur, & non est anxius vt habeat illam maiorem; videt enim satis multum, licet non tantum quantum Christus; ita etiam in eo casu fortè contingeret.

Videre Deum ita confusè, vt non eum distinguat à creaturis, non sufficit ad beatitudinē. Ratio huius. Nec cognitio Dei vt entis à se æterni, immensi, ad beatitudinem sufficit. Simile.

Vtrùm clara visio vnius attributi diuini, vtpote in se infiniti, sufficiat ad perfectè satiandum, non potest decidi.

Ratio à priori clara est, quia tunc appetitus illius videntis esset ordinatissimus, & nosceret se liberaliter accepisse eam visionem, non anxiaretur, nec appeteret maiorem; ergo ex hoc capite non deficeret ea visio à ratione beatitudinis. Quid ergo dicendum? Crediderim posse nominari beatitudinem, minimam tamen quæ potest esse; vnde ascendendo vlteriùs, omnis alia, quæ plura & plura attributa videret, à fortiori esset dicenda beatitudo. Ideò denique puto valdè probabile, etiam visa sola essentia sine relationibus, futuram simpliciter beatitudinem. Quæ est sententia Scoti & aliorum apud Suarium suprà; quibus ipse apertè subscribit fine eius puncti secundi, quia reuerà tunc videretur distinctè, licet non cum summa distinctione possibili, infinita pulchritudo & delectabilitas, quæ in essentia vt vna reperitur; per hoc tamen non nego; vllo modo de facto ab omnibus

Ratio à priori.

Posset nominari beatitudo minima.

Probabile est solam essentiam visam sufficere ad beandum.

De facto etiā distinctè

personas videri à beatis nõ negamus.

nibus beatis distinctè videri mysterium Trinitatis, vt dixi eo loco de visione,

SECTIO SECVNDA.

Obiectiones nonnullæ solutæ: & quid de ideis & actibus liberis.

8

Prima obiectio.

Respondetur obiectionibus probantibus, non sufficere ad perfectè satiandum solam essentiã Dei clarè visam.

OBiicies Primò cum Tannero, ad beatitudinem quâ talem requiritur, quòd sit visio Dei, vt est in se à parte rei; atqui à parte rei relationes sunt de essentia Dei, ergo illæ debent videri per visionem quæ sit beatitudo. Respondeo, hoc argumentum pati instantiam in virtute productiua leonis v.g. quæ in sentẽtia ipsius Tanneri est essentialis Deo; & tamen non est necessum vt videns Deum eam clarè videat: nam licet nulla creatura in Deo videatur, & consequenter non videatur clarè, Deum esse productiuum leonis, imò fortè beatus ignoret positiuè leonem esse possibilem, adhuc verè beatus esset. iam ergo ibi argumentor: Visio beata est visio clara obiecti prout in se est, sed in se est de essentia Dei ea virtus etiam vt productiua leonis; ergo etiam ea vt talis debebit videri; quod tamen falsum est, Et negatum ab obiiciente. Absolutè respondeo (vt dixi disputatione de visione explicans præcisiones formales quæ in visione reperiuntur) distinguendo maiorem, de ratione visionis esse, vt sit cognitio rei, prout est à parte rei, id est, *vt sit per species proprias, & nihil cognoscat quod non sit à parte rei*, concedo; *vt quæ sunt à parte rei cognoscat omni claritate & distinctione possibili*, nego; seu breuius, *vt cognoscat totum*, concedo maiorem; *vt cognoscat totaliter*, nego maiorem: potest enim, etiamsi ex parte obiecti tangat Trinitatem, ita obscurè cognoscere vt de Trinitate non possit reddere rationem, perinde ac si eam non tetigisset obiectiuè, vt dixi ad initium huius difficultatis.

Quo sensu omnis visio sit cognitio rei prout est in se.

Secunda obiectio.

Secundò obiicies: Prædicata relatiua non sunt obiectum minùs præstans quam essentialia, ergo debent videri non minùs quàm essentialia. Hoc argumentum etiam patitur instantiam in eo prædicato continentiæ leonis, quod etiam est præstans, & tamen non necessariò debet videri. Respondeo, Licet fortè realiter propter identitatem ea prædicata sint æqualia, ratione tamen nostra non esse, de quo alibi; quidquid verò de hoc sit, dico eo argumento probari, posse visionem eorum prędicatorum augere beatitudinem quasi ex æquo; at non probari, debere omnia videri per quamcumque beatitudinem etiam remissam, maximè cùm dixerimus, etiam quodlibet ex essentialibus attributis iam esse perfectum, vt, esto solùm videretur, si tamen clarè & distinctè, posset beatitudinem caussare; vnde è contrario etiam dicerem, si relationes clarè possent videri sine essentia, eam visionem futuram beatitudinem.

9

Quid probet obiectio suprà facta.

Tertia obiectio.

Tertiò obiicies: Visio Dei necessariò debet tangere omnia attributa & perfectiones Dei tam relatiuas quàm absolutas, ergo non potest beatificare visio essentiæ sine visione relationum. Huic tamen argumento iam est satisfactum superiùs, & insinuatum, quomodo ea præcisio possit esse.

Solutio.

Quarta obiectio.

Ad beatitudinem nõ requiritur comprehẽsio Dei, imo nec visio vllius creaturæ.

Quartò potest obiici ex Caietano, Ita sunt relationes de essentia Dei, vt non possit essentia cõprehendi sine relationibus; ergo beatitudo nostra debet esse visio etiam Trinitatis. Respondeo negata consequentia; nam nostra beatitudo non est comprehensiua Dei, alioqnin etiam deberet quilibet beatus videre in Deo omnes creaturas possibiles; quia respectus ad illas ita est essentialis Deo, vt non possit Deus comprehendi, nisi clarè videatur ille respectus, & consequenter ipsæ creaturæ. Certum est autem, beatitudinem stare sine visione omnium, imò & sine visione vllius creaturæ.

10

Quinta obiectio.

Quintò ex eodem Caietano, Si in Deo esset vnica persona, non esset obiectum beatificans natura illius personæ sine personalitate; nam finis & principium nostrum non est deitas, sed Deus; ergo persona vt talis tunc deberet esse obiectum beatificans; ergo etiam nunc personalitates seu relationes pertinent ad obiectum beans. Obiectioni huic respondet Suarius negando consequentiam; nam si esset vna tantùm persona, personalitas esset de constitutiuo Dei, quia esset absoluta; ideò tunc deberet ea videri. Doctrina, cui hæc solutio nititur, alibi est à me reiecta 1. tomo disput. 48. à num. 10. vbi contra eumdem Suarium probaui, eodem modo personalitatem illam in vtroque casu futuram de constitutiuo Dei. Secundò, videtur hæc solutio tacitè innuere aliam doctrinam eiusdem Suarij, quòd detur subsistentia communis, per quam nunc constituatur Deus; & ratione cuius possit de facto dici Deus caussa creaturarum & finis noster, etiam ante personalitates relatiuas, ac denique obiectum beatificum. verùm & hanc reieci fusè in materia de Trinitate.

Responsio P. Suarez.

Minùs placet.

Meliùs respõdetur argumento Caietani.

Aliter ergo respondeo Caietano, dicóque, etiam in eo casu visionem solius naturæ futuram beatitudinem, etiamsi clarè non distingueretur tunc personalitas; minùs enim tunc ignoraret de Deo ea visio quàm nunc de facto; tunc enim solam vnam personalitatem, nunc verò tres; vnde si nunc est beatus sine harum cognitione, a fortiori esset tunc; hoc ergo argumentum probat rem dubiam per eam quæ adhuc magis est dubia.

Vltima obiectio.

Sexto & vltimò posset obiici ex recentioribus, Aliqua sunt prædicata quasi præcipua & capitalia in Deo; qualia sunt omnipotentia, iustitia, relationes, &c. quæ si non videantur, non potest satiari appetitus; quia si talia non essent in Deo, non maneret tam perfectus quàm nunc est; ergo si ea non videantur, non sufficienter vi-
detur Deus ad beatificandum, esto aliqua præ- 11
dicata minura, quæque etiamsi Deo per impossibile deessent, esset tamen æquè perfectus ac nunc, ignorarentur à beatis; horum enim visio non esset necessaria ad beatitudinem. Hinc explicant hi auctores, cur non sit necessarium ad veram beatitudinem, vt creaturæ videantur in Deo, quia non est necessum videre distinctè earum continentias, quæ sunt è prædicatis illis minoris momenti.

Si continentia Petri est de essentia Dei, ea ablata non maneret hic Deus.

Hanc doctrinam vt re ipsa falsam & repugnantem in terminis reieci disput.9. de visione à n.48. ostendens euidenter, eo ipso quòd continentia Petri, licet exigua, sit tamen aliqua Dei perfectio, repugnare, vt, ea ablata & nulla alia succedente, habeat Deus perfectionem tãtam quantam anteà; ergo ex hoc capite nulla assignatur differentia inter duas eas perfectiones. Præterea quidquid de hoc sit, cùm non minùs ablata continentia Petri desineret omnino esse hic Deus; ac ablata paternitate etiam desineret; & beatitudo visionis desumatur in ordine ad hunc Deum qui de facto est, non ad alium, qui in eo casu impossibili existeret, cur, quæso, non debebit beatitudo præsens tam vnam perfectionem quàm alteram repræsentare? vel certè ex ea necessitate & dependentia Dei ab eis perfectionibus nulla omnino desumetur

tur disparitas. Quòd item hi auctores distinguunt attributum omnipotentiæ à continentia, & productiua virtute creaturarum, displicet valdè: etenim à parte rei attributum omnipotentiæ nihil aliud est, etiam ratione ratiocinata, quàm aggregatum ex omnibus continentiis creaturarum, & vi earum productiua illarum. Malè ergo dicunt hi, omnipotentiam esse ex primariis Dei attributis, deberéque videri, continentias verò creaturarum esse ex secundariis prædicatis, & non esse propterea necessarium vt per visionem noscantur.

Ad obiectionem respondetur. Ad obiectionem ergo dico, Etiamsi relationes quoad punctum perfectionis sint longè maiores quàm continentia Petri solitariè sumpta, quoad necessitatem tamen essendi in Deo & dependentiam Dei ab eis, esse omnino æquales, ex ea autem maiori perfectione benè probari, maiorem etiam futuram beatitudinem eam visionem, quæ continentiam eam Petri ignoraret, notis relationibus, quàm è contrario illam, quæ cognita continentia Petri ignoraret relationes. Addo tamen quamlibet futuram beatitudinem, quia, vt dixi, clarè nosceret alias perfectiones infinitas habentes delectabilitatem & recreationem obiectiuam infinitam, vt dictum est.

An beatitudo consistat in iudicio de bonitate Dei. Posset iam hîc examinari opinio eorum qui dicunt, beatitudinem solùm consistere in iudicio illo quo beatus dicit Psalm. 72. *Quàm bonus Israel Deus his qui recto sunt corde:* cuius fundamentum esse potest, quòd Deus sit obiectum beatitudinis nostræ quà bonus est; ergo sola visio eius bonitatis est quæ beatificat formaliter. Ita tribuit Medinæ Suarez suprà puncto primo. Hanc opinionem Suarez ibi refutat efficaciter, quia ea bonitas in Deo non est speciale attributum, sed conflatur ex perfectione essentiæ, attributorum, relationum, &c. ergo non est aliquid ab his separatum; quod vt visum faciat hominem beatum, & huc applicari potest quod paulò antè dixi contra recentiores de attributo omnipotentiæ respectu continentiarum creaturarum.

13 *Quid circa actus Dei liberos & ideas?* Circa actus liberos & ideas diuinas quæri solet, an pertineant ad obiectum beatificum. Ab hac tamen difficultate facilè me expedio; dico enim, Esto actus liberi sint formalitas aliqua intrinseca Deo, non tamen ideò necessum esse vt per omnem visionem beatam videantur, constat id à fortiori ex dictis de aliis perfectionibus essentialibus. *Non est necessariũ ad beatitudinem vt videantur.* Secundò dico, posse tamen per aliquam visionem videri, quia se tenent ex parte Dei. Si verò illi consistant in denominatione ex creaturis desumpta aut cõnotatione aliqua eiusdem creaturæ, tunc cùm nihil sit diuinum, dicendum omnino non esse necessum vt videantur per visionem beatam; imò neque illos in Deo posse formaliter videri, data ea opinione, ostendi disputatione de visione.

Quoad ideas verò in mea sententia nulla est difficultas; dixi enim suo loco, eas esse creaturas ipsas vt obiectiuè existentes in mente diuina: sicut ergo creaturæ non pertinent ad obiectum necessarium beatitudinis, ita nec ideæ; si verò ideæ constituantur in ipso Deo, vel in scientia de creaturis, vel in continentiis illarum, vel aliquo alio prædicato, iam constat ex dictis, non esse necessarium omnia prædicata diuina etiam absoluta distinctè cognosci, vt simpliciter homo sit beatus. quod eodem modo de illo prædicato constituente ideas intelligendum est.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm beatitudo sit practica.

IN hoc puncto ad quæstionem de nomine pertinente, ideóque breuiter decidendo, duæ videntur esse sententiæ: vna Scoti quæst. 4. prologi aientis visionem beatificam esse practicam, quia ex ea sequitur amor Dei; qui eo ipso praxis est; nam praxim Scotus dicit omnes alias operationes à voluntate. Altera sententia est Paludani apud Tannerum q. 2. dub. 4. qui, præter visionem Dei, ponit aliud iudicium practicum, quod dicit, *Oportet amare Deum:* in quo iudicio censet consistere beatitudinem practicam, nam ipsamet visio Dei non putatur à Paludano sufficiens ad determinandum ad amorem. 14 *An beatitudo sit practica, quæstio est de voce. Duplex circa hoc sententia. Scotus putat practicam. Paludanus requirit iudicium imperãs amorem Dei.*

Sola visio Dei sine imperio mouet ad Dei amorem. Dico Primò. Visio beata per se sine vllo alio imperio sufficit ad mouendam voluntatem ad amorem Dei; nam, vt alibi dixi, vniuersaliter loquendo, supposita propositione obiecti, habet voluntas ex parte intellectus quidquid necessum est vt amet illud independenter ab omni imperio: imò hoc in omnibus actibus liberis voluntatis repugnare fusè variis in locis ostendi, neque est vllum fundamentum ad dicendum illud esse necessarium, ergo ex hoc capite visio purè erit speculatiua, quandoquidem licet solum agnoscat Deum, qui praxis nullo modo est, determinat sufficienter ad eum amorem.

Si visio beata sit reflexa super amorem, meritò dicetur practica. Dico Secundò. Si visio beata sit reflexa supra amorem Dei qui ex illa sequitur, meritò potest dici ex illo capite practica. Patet ex his quæ in Proœmialibus Logicæ docui, ostendens, omnem cognitionem effectiuam sui obiecti esse ex illo capite practicam, quandoquidem non sistit in contemplatione præcisè illius. & in hoc sensu sustineri potest doctrina Scoti dicentis, visionem esse practicam. Dixi, *Si ea visio reflectatur supra amorem;* nam si illum non habet pro obiecto, non potest dici practica, etiamsi ex illa procedat amor: ad rationem enim cognitionis practicæ non sufficit aliquid efficere, sed debet esse sui obiecti effectiua, vt eodem loco Proœmialium ostendi; alioquin nulla omnino cognitio esset speculatiua, quia nulla omnino cognitio est, quæ non sit alicuius rei productiua vel habitus vel speciei de se, vel suæ durationis, vel amoris, vel odij. 15 *Si non sit reflexa, etsi amorem efficiat, est merè speculatiua.*

Obiectio. Obiicies contra præcipuam conclusionem Primò D. Thomam, qui q. 3. art. 5. in cor. docet, beatitudinem futuræ vitæ totam esse intellectus speculatiui. Patet Tannerus contendit non debere legi in eo articulo, *principaliter esse intellectus speculatiui,* quia τὸ *principaliter* in editione Romana expunctum est. Respondeo tamen Primò tem esse parui momenti, in quo non multùm interest ab eo modo loquendi D. Thomæ recedere. Secundò, satis nobis esse si in Plantiniana & correcta editione, qualem ego habeo, adhuc retineatur illa particula *principaliter*, per quam egregiè declaratur nostra conclusio; nam cùm, vt dixi contra Scotum, cognitio solùm dicatur practica ab obiecti sui effectione, & præcipuum obiectum visionis sit Deus & creaturæ, quæ ab illa non efficiuntur, amor autem sit minùs principale obiectum, meritò minùs principaliter ab effectione eius amoris practica dicitur visio, vt ea verba D. Thomę sonant. Tertiò, fortè D. Thomas putauit visionem nõ esse reflexam supra amorem Dei; quo casu nos diximus eam non futuram practicam. *Responsio. Reiiciuntur argumenta probantia, visionem nullo modo posse esse practicam.*

Secundò

Secunda obiectio.

16 Secundò obiicies: Beati non sunt liberi in amore Dei, nec possunt in eo producendo errare; ergo amor ille non est praxis, & consequenter visio non erit practica etiam respectu amoris.

Responsio. Praxis non requirit capacitatem erroris.

Ostendi ea Logicæ disputatione, ad rationem praxis non requiri actionem esse talem, vt in ea errari possit; nam communiter & ipse etiam Tannerus, qui in præsenti hoc vtitur argumento, fatetur in Deo dari scientiam practicam, eam scilicet, quâ cognoscit creaturas vt producibiles, & tamen Deus non potest errare in productione creaturarum, ergo non requiritur ad scientiam practicam, vt qui per eam dirigitur possit errare in productione obiecti. Secundò, nec requiritur, vt actio illa sit libera: si enim posita illa sciẽtia quis efficit illius obiectum ex vi scientiæ, certè quò magis necessitatus est ad illud obiectum faciendum, eò magis scientia eius obiecti ordinatur ad effectionem illius, in quo consistit ratio scientiæ practicæ, & eò minùs sistitur in contemplatione obiecti, prout requiritur ad rationem scientiæ speculatiuæ; ergo ex hoc capite non deficit ea cognitio à ratione scientiæ practicæ.

Tertia obiectio.

Tertiò obiicies: Beatitudo est optima operatio, sed hæc non ordinatur ad opus, quia habet pro obiecto Deum, qui est optimus inter obiecta; ergo. Hæc ratio potest formari breuiùs & clarius independenter à terminis, quòd beatitudo sit optima operatio: si enim dicatur, *Visio habet Deum pro obiecto, sed Deus non est factibilis, ergo visio non est factiua sui obiecti*, clariùs concludit. Respondeo, ex parte Dei non esse practicam, sed ex parte amoris, qui fieri potest, vt dictum est.

Visio Dei quâ parte sit practica.

17

Quarta obiectio.

Quartò: Omnis cognitio practica ordinatur ad praxim velut ad finem *cuius*; sed visio beata, cùm sit vltimus finis, non ordinatur ad aliquid aliud, ergo non est practica.

Responsio. Quomodo definiatur scientia practica.

Respondeo, scientiam practicam non definiri per eam ordinationem in finem *cuius* vel *cui*, sed per hoc, quòd non solùm sit cognoscitiua sui obiecti, sed etiam factiua illius; seu, quòd non sistat in sola contemplatione illius. Certum autem est (quidquid sit de ea ordinatione ad finem *cuius*) visionem beatam, si cognoscat amorem, esse etiam factiuam illius, & consequenter non sistere in sola contemplatione illius; atqui in hoc, vt dixi, formalissimè consistit ratio scientiæ practicæ; ergo ex hoc capite ea visio practica erit.

Quinta obiectio.

Quintò argues: In beatitudine debet homo conuenire cum perfectissimis & altissimis substantiis, nempe Deo & Angelis; atqui in contemplatione sola cum illis conuenit, nam in actione conuenit etiam cum inferioribus animantibus, ergo beatitudo solùm consistet in contemplatione, ergo præcisè erit speculatiua.

Responsio.

Facilè huic argumento respondeo; & primùm dico, frustrà ab eius auctore in præsenti quæstione recurri ad has & similes conuenientias, comparationes cum altissimis substantiis, &c. cùm enim habeantur duæ definitiones satis claræ: vna scientiæ speculatiuæ, *quòd sistat in sola contemplatione sui obiecti*; altera verò practicæ, *quod contempletur, & simul sit effectiua sui obiecti*: cum ergo hæc sint omnino certa & clara, vnicum debebit esse argumentum, ad probandum visionem beatam esse speculatiuam, quòd non sit effectiua sui obiecti: quid ergo proceditur per ambages & comparationes cum altissimis substantiis & conuenientiis cum animantibus inferioribus in vita actiua?

Vnde deberet probari, visionem Dei non esse practicam.

18 Secundò dico, in eo argumento haud satis videri perceptam differentiam scientiæ speculatiuæ à practica; insinuatur enim per practicam, cognosci minus perfectè obiectum quàm per speculatiuam.

Qui differat scientia practica à speculatiua.

Cuius contrarium ostendi ea disputatione Logicæ, vbi etiam probaui, in ratione cognoscendi eas duas scientias nullo modo differre, sed practicam posse habere perfectam obiecti cognitionem; præter illam verò habere posse suum obiectum efficere; vnde ex hoc capite, seu, ceteris paribus, perfectior est cognitio practica; nam supra vim cognoscitiuam sui obiecti, melius est habere vim efficiendi illud quàm ea carere; iam ergo hinc constat, haud ita consideratè dici, hominem in sola contemplatione conuenire cum altissimis spiritibus: nam scientia practica etiam est aliena à brutis, & propria eorum spirituum, & verò ipsius Dei, quia, vt dixi, ex conceptu suo omnino nobilior est speculatiua; & facilius homo ob prædicatum nobilius conueniet cum Deo & altioribus entibus, prout debet conuenire in visione beata, quàm ob prædicatum minùs nobile.

Limitatio.

Dixi *speculatiuam esse ceteris paribus minùs perfectam*; nam si habeat nobilius obiectum, ex eo capite poterit esse, & sæpè de facto est, nobilior, id tamen est per accidens ad conceptum scientiæ speculatiuæ: si enim circa idem obiectum versentur, vt versatur scientia Dei circa Michaëlem, & scientia ipsius Michaëlis de se sine dubio perfectior est diuina, quæ est practica & productiua ipsius Michaëlis, quam sit ipsa propria eiusdem Michaëlis; independenter loquor à perfectione, quæ scientiæ diuinæ prouenit, ex eo quòd sit diuina, solùm ex eo capite, quòd sit effectiua. 19 Hæc paululùm fusiùs tetigi circa hoc argumentum, vt ostenderem, & probationem in rebus claris non debere desumi ex terminis obscurioribus, & vt malam quorumdam de scientia practica opinionem disturbarem.

Responsio in forma.

Hinc in forma respondeo, per visionem beatam, quia respectu Dei est speculatiua, hominem habere totam eam conuenientiam cum altissimis substantiis, quam arguens intendit; quia verò etiam est productiua amoris, quem cognoscit, non minui inde eius perfectionem; sed augeri. Addo etiam, in contemplatione posse esse conuenientiam cum brutis; nam notitia, quam brutum habet de homine, non ordinatur ad producendum hominem, sed suo modo sistit in contemplatione illius, & suo modo est speculatiua. Sed de his satis.

DISPVTATIO

DISPVTATIO QVINQVAGESIMAPRIMA.

De circumstantiis beatitudinis ex parte intellectus.

1 *Beatitudo essentialis à quibus passionibus possit perfici ex parte intellectus.*



EATITVDO essentialis potest habere aliqua quasi accidentia, quibus quodammodò augeatur & perficiatur, sicut essentiæ perficiuntur suis passionibus & aliis diuersis accidentibus. Inter hæc autem quædam possunt esse quasi eiusdem rationis cum ipsa essentia beatitudinis, v. g. intensio; nam secundus gradus tam est beatitudo essentialis quàm primus: dicitur autem accidentalis, quia simpliciter essentia beatitudinis saluatur in solo primo gradu. Similiter, quòd videat plures creaturas in Deo, eadem ratione dicitur beatitudini accidentale io eo sensu, licet rigorosè loquendo meliùs dicamus; hæc esse multiplicationem aut augmentum eiusdem beatitudinis substantialis. De hac maiori intensione & maiori visionis erga Deum claritate, ratiooe cuius plura in Deo videantur, egi satis disputationibus de visione, ideò hîc nihil adam. Aliæ possunt esse magis propriæ circumstantiæ, v. g. duratio maior & minor: item, si visio sola est beatitudo, erit circumstantia illius amur Dei, gaudium de obtenta ea beatitudine, cognitiones aliæ diuersæ tam sensuum in hominibus quàm intellectus in eisdem & Angelis, dotes item gloriæ. quæ omnia hîc breuiter explicanda erunt.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm visionem Dei comitetur cognitio supernaturalis fidei.

An fides supernaturalis maneat cum visione. Communiter negatur.

2

MVlta hîc occurrunt, de quibus alibi fusiùs; quæ tamen breuiter his sectionibus tangemus. Primò, vtrùm fides maneat cum visiooe beata. Communiter negatur, eò quod fides sit obscura, obscuritas autem non videtur habere locum in beatis. Contra quæ satis difficulter obiici potest ex materia de Angelis; ibi enim communiter docent omnes Theologi, Angelos inferiores illuminari de multis rebus per superiores; vnde sic argumentor, Ergo de facto dantur in illis multi actus fidei. Probo consequentiam; nam Angelus inferior illud mysterium reuelatum ab Angelis superioribus non videt in se, & credit illud, ob reuelationem Dei sibi etiam obscuram, quia non audiuit eam immediatè: non enim eam percepit ab ipso Deo immediatè, sed Angelus illuminans respectu illius se habet, sicut apud nos propositio Ecclesiæ; ergo ibi habet locum assensus fidei non minùs quàm apud nos.

Euasio prima.

Respooderet fortè quis, in eo casu euidenter cognoscere Angelum inferiorem, Deum id reuelasse, & habere saltem mediatam euidentiam; nam scit euidenter Angelum illuminantem non posse mentiri, ergo non datur tunc locus fidei.

Præcluditur.

Sed contrà, quia esto id ita sit, non tamen ideò fides non habet locum: nam tunc propositio illius Angeli potest se habere præcisè vt motiuum extrinsecum; ita vt resolutio illius assensus non stat in dictum Angeli, sed in reuelationem ipsam Dei: ostendi enim alibi (quod & admittit Pater Suarez) dummodò reuelatio in se non immediatè videatur posse per fidem ei assensum præbere, licet propositio illius sit euidens, ergo simpliciter datur locus fidei in patria; quod autem dico de Angelis potest intelligi eodem modo de hominibus, nam etiam illis fieri possunt; & sine dubio 5
de facto aliquæ fiunt reuelationes, Angelorum aut aliorum altiorum beatorum interuentu: si autem simul datur locus talibus cognitionibus, non est cur ipse habitus fidei negetur; nam ille in se perfectus est, & solùm posset repugnare, quia otiosus; at otiositas cessat eo ipso, quòd possint esse aliqui actus illius, ergo.

Euasio secunda.

Respondebis Secundò, Post diem iudicij cessabunt omnino tales reuelationes, & consequenter nec erunt possibiles ampliùs vlli actus fidei, ad quid ergo maneret per totam æternitatem habitus fidei ibi otiosus?

Reiicitur Primò.

Sed contrà Primò, quia posset dici tunc eum destruendum, quia tunc primò incipiet esse otiosus, interim verò eum manere.

Secundò.

Contrà Secundò, quia saltem actus fidei esse poterunt in beatis vsque ad eum diem; in præsenti autem non solùm quærimus, an possit esse habitus ipse fidei, sed, an possint esse aliqui actus illius in cælo. & vtrumque negatur communiter propter obscuritatem, Quæ ratio infringitur in eis actibus vsque ad diem iudicij.

Euasio tertia.

Respondebis Tertiò, in eo casu, posita Illuminatiooe Angeli superioris, Deum infundere Angelo illuminato clarum indicium, quo videt à Deo dici illud mysterium, & fortè infunditor cognitio intuitiua eiusdem mysterij in se immeditè, vnde non erit locus fidei.

Refutatur.

Sed contrà, quia, esto ita 4
posset res contingere, & eo casu non daretur locus fidei, non est vllum fundamentum ad dicendum de facto ita contingere; imò videtur hic modus alienus valdè à conceptu illuminationis, quia si Angelus audiens non mouetur vllo modo ad credendum ob dictum illuminantis, sed hoc se habet vt pura conditio; quâ positâ, tam clarè ipse cognoscit & tam immediatè reuelationem quàm alter, non est propria illuminatio. Nec obtinetur intentum, ob quod ponuntur tales illuminationes, vt scilicet Deus non per se immediatè administret infima, sed infima per media, & media per summa; at si ipse immediatè illuminaret eodem modo secundum Angelum quo primum, iam omnia immediatè administraret, licet vnum priùs, alterum post. v. g, si Imperator, postquam locutus est immediatè cum consiliario intimo, ei manifestando suam voluntatem, deberet cùm primùm consiliarius alteri idē dixisset, etiam ipse Imperator immediatè loqui cum eo secundo, & manifestare rem sicuti primo, non diceretur Imperator manifestare media per summa, sed omnia per se immediatè, licet vnum priùs; posteà aliud, in vtroque tamen immediatè; ergo debet Deus permittere, vt Angelus illuminatus credens alteri, inde cognoscat voluntatem Dei, & mysterium reuelatum, nec debet rursus cum secundo immediatè loqui per se, ergo dabitur locus fidei, vt ostensum est; quia hæc non impeditur, etiamsi propositio sit certa, dummodò in se non videatur reuelatio Dei.

Propter

Probabile est, vsque ad diẽ indicij in aliquibus beatis aliquos futuros actus fidei.

Propter hæc putarem probabile, vsque ad diem indicij in multis beatis futuros aliquos actus fidei; quod autem communiter dicitur fidem euacuandam in patria, vt videtur Paulus insinuasse 1. Corinth. 13. *Cùm venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est*: hoc, inquam, facilè explicatur, vel de fide circa præcipua illius mysteria, id est circa ipsum Deum, de quibus Paulus ibi loquebatur, *Videmus nunc per speculum in ænigmate,*
5 *tunc autem facie ad faciem*, non autem respectu aliarum rerum minoris momenti: certum enim est, non omnia omnino visurum quemlibet beatum, ergo saltem respectu illorum poterit esse fides, neque citato loco Pauli id vllo modo reiicitur. Secundò addo, ideò fidem dici non manere, quia multi sunt beati, quibus nullæ reuelationes de nouo fiunt; multi item quibus non fiunt mediantibus aliis, sed immediatè ab ipso Deo; vbi cùm sit immediata euidentia in attestante, non est locus fidei, ergo, vniuersaliter loquendo, non manet ibi fides, per quod non negatur ab auctoribus aliquis specialis actus fidei in casibus positis de mediatis reuelationibus.

Probabilius tamen propter auctoritatem non dari vllos actus fidei.

Dico tamen absolutè, propter auctoritatem communem, probabilius esse non dari de facto vllos tales actus fidei. Ad rationem in oppositum responderi potest, etiamsi ex se in cælo locus sit pro fide modo explicato, nihilominùs inde non inferri, dari de facto; nam potest etiam ea propositio immediata Angeli superioris se habere non vt conditio extrinseca, sed vt motiuum vltimum eius assensus, vt v. g. ideò assentiatur mysterio, quia Deus, qui falli non potest, illud dicit; ideò verò assentiatur Deum illud dicere, quia id affirmat Angelus illuminans; & cùm hæc illuminatio, quæ est vltima ratio assentiendi, & ex qua ceteta nascuntur, sit immediatè per se cognita euidenter, nullus relinquitur fidei locus: nec diuinæ, quia vltima resolutio fit in dictum Angeli; nec creatæ, quia noscitur euidenter incapacitas erroris eius Angeli; & tunc credere ei dicenti, non di-
6 citur propriè actus fidei etiam circa illum. Quòd verò hoc modo resoluatur ille assensus, cùm possit aliter (vt in argumento ostensum est) probo auctoritate communi, quæ in talibus quæstionibus sufficientem probationem efficit.

Probabilius etiam, nec habitum fidei in beatis manere.

Hinc circa habitum fidei constat longè probabilius esse, illum non manere in cælo, tum quia post diem indicij non est ampliùs mansurus; tunc enim nullo modo erunt reuelationes nouæ; est autem connaturalius vt in ingressu beatitudinis auferatur, quàm posteà in ipso decursu beatitudinis. quòd si aliqui interim essent actus fidei, iuxta id quod probabile Primò diximus, pro illis sufficeret auxilium extrinsecum, tum quia probabilius est, nec actus vllos fidei etiam interim futuros. Quòd si tamen velis dicere, illum manere quoad ornatum beati, licet nullum sit habiturus actum, non discurres improbabiliter.

SECTIO SECVNDA.

Quid de donis intellectus, Prophetia & Theologia.

D. Thomas videtur non sat consequẽter docere, in patria mansura dona Spiritus sancti.

Secundò dubitari potest, an beatitudinem comitentur dona Spiritus sancti quæ se tenent ex parte intellectus, scientia, sapientia, consilium. D. Thomas hac prima secundæ quæst. 68. artic. 6. docet manere, quia non dicunt in conceptu suo obscuritatem. Hac de re nihil in præsenti definio, quia nondum explico, in quo ea dona consistant; & an sit habitus aliquis infusus intellectualis distinctus à fide; an ipsa fides cum actibus perfectioribus; item, quem effectum formalem præstent dona. Hoc solùm aduerto, haud satis consequenter videri à D. Thoma admitti eorum donorum perseuerantiam: cùm enim ipse ea quæst.
artic. 1. non alium effectum tribuat eis donis, quàm disponere hominem perfectè ad obedien- 7
dum Spiritui sancto, planè videntur in patria omnino ea esse otiosa. Nam, vt dicemus infrà, per solam visionem Dei homo redditur incapax omnino peccati & resistentiæ in Spiritum sanctum; & cùm aliunde necessariò amet Deum, erit paratissimus ad obediendum illi suauissimè, ergo ad disponendum hominem vt Deo obediat nullatenus sunt necessaria; ad quid ergo ea dona in patria manebunt?

Si dona Spiritus sancti nil præstent nisi promptitudinem ad obediendum Deo, non videntur posse esse necessaria aut in via in cælo.

Fortè hæc ratio etiam probat, in via non esse necessaria ea dona; nam cùm Spiritui sancto non obediant nisi in materiis virtutum, verbi gratia, dum obligat actus iustitiæ, castitatis, religionis, &c. & quælibet virtus disponat subiectum ad obediendum Spiritui sancto in actibus pertinentibus ad eam materiam, videtur homo sufficienter dispositus per omnes virtutes simul sumptas sine aliis donis, si hæc nihil aliud præstent quàm D. Thomas docet, ergo nec in via erunt talia dona, & consequenter meum argumentum magis videbitur esse contra explicationem eorum donorum à D. Thoma traditam, quàm specialiter contra permanentiam eorumdem in cælo. Nihilominùs tamen etsi vbique meum argumentum habeat difficultatem, meritò tamen illud applico pro præsenti quæstione; nam in via dici posset, virtutes infusas, quia non facilitant ad suos actus, indigere donis aliquo modo magis determinantibus seu facilitantibus ad eos actus, seu ad obe-

Specialiter hic applicatur argumentum auctoris.

8 diendum in eis Spiritui sancto. At in patria cùm per visionem voluntas sit omnino incapax peccati, & per amorem intensissimum summè benè affecta Deo seu Spiritui sancto, & ad obediendum illi promptissima, extrinsecæ autem difficultates nullæ sint, prout sunt in via, planè non video, ad quid ibi dona maneant, si solùm ex se præstant eam promptitudinem. Sed hoc satis, quia, vt dixi, non decerno, ad quid illa dona constituantur, è quo puncto pendet resolutio, an maneant nécne in cælo.

Tertium dubium. An in beatis sit Prophetia. D. Thomas negat Prophetiam in beatis. Suarius consentit D. Thomæ.

Tertiò dubitari potest, vtrùm visionem beatam comitetur Prophetia. Thomas 2.2. quæst. 174. art. 5. negat, licet in responsione ad secundum concedat beatis reuelationes de futuris, quas tamen dicit non sortiri rationem Prophetiæ. Pater Suarius hîc disp. 8. sect. 1. docet, Prophetiam esse de re existente procul; existere autem procul explicat per hoc, quòd ea cognitio sit indebita homini in eo statu, in quo est Prophetia; vnde à D. Thoma eadem visio Dei in beatis non dicitur Prophetia, in Paulo verò & Moyse dicitur, quia illorum statui non debebatur; quia ergo quidquid beati sciunt debetur eorum statui, ideò ait Suarez eos non habere propriè Prophetiam.

Ea ratio reiicitur.

Hæc tamen ratio ad quæstionem de nomine difficultatem præsentem reducens, adbuc non videtur benè subsistere; non enim omnia quæ
Deus beatis reuelat debentur eis: pono exem- 9
plum in Angelis, quos illuminat immediatè per se, non quia eis debeatur ea illuminatio, sed quia Deus intendit alios fines, ad quos ea est necessaria; sicut Isaiæ secundùm se non de-

bebatur Prophetia, propter fines autem à Deo intentos debuit illi communicari ea cognitio, ergo etiam in eo sensu potest esse in beatis aliquibus Prophetia. Vrgeo, ipse D. Thomas admittit in Christo Prophetiam, cùm tamen maximè ipsius meritis & statui vnionis cum Verbo fuerit debita ea cognitio; ergo ea ratio de debito habendi cognitionem nec adæquata nec necessaria est, nec ad mentem D. Thomæ.

Vrgetur.

Dantur in cælo reuelationes de futuris; an autem sint dicenda Prophetia, est quæstio de nomine.

Dico ergo breuissimè, dari in beatis multas cognitiones de rebus futuris; an autem dicendæ nunc sint Prophetiæ, quæstio est de voce, & parui momenti: ego absoluiè illas vocarem Prophetias.

Qui negant habitum fidei mansurum in patria, consequenter de habitu Theologico debent discurrere. Euasio Prima, Secunda.

Quartò dubitari potest, an Theologia, quam nos acquirimus, maneat in patria. Qui dixerit, manere fidem in patria, poterit idem docere de Theologia; quæ quoad præmissas ferè semper fidem includit; qui verò negauerit fidem manere, ob eamdem rationem neget de Theologia. Respondebis fortè Primò, Theologiæ est omnino accidentalis obscuritas; ergo, ea ablata, poterit in patria manere; sed contrà, quia, vt suppono ex libris de Anima; euidentia, certitudo, claritas, obscuritas nihil est superadditum substantiæ actus, vnde repugnat etiam diuinitus, manere eumdem actum, & non retinere suam claritatem aut obscuritatem. de quo benè hîc Pater Suarius sect. 1. Respondebis Secundò, manebit saltem idem habitus Theologiæ in ordine ad alios actus claros; sed contrà, quia iste habitus, vtpote acquisitus
10 per solos actus obscuros, non inclinat nisi ad similes actus, ergo non poterit manere inclinando ad alios actus claros & consequenter diuersos.

Tertia reijcitur.

Respondebis Tertiò, Actus Theologici sunt naturales in se, ergo non habent obscuritatem fidei, ergo manebunt in patria; sicut dicemus infrà manere scientias naturales. Sed contrà (quidquid sit de supernaturalitate conclusionis Theologicæ) certè obscuritatem retinet semper actus ille; non enim illi proueniebat obscuritas ex motiui supernaturalitate, sed ex reuelatione obscura, ob quam assentiebatur; quod clarius est in mea sententia docenti, idem omnino motiuum ex parte obiecti attingi posse per actum naturalem & per supernaturalem, de quo alibi fusiùs; ergo motiuum eius conclusionis idem debet poni, siue conclusio sit in se supernaturalis, siue naturalis, ergo & obscuritas.

An species memoratiua Theologica maneant.

Quæres tamen, an, licet habitus ipse Theologiæ non maneat, maneant saltem in memoria species earum rerum quas cognouit Theologus in via per eiusmodi habitum. Affirmat Pater Suarius suprà numer. 6. poterit enim beatus recordari, se hæc & illa nouisse, explicationem hanc dedisse loco huic Scripturæ, illam illi, &c. licet tunc clarè & distinctè cognoscat, quis fuerit verus sensus, quis non.

Mens auctoris.

Ego tamen in hoc puncto difficultatem aliquam inuenio iuxta probabiliora principia, quòd scilicet habitus intellectuales non distinguantur à speciebus impressis magis vel minùs intensis, prout fuerit intensio habitus; ergo cùm non maneat habitus Theologicus, non manebunt species, quæ idem sunt cum illo.

Quid dici posset.

Fortè ideò aliquis distingueret duas species in intellectu; vnas directas de ipsis
11 obiectis, & has diceret esse habitum Theologicum, qui non manet in cælo, quia natura sua est obscurus; alias verò species memoratiuas reflexas, quibus homo recordatur, se hoc & illud cognouisse, hos & illos actus Theologicos elicuisse, dicétque per has species clarè cognosci obiectum: nam licet non noscam ego clarè mysterium Trinitatis, clarè tamen nosco à me hanc & illam cognitionem obscuram de eo mysterio tali tempore habitam; de his autem speciebus secundis locutum Suarium suprà, non de primis.

Quæ species habituum Theologicorum maneant in beatis.

Fateor posse eas duas species distingui, imò & debere, & sic rectè intelligi, quomodo aliquæ maneant, aliæ non. In quo non video vllam nouam difficultatem; vix tamen possum iudicare eam distinctionem à Suario intentam, nam videtur expressè loqui de speciebus ipsis circa res cognitas; alias autem reflexas non agnoscit ibi.

Species directa Theologica non manent in patria, quia sunt obscura.

Quidquid verò sit de illius mente, adhuc addo, etiamsi habitus distinguantur à speciebus, nihilominùs Suarium & alios fateri debere, eas species directas non manere in patria; nam habitus à specie distinctus ex se nullam habet claritatem vel obscuritatem, & tamen excluditur à cælo, ergo à fortiori excludentur species illæ obscuræ & directæ, quibus ille habitus vsus est; quia in his speciebus tota maximè reperitur obscuritas, in habitu verò, iuxta eam sententiam, solùm est inclinatio quædam ad eliciendos eos actus per tales species: & illi inclinationi quasi per accidens est, quòd eiusmodi actus sint obscuri. Dico *quasi*; nam quia habitus non inclinat nisi ad actus similes his à quibus fuit productus, & productus est ab obscuris, ideò ad illos solos inclinat; si tamen actibus, vt nonnulli iudicant, esset accidentalis claritas, tunc inclinatio habitus non curaret, clari essent, an obscuri actus; species verò necessariò videntur ex se esse claræ aut obscuræ, quia illæ sunt primum initium claritatis & obscuritatis, ergo maximè hæ debent à cælo relegari, siue detur habitus ab eis distinctus, siue non. Iam dixi de quibus speciebus id sit intelligendum.

SECTIO TERTIA.

Quid de alia scientia infusa: vbi, an ex visione possit beatus discurrere.

Quintum dubium de scientia infusa. Aliqui eam negant.

QVintò dubitari potest, an in beatitudine infundatur beatis aliqua scientia supernatu- 12
ralis, qua vel easdem vel certè alias diuersas creaturas aut mysteria diuina cognoscant. Nonnulli recentiores apud Suarium suprà negant eiusmodi scientiam; dicunt tamen ex visione beata ipsos beatos discurrere ad alia obiecta, & sic comparare sibi nouam scientiam.

SVBSECTIO PRIMA.

Admittitur possibilis discursus ex visione beata.

Suarez non putat possibilem discursum ex visione beata.

HAnc opinionem Pater Suarius ibi reijcit Primò, quia eiusmodi genus scientiæ videtur repugnans visioni; hæc enim simplicissima est & abstrahens ab omni discursu, ergo cognoscit vnico intuitu quidquid posset per discursum ex illa inferri. Secundò, si talis discursus admittatur, ex eo sequetur processus in infinitum; nam rursus ex ea conclusione elicita, adiuncta alia præmissa naturali, posset tertia conclusio inferri; & ex hac cum ipsa visione beata, aut cum scientia infusa Christi Domini, posset alia quarta; & ex hac rursus, &c. Hoc autem absurdum est, ergo dicendum est, quamlibet

libet ex illis scientiis esse io suo genere vltimam, & oon dicere ordinem ad vlteriorem illationem. Tertiò, quia, esto sit possibilis, otiosa erit in beatis; non enim potest esse supernaturalis, quia ex vna præmissa de fide & altera naturali non potest sequi conclusio supernaturalis, quando ambæ primæ propositiones concurrunt vt veræ præmissæ, & connexæ; quando tameo vna est per modum conditionis applicantis, sicut in nostro casu, licet possit esse superoaturalis, non tamen euidens & clara. quod repugnat beatis.

13 *Non repugnat discursus ex visione beata.*

Ego longè probabilius Iudico, nullo modo repugnare, ex visione beata, & alia cuiuscumque ordinis cognitione, beatom discurrere; imò id debere necessariò concedi, iudico manifestum, saltem in sententia eorum, qui dicunt creaturas io Deo posse videri. Fortè id ipsum debet fateri Vasquez, licet neget eam visionem creaturarum. quod sic probo manifestè: Vnus beatus, verbi gratia, videt Deum, & per eam visionem non videt in particulari leonem à Deo posse produci, sed solùm videt omnipotentiam posse producere; quæ non implicant contradictiooem; & licet alias creaturas in particulari noscat, oon tamen nouit leonem. Sanè per eam visionem non format iudicium; *Deus potest leonem producere*; hoc est in omnium sententia certum: tunc vlteriùs, iste idem per cognitionem naturalem scit leonem non repugnare, quia existit de facto, & recordatur se illum vidisse in via, ergo ex illis duabus cognitionibus, beata & naturali, sic cogitur discurrere: *Deus potest producere quidquid non implicat* (hoc dicit visio beata) *sed leo non implicat*, hoc dicit naturalis; ex quibus infert, *Ergo Deus potest producere leonem*; hoc nulla cognitio ex duabus prioribus dixerat, & rectissimè infertur ex illis, Ergo ex visione beata potest discurri.

Probatio nostra conclusionis.

& idem argumentom fit mutatis terminis in aliis materiis, verbi gratia, noscit beatus in communi per visionem beatam, neminem saluari nisi à Deo prædestinatum ab æterno, Deom odio habere omnia mala moraliter, non tamen propterea ea visio in particulari dicit, qui sint prædestinati & saluandi, quæ sint peccata; videt autem postea beatus fratrem suum cælum ingredientem, tunc ex propositione vniuersali & visione particulari infert, Ergo à Deo fuit meus frater prædestinatos ab æterno in beatitudinem.

14 Nec potest dici, duas eas cognitiones tam diuersas non posse concurrere ad vnam consequentiam inferendam: hoc, inquam, dici non potest; nam cùm intellectus sit qui infert, si ille illuminatur de hac veritate, *omnis homo currit*, etiamsi solùm id cognoscat per visionem beatam, & aliunde illuminatur hac, *Petrus est homo*, quacumque scientia id fiat, non potest noo eo ipso inferre, *Ergo Petrus currit.*

Soluuntur obiectiones Suarij.

Iam hinc facillimè ad obiectiones in contrarium respondetur: & quidem ad primam, quòd non appareat, quomodo sit possibilis talis discursus, abundè est satisfactum. Quòd verò dicebatur eam visionem esse simplicissimam, verissimum est: at inde non infertur, quòd ex ipsa & alia secunda cognitione non possit tertia oriri; nam Deum esse simplicem, non efficit ab ipso creaturas compositas prodire non posse: quod vlteriùs additur, quidquid ex ea visione potest per discursum inferri, cognosci per eam solam, falsum est; vel potiùs hoc modo distinguendum: quidquid ex sola visione, nulla addita noua præmissa, inferri potest, cognoscitur per illam, transeat antecedens; quidquid ex illa & alia adiuncta potest, nego antecedens: nam iam ostendi eam visionem, quæ solùm dicit, *Nullus saluatur, nisi à Deo prædestinatus ab æterno*, non dicere vllo modo, Petrum aut Ioannem in particulari esse prædestinatum, 15
ergo id non potest vnico intuitu per eam visionem cognosci, ergo debet alia addi; & ex vtraque sequetur illatio.

Non sequitur processus infinitus ex nostra sententia.

Ad secundam probationem eius repugnantiæ nego processum in infinitum; nam cùm eiusmodi relationes non fiot ad inferendas veritates iam anteà notas, sed alias oouas, & ad hoc necessaria sit distincta & noua præmissa, nec qualiscumque sufficiat, sed quæ præcedenti visione habeat connexionem ratione eius obiecti, inde fit, vt nec sint nonæ veritates infinitæ cognoscibiles ex illa visione, nec nouæ infinitæ minores seu præmissæ, quæ cum ea visione possint coniungi ad inferendum consequentiam, vel certè si sint, vt in exemplo posito, *Deus continet omnia possibilia*, potest addi, *Petrus est possibilis*, & sic de omnibus creaturis, ergo Petrus continetur à Deo, admitto libenter posse infinitas illationes similes inferri; at, hoc non est procedere in infinitum quasi necessariò & reflexè, quod reputatur communiter absurdum, sed actus ille vniuersalis habeat vim, vt si adueniat noua & noua minor, nouam & nouam inferat veritatem; quod nullatenus repugnat, sed potiùs dicit magnam vim eius visionis, & hoc ipsum de facto habet omnis cognitio vniuersalis, verbi gratia, *Omnis homo est animal*; ea enim sola, adiunctis infinitis minoribus distinctis, *Petrus est homo, Ioannes est homo*, &c. potest dicere infinitas conclusiones, *Ergo Petrus est animal, ergo Ioannes est animal*, &c.

16 *Illatio ex visione Dei potest esse supernaturalis.*

Ad secundam rationem, quòd ea illatio non possit esse supernaturalis, Primò negatur suppositum. Aduerto tamen priùs, fortè esse errorem in impressione; cùm enim intendat Suarius inferre, *Non potest esse supernaturalis*, infert in consequenti, *Licet sit supernaturalis, non potest esse euidens*, debuit enim imprimi, *Licet sit euidens, non erit supernaturalis* quidquid verò de hoc sit, probationem videamus, quia, inquit, vna cognitio solùm se habet vt applicans, non vt propria præmissa; verùm si dicat, cognitionem naturalem esse applicationem, & visionem beatam esse totam rationem inferendi, tunc argumentum erit contra ipsum; nam ad assensum supernaturalem non requiritur, vt cognitio applicans sit supernaturalis, vt patet in assensu nostro fidei; eius enim propositio potest esse naturalissima & fides inde illata supernaturalis; si verò dicat (non enim ibi declarat, quæ sit vt applicans) ipsam visionem beatam esse applicationem, facilè id negabitur: cùm enim ea sit magis vniuersalis & indifferens ad hanc vel illam illationem, necessum est, vt naturalis cognitio sit quæ illam applicet, non è contrario.

Conclusio numquam continetur nisi in vtraque præmissa.

Denique in syllogismo, vbi vna propositio est vniuersalis, altera particularis, necessariò vtramque debere esse propriè præmissam, conclusionem verò non contineri nisi in vtraque, ac consequenter non posse illam esse certiorem quàm sit vtraque præmissa, fosè ostendi contra Patrem Tannerum in procemialibus Theologiæ; vnde in præsenti dico repugnare, vnam ex illis cognitionibus solùm esse applicationem, ac proinde si fatetur Suarius conclusionem esse supernaturalem, quando vna ex præmissis supernaturalis est, eam illationem debebit in no-

ſtro caſu neceſſariò dicere ſupernaturalem; nam viſio beata, à qua procedit vt ab vna præmiſſa, ſupernaturalis ſine dubio eſt. Addo, eſto ea illatio non ſit ſupernaturalis, cur, quæſo, inde inferretur, non poſſe eam dari in beatis? numquid non poſſunt eſſe in illis actus vlli naturales intellectus aut voluntatis? & verò probabile eſt, per actum naturalem eam concluſionem de facto elici: dixi enim alibi, etiamſi ex duabus præmiſſis ſupernaturalibus poſſit elici concluſio ſupernaturalis, non tamen id eſſe omnino neceſſarium, ſed poſſe etiam concluſionem naturalem in ſubſtantia elici: non enim omnia, quæ ſupponunt actus ſupernaturalia, ſunt etiam in ſe formaliter ſupernaturales. Conſtat ergo, longè probabilius eſſe, dari poſſe in beatis talem diſcurſum ex ſcientia beata, & probabiliſſimum eſſe in multis de facto dari.

Concluditur vt probabilius, beatos de facto diſcurrere.

SVBSECTIO SECVNDA.

Datur in beatis ſcientia ſupernaturalis per ſe infuſa.

Datur in beatis ſcientia infuſa ſupernaturalis.

IN hac quæſtione dico cum Patre Suario ſuprà (quod etiam videtur eſſe iuxta communem ſententiam Theologorum) dari in beatis ſcientiam infuſam, etiam eorum quæ in Verbo vident, vt de facto ponitur communiter ab omnibus in anima Chriſti Domini: Secundò, de rebus, quas in Verbo non vident, ſæpè ſiue per reuelationem, ſiue per infuſas immediatè ſpecies & cognitiones multa de nono ſupernaturaliter noſcere tam præſentia quàm futura; non enim omnia quilibet videt per viſionem beatam. Pro hac ſententia citat Suarius D. Thomam in 4. diſt. 45. artic. 5. ad 12. vbi ait, beatos extra Verbum viſuros omnia quæ Deus videt; item eos Patres, qui dicunt beatos omnia ſcire; non enim eſt ne-
18 ceſſum vt omnia in Verbo videant; Athanaſium item quæſt. 11. ad Antiochum, Anſelmum, Bernardum, & alios. Ego tamen hos Patres optimè citari credo pro ſecunda parte concluſionis noſtræ, hoc eſt pro reuelationibus extraordinariis, quæ fiunt beatis; at pro prima, id eſt pro ſcientia aliqua fixa & diſtincta à viſione beata, & per quam multa videant ex illis ipſis, quæ in Deo alioquin per viſionem cognoſcunt, non puto meritò citari, niſi ſolum Auguſtinum, qui diſtinxit eas duas cognitiones earumdem creaturarum, matutinam in Verbo, & veſpertinam in ſeipſis. de quo ſuo loco fusè actum eſt. Inducor ad id ſentiendum; nam Patres non ſunt ſoliciti, vt bis eadem obiecta à beatis noſcantur, ſemel per viſionem Dei, ſemel per aliam ſcientiam, quin potiùs ferè expreſsè limitant ſuam ſententiam, vt ea eis extra Verbum manifeſtentur, quæ in Verbo non noſcunt. & maximè id D. Thomas intendit.

Ratio concluſionis.

Omiſſa ergo auctoritate Patrum, ratio concluſionis quoad ſecundam partem de reuelationibus ſatis eſt paulò antè inſinuata; quoad priorem verò ea eſſe poteſt, quòd ille modus diuerſus cognoſcendi res immediatè in ſe ipſis & extra Verbum eſt valdè perfectus, & haud dubiè ornans beati intellectum, nec eſt ratio cur illis negetur, ergo.

Obiectiones ſoluuntur.

Dices inprimis: Ille eſſet planè otioſus; ſi enim iam ea myſteria vel creaturæ perfectiſſimè noſcuntur per viſionem beatam, quid efficit ibi noua ea cognitio? Reſpondeo, ſæpè me alibi oſtendiſſe, ob diuerſum modum cognoſcendi mediatè & immediatè omnem omnino tolli diſtinctarum cognitionum otioſitatem, etiam circa idem omnino obiectum; vnde in ipſo Deo poſui cognitionem creaturarum immediatam in ſe ipſis, & mediatam earum in ipſo Deo. Rationem à priori, cur ea multiplicatio cognitionum non ſit otioſa, facilè ego reddo; nam cognitio non appetitur propter obiectum propriè, ſed propter ſeipſam; ipſa enim immediatè perficit intellectum, in quo differt ab actione phyſica, quæ non propter ſe, ſed propter exiſtentiam obiecti intenditur; vnde eo iam exiſtente non habet vllam vtilitatem noua actio, ideóque meritò dicitur otioſa. At cognitio, quia per ſeipſam formaliter eſt bona & perficiens intellectum, fit vt eius multiplicatio etiam circa idem obiectum ſit expetibilis; vnde non ſolùm quando cognitio eſt ob diuerſum medium, ſed etiam quando per idem omnino medium, perficitur tamen intellectus per additionem nouæ & nouæ intenſionis eiuſdem cognitionis, licet per primos gradus iam illud obiectum fuerit ſimpliciter propoſitum voluntati; ſi ergo nouas partes cognitionis admittit ſine otioſitate, à fortiori videtur poſſe admittere alias cognitiones diuerſo modo idem obiectum tangentes.

Per diuerſum modum cognoſcendi tollitur cognitionum diſtinctarum otioſitas.

19

Dices Secundò: Non habemus poſitiuum fundamentum ad ponendam eam cognitionem; nam merita omnia præmiantur adæquatè per viſionem beatam: quòd ſi poſt viſionem, quam iam habent, maneret aliqua dignitas ad nouum præmium in beatis, ſatius foret nouos illius viſionis aliquot gradus addere, ſic enim præmium eſſentiale creſceret, quàm tales cognitiones infuſas diuerſas adſtruere. Reſpondeo Primò, hoc argumento nimium valdè probari, ſcilicet beatos nec in ſenſibus nec in corpore habituros vllam voluptatem aut ſpeciale donum, quia omnia eorum merita inſumuntur in viſione beata; præter merita autem non eſt alia ratio, cur eas cognitiones aut voluptatem concedamus. Reſpondeo Secundò, viſionem beatam, quæ eſt quaſi eſſentia beatitudinis, exigere aliqua alia accidentia per modum complementi, eiuſmodi autem eſſe eas cognitiones infuſas & ſenſuum voluptates, corporis integritatem & pulchritudinem: licet enim fortè beato ſimpliciter eſſet melius, vt ea alia dona permutarentur in aliquam partem intenſioris viſionis ſeu beatitudinis eſſentialis, non tamen proptereà id debet fieri, quia tunc præmium eſſentiale eſſet maius quàm merita. At de facto præmium conformatur meritis, prout recta ratio requirit; cum quo tamen optimè cohæret, vt ipſummet præmium ſecum trahat alia accidentia quæ ornent animam, & ſint accidentalia præmia; ſicuti quælibet natura exigit aliqua accidentia quibus accidentaliter perficitur: & qui mereretur productionem ſubſtantiæ hominis, mereretur etiam conſequenter, vt producerentur paſſiones eiuſdem hominis. Aut ſi aliter reſpondere volueris magis ſeruando rigorem meriti, dicas eo caſu, merita ſolùm exigere eam ſubſtantiam viſionis, v.g. hanc verò ſemel exiſtentem petere per ſe eas paſſiones.

Obiectio Secunda.

Reſponſio Prima.

Secunda. Beatitudo eſſentialis exigit alia accidentia per modum complementi. 20

Aliter reſpondetur.

Rogabis, quanta ſit in beatis ea ſcientia infuſa. Reſpondeo, ex dictis probabiliter inferri, eam eſſe maiorem aut minorem, iuxta quantitatem ipſius viſionis beatæ, à qua vt ab eſſentia promanare illam diximus; quanta autem determinatè in quolibet ſit, non poſſumus vllo modo

Quanta ſit in beatis ſcientia infuſa.

Iuxta quantitatem viſionis ſequitur maior vel minor ſcientia.

modo decidere, tum quia non constat nobis de quantitate meritorum; tum quia, licet constaret quanta esset intensio visionis beatæ D. Petri, v. g. non ideò possemus certò definire, quàm intensa inde oriatur scientia infusa; illud tamen videtur certum, eam futuram in omnibus beatis eiusdem planè rationis, saltem genericè. Dico *genericè*; non enim suppono principia Patris Suarez & multorum, aientium, visionem beatam esse eiusdem speciei physicæ in omnibus beatis; ostendi enim suo loco ex obiectorum materialium diversitate eas visiones etiam esse diversas, ergo ex hoc capite, iuxta specificam diversitatem visionum, erunt etiam diversæ in specie ipsæ scientiæ infusæ. Addo, etiamsi visiones sint eiusdem speciei, non tamen debere ideò dici scientias infusas esse etiam eiusdem rationis. Quod non videtur benè consideratum à multis, disparitas est manifesta; nam in visione beata ponitur vnitas specifica, eò quòd obiectum formale, in quo videntur creaturæ, sit idem, & visiones non diversificentur nisi diversitate obiecti formalis. Quæ ratio etsi admittatur, non habet locum in scientiis infusis; nam hæ non noscunt creaturam in aliquo eodem obiecto formali, sed immediatè in se ipsis, ideóque, si diversæ sunt creaturæ, necessum est, vt obiectum formale eius scientiæ sit obiectum omnino diversum, ergo & scientiæ erunt diversæ; ergo quò beatior aliquis, videt plures species creaturas per eam scientiam quàm alius minùs beatus, eò ipso ea scientia plura habet diversa obiecta formalia ab altera scientia, & ab ea differet specie.

Probabile, futuram eiusdem rationis in omnibus. Limitatio.

21

Esto, visiones sint eiusdem speciei, scientia tamen in fusa possunt differre.

Scientia infusa in beatis differt specie.

Sed hinc rogabis, quale sit lumen pro hac scientia. Respondeo, esse habitum quemdam natura sua productiuum talium actuum, sicut lumen gloriæ est productiuum visionis beatæ. Fortè etiam haud improbabiliter diceret quis, nullum alium habitum esse pro talibus actibus quàm species supernaturales de illis obiectis; ostendi enim contra nonnullos alibi, ad actum cognitionis supernaturalem sufficere, si species supernaturales sint, nec requiri vt sint duo principia supernaturalia, vnum ex parte potentiæ, alterum ex parte specierum; licet sæpè contingat, vt vtrumque sit supernaturale; vt in visione beata. Hoc tamen videtur certum, etiamsi detur in eo casu habitus aliquis seu lumen confortans ea parte intellectus in ordine ad eam scientiam infusam, nihilominùs dandas species nouas infusas, claras valdè; nam per eas, quas homo in vita habebat, non est possibile efficere tam distinctam cognitionem, qualis efficitur per eum habitum; nam, vt dixi, claritas & distinctio cognitionis à speciebus prouenit propriè, non ab habitu; ergo, quidquid sit de habitu tenente se ex parte potentiæ, necessum est nouas infundi species pro illis actibus, maximè cùm multa noscant per eam scientiam beati, quorum nullas habuêre in hac vita species.

A quo habitu ea procedat.

22

Pro ea scientia erunt noua species longè clariores nostris.

Vtrùm autem illæ sint futuræ in substantia supernaturales, an verò naturales, dubium; vtrumque enim absolutè non repugnat; diximus enim, ad supernaturalitatem cognitionis sufficere, vnum principium esse supernaturale, siue se teneat ex parte potentiæ, siue obiecti, siue sit species concurrens loco obiecti; iam autem ibi ponimus habitum supernaturalem ex parte potentiæ, ergo non sunt necessariæ species supernaturales: nam quoad claritatem & distinctionem fortassè species naturalis potest esse tam distincta quàm sit supernaturalis; vel certè cùm nobis non constet de magnitudine eius claritatis, non possumus inde decidere, an eam nequeat habere species aliqua naturalis, an verò sit necessaria alia supernaturalis clarior. Aliunde autem potest contingere, vt vtrumque principium tam ex parte potentiæ quàm ex parte obiecti sit supernaturale, vt respectu visionis beatæ, quia etiam hoc non repugnat. Quomodo ergo iam decidemus, quales de facto sint illæ species, cùm possent esse & naturales & supernaturales, nihil autem sit, quod ostendat, quales Deus de facto concesserit?

An illa sint futura supernaturales. Ratio dubitandi in vtramque partem.

Dices, Obiecta per eam scientiam cognita sunt supernaturalia, ergo debent habere species supernaturales; repugnat enim, vt duæ species, vna naturalis, altera supernaturalis, habeant idem omnino obiectum. Respondeo, à me alibi contrarium probatum, scilicet, actus naturales (quod eodem modo de speciebus dico) non differre necessariò in obiectis, sed habere posse idem omnino tam materiale quàm formale cum actibus supernaturalibus, ergo de possibilitate ego in præsenti non dubito. Quoad factum autem, licet, vt dixi, res sit dubia, probabilius tamen est id fieri per supernaturales; quando enim aliunde nobis de contrario non constat, debemus vtrumque principium in eodem ordine constituere, vt sic magis inter se sint proportionata. 23

Obiectio soluta.

Quid probabilius.

Rogabis, an scientia Theologica, quam homo habuit in hac vita, mansura sit in futura magis quàm si non fuisset; diximus enim, habitum & species de illis obiectis omnino perire; addidimus autem in præsenti, scientiam infusam solùm esse iuxta qualitatem visionis; ergo Theologia hic acquisita erit ibi inutilis; in quo quodammodò videretur esse peioris naturæ quàm scientiæ naturales, de quibus paulò pòst dicemus manere in cælis. Respondeo, eam Theologiam non manere, nisi fortè quatenus indirectè in hac vita iuuit, vt homo maiora haberet merita; vel quatenus etiam manent species reflexæ de actibus, quos in hac vita elicuimus circa ea obiecta; quæ species non sunt in aliis qui tali scientia caruerunt; quod verò de sola naturali obiicitur statim expedio.

An Theologia sit mansura in beatis.

Theologica scientia naturalis non manebit in beatis.

SECTIO QVARTA.

Quid de scientia naturali: vbi, an pugnet cum errore & ignorantia.

SEatò dubitatur, quomodo scientiæ naturales maneant in patria. Quoad species non dubitat Pater Suarius, quia illæ sunt independentes à phantasmatibus in conseruari, licet in fieri penderint, ergo manent in anima separata, ergo à fortiori in beatis; cur enim à beatis ea qualisqualis perfectio auferetur? quod argumentum probat debere manere habitus, ipsos, quia etiam illi sunt independentes à corpore, & sunt perfectio animæ, nec repugnant statui beatifico, ergo. Addit autem, omnibus etiam infantibus infundi omnes scientias naturales, his verò qui aliquas habuerunt reliquas addi, & illas easdem perfici; quæ autem solùm erant opinatiuæ & dubiæ non manere; id enim magis videtur repugnare quàm si maneret fides, quam suprà negauimus beatis. Fundamentum Suarij bonum est, ideò & sententiam approbo, quis debet in eo statu, vbi aggregatio est omnium bonorum, esse etiam perfectio naturalis maximè homini propria, æqualis tributus 24

Species & habitus scientiarum naturalium manent in beatis.

Opinatiua & dubia non manent.

tribuitor formaliter per scientias naturales. Confirmo : Communiter docetur, & meritò, omnium beatorum corpora futura perfectissima & pulchertima intra ordinem naturalem, ergo etiam intellectus babebit naturalem eam perfectionem quæ in scientia consistit; bæc enim longè optabilior est quàm pulcbritudo corporis. Confirmo Secundò : Adamus in paradiso habuit omnes eas scientias; certum autem est multò magis eas deberi, aut congruentius esse, eas dari beatis, qui in maiori sunt & naturæ & gratiæ integritate quàm Adamus.

Confirmatio.

25 Hinc ad obiectionem tertiam fine sectionis præcedentis insinuatam respondetur, in hac scientia non futurum doctiorem eum qui plura in hoc mundo sciuit, ideò ex hoc capite non esse feliciores Philosophos Theologis, quasi Tbeologis non sit in cælo sua Theologia, sic verò Philosophis Philosophia, vt ibi obiiciebatur; vtrisque enim non prodest; nam doctior Philosophus minus accipiet quàm minùs doctus; minus enim ei decrat ad complementum eius scientiæ, ideò non plus habebit ex maiori doctrina.

Explicatur tertia obiectio.

Circa quam conclusionem duo obseruanda occurrunt. Primum est, cùm etiam in doctissimis hominibus scientiæ valdè sint plenæ opinionibus & dubiis resolutionibus, & species pro talibus assensibus non maneant in cælo, vt dictum est, consequenter valdè multas species deperdi in ingressu beatitudinis, quorum loco aliæ adduntur de eisdem obiectis claræ & euidentes, vnde quæ remanent ex præcedente doctrina non sunt multæ. In quo puncto idem obseruandum est quod circa Theologiam dixi; scilicet, etiamsi non maneant species obscuræ, manere tamen species reflexas & memoratiuas de omnibus actibus etiam obscuris, quos habuimus de argumentis & rationibus probabilibus; vnde beatus poterit iudicare, *in hoc puncto benè discurri, in illo non; hoc argumentum fuit probabilius illo*, &c. nam in similibus actibus reflexis. nulla est obscuritas aut indecentia; & valdè optabile est, posse scire, quomodo in via discurreret; non est ergo, cur negentur beatis tales actus. quod benè obseruauit Suarius suprà.

Duo obseruantur circa eam conclusionem.

26 Secundò obseruandum, ab eodem Suario doceri, infundi cuilibet has omnes scientias iuxta capacitatem naturalis intellectus illius : ex quo dubium oritur; cùm enim probabilior sententia doceat, intellectus omnes esse omnino æquales, tunc omnes erunt in hoc puncto æquales, quantumuis in meritis valdè inæquales, hoc autem videtur absurdum; si verò admittamus inæqualitatem substantialem indiuidualem, adhoc res apparet durior : sæpè enim contingit, vt aliquis in hac vita habeat nobiliorem indiuidualiter naturam, & melius multo ingenium altero; & tamen quia non studuit, minus sciat, & sit etiam in meritis inferior; ergo si in patria secundùm naturalem perfectionem recipit scientias naturales, recipiet eas in nobiliori longè gradu, quàm alter sanctior & doctior in hac vita. quod sine dubio graue absurdum est.

Secunda obseruatio. Suarius putat iuxta capacitatem intellectus infundi scientias naturales beatis.

Ideò ego in hoc puncto iudicarem non attendendam capacitatem naturalem intellectus, sed sola merita, diceremque omnibus dari omnes eas scientias, & quidem in gradu satis intenso, vt possint efficere actus claros; vnde circa ea obiecta inconueniens nullum esse, si dicamus, eos esse in hoc puncto æquales quoad numerum scientiarum; nihilominus, vt etiam in his scientiis habeatur aliqua ratio meritorum, eas dari magis aut minùs intensas, iuxta maiorem vel minorem intensionem meritorum; & sic vitatur inconueniens, si quod erat, in eo quòd minùs sanctus esset tam doctus postcà quàm alter sanctior.

Omnibus dantur omnes illæ scientiæ. Probabilius, spectari solum merita.

27 Circa errorem & ignorantiam potest etiam inquiri, an habeat locum in beatis. Respondeo, errorem positiuum nullo modo habere locum; est enim in se graue malum & planè alienum ab eo felicissimo statu. In quam doctrinam omnes videntur conspirasse, vno excepto Holcot apud Suarium sect. 3. numer. 3. vbi illum benignè explicat, in ordine solùm ad potentiam absolutam; quo sensu meritò dicit eam sententiam esse probabiliorem, quia nulla planè contradictoria sequuntur ex tali errore. Quoad factum autem posset pro Holcot obiici: De facto non noscunt beati omnia, ergo circa illa possunt de facto errare. Respondeo, eos, quando discurrunt circa ea quæ non vident, si habent præmissas claras & certas, sine periculo erroris progredi; si verò habent præmissas probabiles tantùm, tunc dico eos non se determinare ad dandum simpliciter assensum ei consequenti, sed inferre consequentiam de modo, id est, *Ergo probabile est hoc ita esse aut futurum esse*. quod iudicium certissimum & verissimum est quidquid postcà sit, an re ipsa ita existat illud obiectum, an non, vt in simili dixi de Angelis beatis & de ipso Deo in cognitione obiecti in medio probabili. Ratio autem quare beatus se ita determinet ea est, quia cùm in talibus iudiciis probabilibus intellectus pendeat à determinatione voluntatis, & beati voluntas sit rectissima, non vult se determinare nisi ad illationem de modo; quia sola illa continetur in eis præmissis; nec item vult se exponere periculo erroris.

An error & ignorantia habeant locum in beatis. Error positiuus non datur.

Cur beati discurrendo non se exponant periculo erroris.

Quoad ignorantiam verò, distinguenda est duplex : vna, quæ est quasi pura nescientia (sic liceat dicere) id est, quòd non sciat omnia quæ sunt scibilia; & hæc sine dubio conuenit beatis 28 vel omnibus vel ferè omnibus, imò & Christi Domini humanitati in communi sententia, negante ei scientiam multorum ex possibilibus. Altera ignorantia est quasi priuatiua, & consistit in carentia cognitionis debitæ ei personæ; in quo sensu nullam habent ignorantiam; omnia enim quæ ad eorum statum pertinent, & eis debentur, Deus illis manifestat, multa etiam liberaliter ex supererogatione, ergo nullam habent priuatiuam ignorantiam.

An ignorantia habeat locum in beatis.

SECTIO QVINTA.

Quid de comprehensione.

VLtimò dubitari potest, quomodo comprehensio reperiatur in beatis, & quid ea sit. Hac de re benè Suarez sect. 4. quia verò facilis est, breuissimè eam expedio. Duplex potest esse comprehensio : vna, quæ significat cognitionem adæquatam Dei, de qua egimus in materia de visione, nunc verò nihil occurrit addendum amplius; ibi enim dixi, nullam creaturam posse eo sensu nec diuinitus Deum comprehendere. Alia comprehensio est idem ac assecutio aut possessio rei quæsitæ aut amatæ; de qua Paulus ad Philip. 3. *Sequor autem, si quo modo comprehendam* : & hæc propriè spectat ad hunc locum; est autem difficultas in quo ea consistat. Si aliqui auctores nodum non quærerent in scyrpo, & nollent

Comprehensio duplex.

Quid sit comprehendere.

lent res claras terminis confundere, nulla esset hac de re difficultas: nam possidere seu comprehendere est assequi quod optabam, si optabam Deum, v.g. quandoquidem eum per visionem ipsam beatam possideo, vel vt alij volunt, per amorem, tunc amor vel visio ipsa deberet dici comprehensio Dei; si verò ipsam visionem consideremus tamquam finem vltimum intentum, tunc vnio physica illius visionis erit comprehensio, quia per vnionem eam
29 visionem possideo; quòd si adhuc aliquid de certitudine durationis addere velimus, vt perfectiùs saluemus comprehensionem, posset fortè addi ad eam rationem comprehensionis iudicium de duratione futura eius visionis. Hæc quæ sunt clara & ex se nota innoluerunt aliqui haud leuiter.

Paludanus dicit, solam durationem perpetuam esse comprehensionem.

Primò igitur Paludanus dist. 49. quæst. 8. art. 3. dixit, ipsam durationem perpetuam solam esse comprehensionem. Verùm licet requiratur ea perpetuitas; non tamen ea sola dici potest comprehensio, sumus enim nunc in quæstione de voce; & in ea attendenda est communis acceptio; nemo autem comprehensionem rei, quam optabat, dicit solùm esse ipsam perpetuitatem, sed assecutionem seu possessionem eius rei; & perpetuitas solùm exigitur vt complementum eius comprehensionis: qui enim sequitur alium, vt eum apprehendat, tunc dicitur comprehendere, quando illum manibus capit & tenet.

Caietanus vult comprehensionem esse relationem resultantem ex præsentia obiecti.

Secunda sententia est Caietani, qui artic. 3. quæst. 4. nescio quam finxit relationem resultantem ex præsentia obiecti beatifici: fundamentum eius est, quod D. Thomas ibi in solutione ad 3. dixerit, comprehensionem esse habitudinem quamdam; atqui habitudo & relatio idem est, ergo. Verùm D. Thomas expressè docet, comprehensionem esse ipsam tentionem; ponit enim exemplum in eo qui currit post aliquem, & dum eum capit, seu tenet, illum formaliter comprehendit; quòd verò eam vocet habitudinem, non propterea innuit esse quid distinctum ab ipsa visione; nam hæc etiam est habitudo seu relatio essentialis ad obiectum; omnis enim cognitio & amor sunt tales relationes ad obiectum; aliam verò fingere distinctam à cognitione & amore,
chimæricum est, cùm (vt ostendi fusè in Logica) 30
etiam relationes distinctæ similitudinis, paternitatis, &c. quæ tamen magis notæ omnibus videntur, omni tamen careant probabilitate; quia solùm consistunt in denominatione quadam partim intrinseca partim extrinseca, vt fusiùs eo loco declaraui.

S. Bonauentura dicit comprehensionem esse actum voluntatis.

Bonauentura apud Patrem Suarium suprà dicit comprehensionem esse actum quemdam voluntatis, vt habet rationem irascibilis; distinguit autem hunc actum ab amore & gaudio, & per illum dicit Deum continuè à beato teneri. Verùm quis primò non videat, hunc actum non esse necessarium; nam si de Deo loquamur, tenetur, vt dixit paulò antè, per visionem qua possidetur, vel in aliorum sententia per amorem amicitiæ; actus autem voluntatis alius nec tenet Deum ne fugiat localiter, aut ne se abscondat; id enim omnino repugnat Deo: si autem Deus posset fugere, certè per eum actum non teneretur, sed per liberam suam voluntatem. Neque item ille actus tenet Deum, ne neget concursum ad visionem; nam sola libera voluntas ipsius id præstat; lumen autem gloriæ & visio, quæ natura sua sunt perpetua, petunt ne Deus cesset. Secundò, quis non videat, haud ita benè dici, eum actum esse irascibilem, contra quem enim irascitur beatus per illum
actum, vt possit habere rationem irascibilis? ibi 31
enim omnia sunt bona, & quæ amorem potiùs exigunt quàm irascibilem.

Ipsa formalis beatitudo est comprehensio.

Non est ergo quærenda difficultas, vbi nulla est, sed dicendum, quod paulò antè notaui, ipsam formalem beatitudinem esse comprehensionem, fortè etiam gaudium & fruitionem de illa posse dici aliquo modo comprehensionem eiusdem visionis, quatenus complacentia de bono acquisito est quædam intentionalis possessio ipsius boni. quod ad quæstionem de nomine pertinet, & res est parui momenti, dummodò non addatur aliquis actus, aut fingatur aliqua relatio cum Caietano; id enim ad rem pertinet, & videtur improbabile propter dicta.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMASECVNDA.

De prima circumstantia beatitudinis ex parte voluntatis, id est, de necessitate ad carentiam odij & ad amorem Dei.



1 EGIMVS de his quæ spectant ad intellectum, iam de his quæ in voluntate beatorum reperiũtur agendum erit. In hac verò disputatione duo nobis explicanda sunt, & impossibilitas ad peccandum, & necessitas ad amandum Deum. Supponendum tamen est, etiamsi Ægidius & Henricus apud Suarium disputat. 9. sect. 1. opinentur, visionem & amorem ita intimè vniri in eodem subiecto, vt separari nullo modo nec diuinitus possint: supponendum, inquam, cum ceteris ferè omnibus, diuinitus posse eum amorem à Deo impediri, quia non possunt vlla probabilitate duo asserri contradictoria, quæ ex ea separatione sequantur; dicere autem, ita eos actus esse connexos, vt non possint separari, huius verò connexionis seu inseparabilitatis nullam rationem adducere, non est ad rem: sic enim in quibuslibet rebus possemus sine alio fundamento tales connexiones afferre; hac ergo omissa sententia, ad eas, quæ probabiliores apparent, veniendum est.

In beato potest impediri amor Dei.

SECTIO PRIMA.

Visio beata excludit etiam diuinitus odium Dei: & qui id à multis probetur.

Holcot & Gabriel putant, à beato Deum posse odio haberi diuinitus. Fundamentum.

IDeò sit secunda extrema opposita sententia, quæ ita negat coniunctionem eam essentialem amoris cum visione, vt addat, de potentia absoluta in aliquo casu posse videntem Deum etiam illum odio habere. Pro hac citantur suprà Holcot & Gabriel. Fundamentum huius doctrinæ est, quia potest beatus, seu videns Deum, cognoscere se à Deo priuandum ea visione, ac damnandum in æternum; quo casu

Euasio præcluditur.

possET Deum odio habere, vt futurum sibi malum. Quòd si respondeas, beatum videre tunc illam ablationem beatitudinis & damnationem futuram esse iustissimam & æquissimam, ergo
2 non poterit ob illam odio Deum habere. Contrà obiici efficaciter potest pro his auctoribus, quod benè Suarez notauit, quia etiamsi iudex æquissimè condemnet reum, potest tamen hic illum odio habere: illa enim pœna, etiamsi iustè imposita, est tamen valdè reo dissona; ergo ex eo capite haberet etiam beatus sufficiens motiuum ad odium, etiamsi sciret se iustissimè damnandum; & sanè nunc idem noscunt omnes damnati, & tamen Deum odio summo & perpetuo prosequuntur. Secundò, eandem solutionem reiicit Suarez; nam posset casus contingere, in quo pœna ea non videretur infligenda ob peccata futura, sed titulo supremi dominij; tunc autem, etiamsi ea actio non esset inhonesta, esset tamen contra voluptatem seu commodum proprium beati, ergo tunc posset odio habere Deum. Verùm hæc ratio nullo modo differt à præcedenti, quia solùm nititur in eo, quòd actio illa esset contra voluptatem, sicut & prima; aliunde autem, siue ea sit titulo iustitiæ, siue dominij, siue titulo punitionis, semper est iusta. Addo, quod & probo tomo sequenti, disputatione vltima, in fine, fortè non posse Deum solo titulo dominij hominem innocentem æternis cruciatibus torquere.

Visio beata nec diuinitus cum odio Dei stare potest.

Hoc tamen argumento non obstante, oppositam sententiam, docentem, non posse simul cum visione beatifica cohærere odium Dei etiam diuinitus, veram omnino puto: eam defendit Suarius sect. 1. & videtur supponi communiter ab omnibus Doctoribus, licet non omnes ita solidè illam confirment. Pater Suarius inde eam probat, quòd visio beata constituat rectam voluntatem beati, ergo non relinquit locum pro odio Dei; hoc enim iudicatur à beato vt contrarium rationi & inhonestum moraliter; Deus item apparet vt omnino
3 indignus eo odio. Denique, beatus noscit tale odium non esse sibi vtile; nam per illud nihil efficere aut vitare posset; ad quid ergo illud haberet?

Confirmatio.

Confirmari potest, quia, vt supponit communis sententia, obiectum illud, id est Deus clarè visus, necessitat physicè ad amorem, ergo maior est efficacia illius obiecti ad cogendum, ne odio habeat, quàm propositio pœnarum, vt odio habeatur; nam pœnæ non necessitant ad illud odium.

Hæc tamen probatio adhuc non videtur omnino sufficiens, nî magis roboretur; & in primis, quod dicitur, videntem Deum agnoscere actum odij tunc sibi non prodesse, parum iuuat in præsenti: nam etiam reus scit se non euasurum pœnas per hoc, quòd odio habeat tortorem aut iudicem, & tamen illum odio habet: est enim naturale, odio habere illum à quo affligimur, etiamsi per ipsum odium nec euadamus, nec leuamen vllum acquiramus. Idem etiam est in hac vita; scimus enim per odium Dei nihil nos profuturos nobis, & tamen illud sæpè multi eliciunt, ergo.

Reiicitur probatio Suarij.

Quod autem dicitur, visionem facere rectam eam voluntatem, dupliciter potest intelligi; vel de rectitudine actuali, & hoc totum est in quæstione, negaturque ab Holcot saltem de potentia absoluta; vel de rectitudine habituali, vt scilicet ipsa visio beata independenter à gratia habituali reddat hominem formaliter sanctum, &, præterquam quod non videtur id intendi à Suario, qui disput. sequenti, vbi de ea agit, id negat, adhuc tamen non esset sufficiens ratio, vt de potentia absoluta non possit cum visione cohærere peccatum: vt enim alibi docui cum eodem Suario, & multis aliis, gratia ipsa diuinitus cohærere potest cum peccato saltem habituali.

Dices: Si visio non potest naturaliter esse cum 4
peccato actuali, ergo nec diuinitus poterit, quia deberet Deus in eo casu specialiter confortare voluntatem; quod est omnino impossibile; eò quòd Deus non potest facere miraculum vt consemet peccatum. ita obiicit P. Suarez, & multi alij in præsenti.

Obiectio.

Responsio Prima.

Respondeo Primò, difficultatem esse communem ad coniunctionem habitualis cum gratia, vt paulò pòst probo; & tamen multi ex his qui hac obiectione vtuntur, censent eam esse possibilem.

Secunda.

Respondeò Secundò, sæpè in aliis materiis hoc argumentum à me esse solutum; id quod nunc breuiter præsto, dicóque, quando duo contraria debent miraculosè conseruari, non esse necessum, vt circa vtrumque actio Dei sit miraculosa, nec quidem quoad modum: potest enim Deus, viso frigore vt octo, verbi gratia, existente priùs natura in subiecto per actionem naturalissimam, determinari posteriùs natura ea sola sua voluntate ad ponendum etiam ibi calorem vt octo; quo casu, quia ante productionem frigoris nihil fuit petens ne illud produceretur; ipsum enim primò productum est, ea actio 5
productiua frigoris fuit, vt dixi, naturalissima; quia verò ipsum frigus priùs natura existens petebat ne produceretur calor, necessum fuit, vt Deus saltem ex parte modi faceret miraculum in productione caloris; ac si diceret, *Etiamsi non possim naturaliter producere calorem: exigit enim frigus iam existens eius carentiam; volo tamen hoc non obstante calorem producere.* Ecce totum miraculum fuit in productione caloris, non verò frigoris; vnde in præsenti sic argumentor: Etiamsi visio beata & peccatum repugnent naturaliter, poterit Deus, præuiso priùs natura peccato actuali, ex vi alterius diuersæ cognitionis in homine existente dicere: *Etiamsi peccatum illud petat, ne sit ibi visio beata; sunt enim hæc duo contraria; nihilominus volo ego miraculosè ibi eam ponere in hoc eodem instanti.* Ecce tota supernaturalitas tenet se ex parte visionis, non verò ex parte peccati. Et ad hanc doctrinam tenetur Suarius confugere, vt explicet benè aliam suam propriam opinionem, quam ego etiam veram iudico, vt paulò antè dixi, quòd gratia diuinitus possit esse cum peccato habituali, cum quo in præsenti etiam docet visionem beatam posse coniungi.

Quando duo contraria miraculosè conseruantur, quomodo Deus se gerere possit.

Applicatur hoc gratia & peccato.

Argumentor enim hoc modo: Non solùm peccatū actuale, sed etiam habituale repugnat naturaliter cum gratia & cum visione beata, ergo, si Deus miraculosè vtrumque conseruat, iam facit miraculum, vt conseruetur habituale peccatum. Hoc autem repugnat; tam enim Deus non potest facere miracula in fauorem habitualis peccati, quàm non potest in fauorem actualis; ergo argumentum hoc æqualem habet vim contra Suarium ac contra Holcot; ergo ex eo capite non sequitur, cum visione beata non posse cohærere peccatum aut odium Dei.

Quod additur, beatum cognoscerere, Deum 6
esse indignum odio, non vrget: nam etiam nos id ipsum cognoscimus in via, & tamen possumus illum odio habere, & reus noscit iudicem rectè iudicantem esse indignum odio, nibilominùs illum odit. quod & ipse Pater Suarez paulò antè notauit impugnans responsionem communem ad argumentum Holcot, vt immediatè

Etiamsi Deus noscatur indignus odio, potest tamen à nobis odio haberi.

Responsio ad obiectionem.

diatè antè vidimus. Absolutè ei obiectioni respondeo, Deum nosci indignum odio ob prædicata intrinseca, at odio haberi, quia infligit mihi malum, & mihi eo ipso malus est, non pugnare cum primo iudicio; sicut calorem in se bonum possum odio habere, vt mihi valdè noxium. Confirmatio desumpta ab eo, quòd Deus necessitet ad amorem, & pœnæ non necessitent ad odium, non est sufficiens; nam diceret Holcot, Deum visum necessitare ad amorem, casu quo non videatur inflicturus dolores aut pœnas inferni, quia tunc non videretur sub vlla ratione malus, at per cognitionem earum pœnarum omnem eam necessitatem ad amorem auferri, quia tunc Deus apprehenderetur etiam vt malus saltem respectiuè ad me & extrinsecè, cur ergo tunc non poterit odio haberi? nam si semel dicimus, manere in eo beato libertatem ad non amandum Deum ob illud motiuum, videtur etiam manere ad odio habendum ex altero motiuo; nam, vt fatentur ferè omnes, voluntas, potest ad obiectum minus efficaciter & vt minus bonum propositum liberè se determinare, quando non cogitur simpliciter ad alterum. in quo puncto faciliùs fortè P. Vasquez posset in præsenti euadere, cùm dicat, ad obiectum minus bonum & minus efficaciter propositum non esse libertatem; certum autem videtur etiam in eo casu Deum apparere vt maius bonum, quàm malæ appareant pœnæ, & ipsam bonitatem Dei proponi longè efficaciùs per visionem, quàm tunc proponantur pœnæ, quæ eminus apparent.

Si in beato est libertas ad non amandum Deum ob vnum motiuum, poterit etiam esse libertas ad odio habendum ob aliud motiuum.

7 Ergo Pater Vasquez facilè posset reddere rationem, cur tunc non habeat locum odium Dei aut peccatum; at negato eo principio, vt illud negant benè sentientes, quæstio præsens maiorem habet difficultatem. Imò, vt in omni sententia de libertate voluntatis quæstio hæc locum habeat, ponamus illum beatum simul cum visione Dei actu torqueri eis doloribus inferni, & simul noscere se breuì spoliandum visione, pœnis verò æternùm esse vexandum. Certè tam intensa videtur fore tunc propositio pœnarum per actualem experientiam vehementissimi eius doloris, & per certitudinem de earum æternitate, quàm sit propositio bonitatis diuinæ per visionem beatam; ergo etiam in sententia Vasquez requirente eam intensionem ex parte propositionis, adhuc posset ille damnatus Deum odio habere, maximè si priuaretur tunc simul voluptate, quæ ex visione procedit, vt videtur concedere Suarius suprà, posse priuari; solùm enim sentiret dolorem vehementissimum, & nullam haberet voluptatem; quid ergo mirum, si tunc prodiret in odium Dei? hanc tamen vltimam confirmationem ego non magnifacio; nam voluptas & recreatio consistit formaliter in ipsa visione Dei, vt suprà fusè ostendimus; vnde repugnat in terminis, manere simul videntem Deum, & non habere eam recreationem & voluptatem, ergo ex hoc capite non additur difficultas quæstioni.

Difficultas proponitur pro omni sententia.

SECTIO SECVNDA.

Optima eius veritatis probatio.

8 Hinc apparet, haud ita facilè eius sententiæ rationem bonam tradi posse; nihilominùs tamen eam puto posse ex dictis suprà formari; & vt ea melius appareat, loquamur in casu illo magis vrgente, quòd scilicet ille qui videns Deum actu torqueatur pœnis inferni; si enim ostenderimus neque tunc posse Deum odio habere, à fortiori de aliis constabit. Igitur supponendum est, sicut formalis tortura & dolor consistit in perceptione ignis, v.g. & aliarum pœnarum, ita formalem recreationem ac iucunditatem seu voluptatem propriè consistere in sola ipsa visione Dei. quod suprà, agentes de constitutiuo beatitudinis, fusiùs explicuimus. Secundò supponendum vt omnino certum, Deum in genere delectabilis & recreatiui esse infinitè potentiorem quàm in genere torquendi sint pœnæ, etiamsi essent infinitè intensæ: Deus enim est simpliciter infinitè bonus, pœnæ autem sunt finitæ & limitatæ; & solùm secundùm quid essent infinitæ.

Deus in genere delectabilis, est infinitè potentior quàm sint pœnæ in genere torquendi.

Hinc infero, visionem Dei, seu, vt sic dicam, experientiam intuitiuam & sensitiuam eius delectabilitatis esse quasi infinitè potentiorem & maiorem quàm sit experientia, seu sensatio, seu dolor pœnarum; & licet non tam excedat visio dolorem, quàm obiectum visionis excedit obiectum doloris, quia (vt aliunde suppono) obiecta non communicant actibus totam bonitatem aut malitiam quam in se habent, & consequenter nec faciunt actus differre inter se infinitè sicut ipsa obiecta differunt, Deus scilicet & pœnæ; constituitur tamen in ordine longè altiori ea voluptas visionis ob infinitum excessum obiecti, quàm sit dolor ob inferioritatem & distantiam infinitam pœnarum. Hæc videntur omnino certa.

Delectatio ex visione Dei est infinitè maior quàm dolor ex quibuscumque pœnis.

Ex quibus dico, voluntatem videntis Deum ita ea quasi infinita voluptate, quam in se sentit per visionem, affici erga Deum, vt licet doleat quodammodò de eis pœnis, incompatabiliter tamen magis delectatur in Deo quàm displiceat in pœnis. Præterea, ex parte ipsius obiecti cognoscit infinitum excessum bonitatis intrinsecæ; illa autem malitia extrinseca, quam apprehendit in Deo vt se torquente, est tam leuis, liceat sic dicere, vt velut næuus aliquis ferè imperceptibilis in vna facie vndequaque formosissima appareat, qui defectus non est sufficiens, vt propterea odio habeatur ea pulchritudo. Quòd si ille Eremita, cui diabolus in angeli forma persuadere voluit esse reprobum, ita ex contemplatione Dei in ipsius amorem rapiebatur, vt responderit; Ergo, quandoquidem deinceps non habebo locum amandi Deum, permittas me iam ipsum toto cordis affectu amare, ne hanc infinitam bonitatem amandi tempus negligam; si hinc ex obscurissima huius vitæ propositione ita ille rapi potuit, quis poterit dubitare prudenter, infinities ferè efficaciorem fore visionem beatam ad extorquendum necessariò similem affectum, quantumuis reuelatum ei esset, se olim ea visione priuandum & damnandum? Et sanè discurrendo proportionaliter ex his quæ in nobis experimur, res hæc videtur mihi omnino ex terminis nota. Da, hominem raptum pulchritudine alicuius personæ, etiamsi ab ea graues experiatur molestias physicas, nihilominùs non potest ab eius amore cessare, multò minùs eam simpliciter odio habere. Imò addam aliquid plus, libenter videtur eas molestias habere, vt sic quodammodò pro amore alterius eas patiatur, & ostendat se conformari libentissimè, etiam in arduis rebus, gustui & voluntati personæ amatæ; nec potest dici, eam necessitatem prouenire ex amore, nos autem in præsenti loqui, casu quo nullus sit amor Dei in eo beato: hoc, inquam, dici non potest, nam necessitas ad amandum non oritur ex amore, sed antecedens

9 *Probatur, visionem beatam non diuinitus stare posse cum odio Dei. Confirmatur ex bonitate Dei intrinseca.*

exemplo, & experientia pulchritudinis creatæ.

10 *Necessitas amandi prouenit ex vehementi propositione pulchritudinis.*

cedens est & prouenit ex vehementi propositione eius pulchritudinis, &,si vis, ex habitu acquisito per actus; præterquam, quod nec id est necessarium: sæpè enim ex aspectu vnius diei oriri solet ea vehemens inclinatio, sæpè ex primo planè.

Si pulchritudo creaturarum voluntatem rapit ad amorem, multò magis rapiet pulchritudo Dei.

Iam hinc licet nobis ferè euidenter discurrere ad Deum: si enim vna pulchritudo non solùm finita & limitata, sed inter ipsas creatas adeò imperfecta, qualis reperiri potest in correspondentia aliquorum materialium accidentium colorum, verbi gratia, in vbicatione locali partium, quam morbus euertit, immutant venti, cibi turbant, tantam habet vim, vt dementet quodammodò hominem,& nullam ferè relinquat ei libertatem ad eam odio habendam, etiam præponderantibus in contrarium grauissimis motiuis infamiæ, amissionis bonorum, molestiarum in propria persona, quis poterit vel appareter dubitare, infinitam illam pulchritudinem, in qua & resplendet candor liliorum, & rosarum rubor, & violarum varietas, & caryophyllorum fragrantia, & splendor solis,& oris venustas, & oculorum gratia, & genarum suauitas, & aurei cincinni, & coma prolixa,& sirenum fictus cantus, philomelarum verus, & deliciæ tactus, pudet hæc vilia recensere, quidquid in nobilissimis spiritibus, angelicis substantiis formosum, quidquid desiderabile reperitur, vbi micat decor ille, non iam creaturarum perfectionibus respondens, sed à propria ac infinita Dei natura ab æternitate, immensitate, omnipotentia, maiestate, sapientia, liberalitate, beneficentia, misericordia proueniens; quis, inquam, dubitare poterit, illum ita esse formosum, vt dementare possit (liceat sic loqui) se

11 intuentium animos? aut quam in beatis tantus aspectus relinquet libertatem, quando vel solos sponsæ oculos haud valuit sibi præsens sponsus

Cant.6. intueri; *Auerte oculos tuos à me, quia ipsi me auolare fecerunt?* Ego sanè tam clarè ex hoc capite videor colligere necessitatem in vidente Deum, ad ipsum non solùm non odio habendum, sed necessariò amandum, quidquid sit de næuo illo aut puluisculo extrinseco in ipso quatenus puniente apprehenso, vt planè non relinquatur mihi in hac materia locus dubitandi.

Occurritur obiectioni, ex eo quòd in via Deum odio habere possimus.

Nec potest id labefactari ex eo, quòd & nos de facto in via totam eam pulchritudinem concipiamus, cùm tamen ipsum odio habere possimus; hoc, inquam, non obest consideranti, quàm parum moueatur ad eum amorem, qui solùm ex relatione de alterius pulchritudine cogitat; sæpè vsus sum exemplo amœnissimi horti, qui confusè cognitus vix aut ne vix recreat, aut voluntatem ad sui amorem trahit; quod hìc maximè locum habet; neque arbitror necessum esse ampliùs in hoc puncto hærere, aut rationibus in contrarium satisfacere; constat enim, quàm parum illi dolores efficiant in præsentia talis boni, vt in creaturis ipsis ostendimus.

SECTIO TERTIA.

Ex dictis ostenditur, beatos necessariò amare Deum,

12 *Beati Deum necessariò amant.*

HInc deciditur altera pars de necessitate ad amandum; ostendimus enim iam, non solùm non posse Deum odio haberi à beatis, sed necessariò è contrario debere eam bonitatem amari, ita vt neque quoad exercitium sit in eo amore libertas. per quod reiicitur Scotus, Ockam, Gabriel & alij quotquot negarunt visioni beatæ vim necessitandi ad actuale exercitium amoris: eos referunt Suarius suprà & Tannerus dubio 2. pro nostra autem sententia stant Thomistæ communiter & nostri ferè omnes apud eosdem. D. Thomam pro eadem citat Tannerus quæst. 4. artic. 4. in corp. verùm ibi S. Doctor solùm dicit, beati voluntatem quæcumque amat amare ob Deum, at illam simpliciter esse determinatam ad admandum non dicit. Imò Pater Suarius Putat, D. Thomam expresè negasse necessitatem quoad exercitium quæst. 22. de veritate artic. 6. & 1. & 2. quæst. 10. art. 2. Verùm hoc vltimo loco dubiè loquitur: ex vna enim parte videtur admittere, voluntatem cogi ad amandum Deum, ex alia verò insinuat, id solùm esse verum, casu quo aliquid debeat amare: prætereà non declarat ibi, de quo statu loquatur. Quidquid autem sit de hoc puncto, conclusio nostra est communissima, & videtur satis apertè probata sectione præcedenti. Nunc verò contra Scotum, Holcot & alios sic ostenditur; etenim illi admittunt in nobis dari sæpè motus primò primos, id est, non liberos ex aliqua vehementi consideratione caussata per passionem: atqui nulla passio tam vehementem bonitatem in obiecto & tam intensè proponere potest, quàm proponat visio beata in Deo, vt sectione præcedenti deduximus; ergo longè magis visio beata rapiet in amorem Dei quàm vlla passio rapere potest de facto. Quòd enim hæc tollat vsum rationis, illa verò non, est omnino per accidens; nam, retento vsu rationis, plus proponit quod attrahat, quàm passio proponat, ergo, &c.

Reiicitur Scotus, Holcot, & alij.

13

Aliorum rationes examinantur.

Iam oportet aliquorum pro ea rationes expendere; sectione verò sequenti, quid contra illam obiici possit, examinabimus. Primò ergo Richardus apud Patrem Vasquez ait, ideò non posse videntem Deum ipsum non amare, quia nihil videt in ipso mali quod respuat, & nihil boni in creatura quod amet, quia omnia creaturæ bona continentur eminenter in Deo; è qua ratione à fortiori probat Richardus non posse videntem peccare. Non placet Patri Vasquez hæc ratio, eò quòd ad peccandum non est necessum, vt iudicetur voluptas vt maius malum. Verùm hæc impugnatio non est ad rem; nam Richardus non solùm dicit Deum esse maius bonum, sed nihil mali in eo apparere, & nihil boni in creatura, quod non sit in Deo. Melius ergo reiicitur ea ratio Primò, quia licet probet, non posse Deum odio haberi; non tamen probat, necessariò quoad exercitium debere amari: vt enim non ametur, non requiritur ratio mali, sed sufficit, quòd ea bonitas proposita non necessariò trahat; debuisset autem Richardus ostendisse, cur Deus necessariò trahat ad amorem. Secundò, quia iam superiùs ostendimus, posse aliquam saltem extrinsecam rationem mali in Deo apparere. nec hoc argumento ostenditur, cur ea non sufficiat.

Reiicitur ratio Richardi. Primò.

Reiicitur Secundò.

14 Secundò, ipse Vasquez cum aliis multis eam reddit rationem, quòd in cessatione ab amore Dei nullam beatus inueniat rationem mali, ergo non potest cessare; in tantum enim voluntas est libera, in quantum in exercitio actus inuenit malitiam ob quam possit ab eo actu cessare. Hanc tamen rationem, etsi, vt dixi, multis plausibilem, numquam probare potui. Primò, quia si aliquam rationem mali reperiri in cessatione actus sufficeret, vt posset quis liberè cessare, sine dubio possent beati cessare; quia

Reiicitur P. Vasquez. Ratio mali in actu inuenta non sufficit ad cessationem.

quia possunt inuenire rationem mali, quòd scilicet ille amor impediat alios actus voluntatis, quos elicere posset, si careret amore. Cùm enim voluntatis actiuitas limitata sit, necessum est vt plures actus aliarum virtutum posset efficere, si amore careret, quàm iam possit; ergo saltem ex eo capite possent cessare.

Euasio. Respondebis, amorem esse meliorem aliis actibus, ideóque, quòd per ipsum impediantur illi actus, non esse rationem mali. *Reiicitur.* Sed contrà, quia in hac solutione duo confunduntur valdè diuersa: aliud enim est, amorem esse maius bonum quàm ceteros actus; aliud verò, non esse quoddam malum, quòd ceteri actus boni per eum impediantur: eo enim ipso quòd ceteri sint boni, sine dubio impedire illos est aliquod malum, licet simul in ea re, quæ est impedimentum, sit magna alioquin bonitas, & maior ea quam impedit: non

15 enim quærimus in amore malitiam sine bonitate, sed aliquam malitiam admixtam, licet cum magna bonitate. *Confirmatur ab actibus aliarum virtutum.* Confirmo: Homo in cælo non est necessitatus ad actus aliarum virtutum; &, vt argumenti vis magis appareat, pono nobilissimam virtutem post charitatem; demus eam esse religionem. Sic argumentor: Beatus non est necessitatus ad efficiendos actus religionis, quia ad solos actus amoris Dei admittitur communiter necessitas; atqui in exercitio eius actus religionis nullam inuenit rationem mali voluntas, nisi quòd ille actus impediat alios aliarum virtutum; nam nec defatigatur voluntas per eos actus religionis, nec dolorem sentit, nec vllum aliud malum potest in eo actu religionis reperire; ergo impedire actus bonos etiam minùs perfectos se sufficit ad hoc, vt voluntas possit cessare ab eo actu. Atqui totum id reperitur in amore Dei, vt ostendi, ergo ex eo capite potest voluntas esse libera, si aliundè necessitas non ostendatur.

Reiicitur Secundò P. Vasquez. Secundò reiicio eam rationem, quia assumit vnum principium valdè dubium, & fortè magis quàm sit ipsa conclusio, quam probare intendit, scilicet, *Non apparere rationem boni in cessatione ab actu, sufficere vt cogat ad illum habendum.* Nam licet, vt per actum reflexum homo velit non habere actum, necessaria fortè sit ea ratio mali in actu; illa enim volitio est quædam species

16 odij, quod non fertur nisi in malum qua tale; nihilominùs ad cessandum per puram omissionem non videtur necessaria ea ratio mali, possibilem autem esse puram omissionem dicunt multi ex his qui vtuntur ratione quam iam impugno. Porrò ad puram omissionem eius actus non requiri eam rationem mali patet, quia ibi non est odium, sed cessatio ab amore; ad cessationem verò sufficit, quòd non appareat in eo actu infinita bonitas attrahens, vt reuerà non apparet in ipsomet amore etiam Dei, ergo.

Reiicitur. Tertiò. Imò hinc Tertiò reiicio eam rationem, quia ratio mali requisita in obiecto, vt possit non amari, non est aliud quàm finita & limitata perfectio eius obiecti; eo enim ipso quod est limitatum habet rationem aliquam mali; ergo cùm amor ille, seu exercitium illius amoris, apprehendatur vt creatura finita, sufficientem præsumitur habere ex hoc capite rationem mali, vt non cogat ad sui amorem, ergo ea ratio non est sufficiens. *Obiectio.* Dices: Ex hac vltima ratione sequitur, non esse necessitatam voluntatem ad gaudendum de ipsa visione beata, quod tamen est contra omnes; sequela verò probatur, quia ea etiam visio est creatura, & consequenter habet imperfectionem sufficientem vt non ametur, sicut de ipso amore Dei discurrebam. *Responsio.* Respondeo, me non probaturum necessitatem complacendi in ea visione, ex eo quòd nulla appareat ratio boni in cessatione ab illa, sed aliunde ex summa voluptate, quam affert formaliter, siue simul habeat aliquos næuos, vt 17
dixi suprà de Deo, & ostendi experientia in bonitate creata. Sed de hoc paulò pòst. Iam hinc constat, non posse solidam huius necessitatis rationem reddi, nisi recurratur ad ea quæ nos diximus suprà.

SECTIO QVARTA.

Obiectiones contra dicta soluuntur.

Videamus iam quid Scotus & alij obiicere nobis possunt, ad probandum non necessitari beatos ad amorem Dei. *Prima obiectio.* Et in primis Hulcot fatetur, aliquando posse visionem Dei ita esse intensam, vt cogat ad illum; ait tamen non necessariò id semper contingere, quia libertas voluntatis resistit ei necessitati; ergo oportet vt visio ad vincendum sit fortior, non constat autem omnes visiones esse fortiores quàm sit resistentia voluntatis; fortasse multæ sunt, quia intensiores & clariores, non tamen ideò omnes debebunt tales esse. ita ille. *Quò clarior est visio, eò magis necessitat ad amorem.* Ego libenter admitto, quò clarior & intensior est visio Dei, eò magis necessitare; vnde addo consequenter ad ea quæ dixi suprà, Si visio Dei ita confusè repræsentet eam bonitatem, vt non benè distinguatur à vidente, nec eum constituat beatum, non necessitaturam ad amorem Dei; *Soluitur obiectio.* at hoc est extra nostram difficultatem; loquimur enim hîc de visione, quæ distinctè aliquam saltem ex Dei perfectionibus & pulchritudinibus ostendat manifestè, & sufficiat ad beatificandum, & de talibus dico, omnes habere vim ad voluntatem cogendam, vt ex discursu à nobis suprà facto constat: *Qualibet Dei perfectio potest voluntatem cogere ad amorem.* nam creata pulchritudo infinities minor sæpè tollit eam libertatem; quid ergo mirum, si à diuina tollatur, dummodò clarè ea bonitas proponatur? 18

Replica contra solutionem datam. Dices, Vt tollatur libertas, debet esse simul cum Dei visione iudicium practicum, quo voluntas dicat, *Hîc & nunc Deum esse amandum*; non est autem necessarium, vt omnis visio Dei hoc modo se supra se reflectat. *Responsio.* Hæc tamen euasio facilè præcluditur; nam ad amandum obiectum non est necessarium iudicium reflexum supra ipsum amorem; sufficit enim si voluntas sit expedita, & noscat in obiecto bonitatem amabilem; quomodo, quæso, se reflectit per talia iudicia, qui in motu primò primo alterum occidit?

Obiectio Secunda. Secundò potest obiici, nihil esse quod eam necessitatem inferat: non Deum, quia etiam in via illum noscimus, & non cogit nos ad amorem; non visionem, quia est creatura finita; non habitum charitatis, quia hic solùm inclinat, non necessitat; ergo nihil erit quod cogat, gratis ergo id fingitur. *Soluitur Secunda Obiectio.* Huic tamen rationi abundè videor suprà satisfecisse, ostendens, ex Dei infinita pulchritudine clarè proposita eam necessitatem prouenire.

Obiectio Tertia. Tertiò obiicies cum Holcot: Potest beatus habere falsam existimationem, quòd si non cesset ab amore Dei, erit perpetuò miser, ergo tunc poterit cessare. *Soluitur Tertia Obiectio.* Respondetur communiter, repugnare illum errorem: cùm enim amor Dei ex se sit honestissimus maximè respectu illius, qui tantam in obiecto amabilitatem agnoscit, non

non apparet quî fieri possit, vt putet ex tali ac tam honesto amore sibi miseriam perpetuam orituram. Sufficiens solutio. Verùm insistendo his quæ nos suprà diximus. Secundò respondeo, data etiam ea cognitione, adhuc non futurum hominem liberum in eo amore; iam enim ostendi suprà ex humanis, etiamsi homo noscat ex amore feminæ

Solutio Secunda.

19 futurum se & verè de facto esse infamem, & alias miserias passurum, nihilominùs ea pulchritudine excæcatum ita teneri sæpè, vt vix habeat libertatem ad cessandum; hoc quod facit ea imperfecta pulchritudo, faceret longè efficacius infinita diuina, etiamsi daremus eum casum de existimatione falsa futuræ miseriæ.

Obiectio Quarta. Responsio Prima.

Quartò obiicies cum eodem Holcot: Potest Deus beato præcipere, vt cesset ab eo amore, ergo saltem tunc poterit cessare. Respondeo Primò, cùm amor sit necessarius, non habere locum illud præceptum; sed quia posset dici, Deum tunc eleuare voluntatem, vt diuinitus possit cessare; ad multa enim quæ naturaliter sunt impossibilia possumus diuinitus eleuari; quo casu possumus etiam ad ea libertatem habere. Vnde malè nonnulli reiiciunt Capreolum & Ferraram, eò quòd admiserint, de potentia absoluta tale præceptum imponi posse voluntati; quia ergo talem casum possibilem simpliciter iudico: Secundò respondeo, in eo casu tunc cessationem ab illo amore futuram quasi virtualem amorem Dei, dum Deum pro Deo relinquit. Tertiò respondeo, casum non esse ad propositum, quia hîc solùm dicimus naturaliter necessariò sequi eum amorem, at diuinitus posse non sequi, iam diximus suprà; frustrà ergo casus adducitur, in quo solùm probatur, diuinitus posse cohiberi eum actum, eleuante Deo miraculosè potentiam, vt possit non prodire in amorem, & tunc ei imponente præceptum de ea cohibitione.

Secunda.

Tertia.

Ad quem Dei amorem beatus necessitetur.

Rogabis, ad quem Dei amorem voluntas beati necessitetur. Dico, ad illum, quo benè afficitur erga illam pulchritudinem, & quo optat illi placere, in omnibus eius voluntati obtemperando, nihilque contra illam committendo; ad hunc enim amorem maximè necessitat omnis pulchritudo, præcipuè autem pulchritudo infinita Dei.

SECTIO QVINTA.

An etiam necessitetur beatus ad amorem naturalem Dei.

20 QVærimus, an non solùm necessitetur ad amorem supernaturalem, sed etiam ad naturalem, Hanc quæstionem mouit Suarius alio modo, an scilicet, si negaretur diuinitus voluntati concursus ad amorem supernaturalem, & relinqueretur cum viribus naturalibus, posset tunc amare Deum naturaliter. Ego autem vtroque modo quæstionem moueo, ob ea quæ in resolutione apparebunt

Negato concursu ad amorem supernaturalem, beatus Deum amaret amore naturali.

Dico Primò cum P. Suario, Si negaretur concursus ad supernaturalem amorem, voluntas efficeret amorem naturalem, Hanc benè probat ibi Suarius, quia voluntas tunc haberet sufficientem bonitatem terminatiuam, & aliunde cognitionem distinctam & claram eius bonitatis, nec impedimentum vllum; ergo posset amare Deum, & verò amaret necessariò quantum posset, hoc est per amorem naturalem, quia alium non valeret efficere. Aduerto tamen, fortè in hac sententia & fundamento illius consequentiam non tenuisse Suarium; sentit enim alibi, actum naturalem à supernaturali necessariò debere differre in motiuo, & non posse sufficienter eorum diuersitatem ex solo modo tendendi declarari, iam autem in præsenti ei amori naturali & supernaturali idem omnino obiectum concedit; nam cùm eadem planè sit cognitio & bonitas proposita pro vtroque actu, necessariò vterque habet idem obiectum. Fortè responderet Suarius, hunc secundum actum naturalem non amaturum idem quod amasset primus supernaturalis; per hunc enim solùm amatur bonitas naturalis Dei, per alterum supernaturalis. Sed contrà Primò, quia in Deo omnis bonitas est naturalis; omnis enim est illi connaturalis. Contra Secundò, quia cùm omnia tunc cognoscatur ab anima quæ amatura est, quid eam impedit, ne illam amet? aut quomodo dicetur præcisiuus ille amor? Dices, Supernaturalitas eius bonitatis. Sed contrà; ergo pari ratione, qui dicunt tunc nullum sequi posse amorem, responderent, sufficienter impediri tunc voluntatem à supernaturalitate cognitionis seu propositionis, ne vllum actum eliceret, sicut Suarez dicit ex parte ipsius bonitatis oriri impedimentum; & sanè vix potest ea solutio priori admissa reprobari, ergo sicut admittit, & quidem meritò, eam supernaturalitatem in cognitione esse accidentalem respectu amoris naturalis, ita debebit dicere de supernaturalitate obiectiuæ bonitatis. Contrà Tertiò & vltimò, quia saltem amor supernaturalis, qui de facto datur, fertur in totam bonitatem Dei tam naturalem (amat enim Deum vt vnum, vt creatorem mundi, vt æternum) quàm in supernaturalem, si quæ in Deo est, verbi gratia, in Trinitatem Personarum, in ipsum vt auctorem gratiæ, &c. ergo saltem amor supernaturalis potest respicere supernaturaliter bonitatem naturalem, etiam cognitam quà talem, & quà ille amor eam respicit, sine dubio differt ab amore naturali eiusdem non diuersitate obiecti, sed modi illud idem obiectum respiciendi; ergo poterit è contrario actus naturalis bonitatem supernaturalem respicere, & nihilominùs in modo differre ab amore supernaturali eiusdem bonitatis. Hæc dicta sint circa consequentiam earum opinionum Patris Suarij; ego enim, qui admitto, actus naturales & supernaturales posse habere idem motiuum, consequenter hîc concedo libenter, amorem illum naturalem ferri posse in totam eam bonitatem.

Examinatur doctrina P. Suarez.

21

Supernaturalitas bonitatis diuinæ non impedit animam ab amore.

Amor naturalis Dei potest ferri in bonitatem Dei supernaturalem, & tamen differre ab actu supernaturali amoris.

22

Obiectio.

Dices, Ad amandum per actum supernaturalem non est sufficiens ea propositio obiecti, quæ fit per actum naturalem, ergo neque è contrario ad amandum naturaliter sufficiet supernaturalis propositio. Respondeo negando consequentiam. Disparitas est, quia propositio inferioris ordinis non sufficit ad rem altioris ordinis; sicut res materialis non potest producere rem spiritualem, & res non intelligens non potest esse caussa adæquata rei intellectiuæ. At è contrario res altioris ordinis benè sufficit ad rem inferioris ordinis: sic Deus, qui est altioris ordinis spiritualis & intellectiui, potest producere res inferioris ordinis non spirituales & non intellectiuas; ita in præsenti cognitio naturalis non sufficienter intelligit nec determinat ad supernaturalem amorem, è contrario verò sufficientissimè cognitio supernaturalis ad amorem naturalem.

Responsio.

Propositio supernaturalis obiecti sufficit ad actus naturales.

naturalem. Nec dubitare possum, quin, etiamsi solùm ex reuelatione diuina, credita per actum supernaturalem fidei, scirem cubiculum hoc minari ruinam, possem per volitionem naturalem velle ex eo statim fugere; aut, quòd beatus non possit velle actu naturali dicere alteri, Ego habeo visionem Dei. de quo alibi fusiùs egi.

Cum amore supernaturali in beatis est simul amor Dei naturalis.

Secundò dico, Etiam stante amore supernaturali Dei possumus valdè probabiliter dicere, sequi in beatis amorem naturalem. Hæc non est ita certa quàm præcedens, nihilominùs videtur esse è mente aliquorum recentiorum, qui vniuersaliter docent, quandocumque habemus de facto actum supernaturalem circa aliquod obiectum, simul & semel dari alium naturalem circa illud ipsum ob-
23 iectum. Quæ doctrina à fortiori locum habebit in cælo, vbi vires naturales animæ sunt magis expeditæ, & in speciali circa eum amorem, quia non habet iam impedimenta ac difficultates, quæ poterant voluntatem in via ab eo amore naturali retardare.

Probatur conclusio.

Probatur conclusio nostra, quia in primis duo illi actus, naturalis & supernaturalis, non repugnant ex parte obiecti, vt dictum est: nõ ex parte sua, quia cùm ambo sint prosecutio obiecti, potiùs sunt valdè similes & conformes inter se quàm oppositi; & simile quid admittitur in intellectu, scilicet scientia naturalis vt supernaturalis de eodem obiecto. Non ex defectu virium ex parte voluntatis; potest enim simul cum amore Dei multos alios actus efficere, cur non inter illos hunc amorem? Non denique ex difficultate aliqua, quia, vt paulò antè dixi, nulla molestia in eo apparet; vnde, licet in hac vita propter tentationes tam intrinsecas quàm extrinsecas fortè probabiliter negari posset amor naturalis Dei super omnia, at in patria, cessantibus omnibus his difficultatibus, non video quâ apparentia possit negari possibilis.

Confirmatur.

Confirmo: In eo statu non solùm homo ponitur tectus secundùm ordinem gratiæ, sed etiam in naturalibus; vnde & sensibus & corpori maximam tribuunt omnes Doctores communiter perfectionem. In intellectu etiam ponuntur scientiæ omnes naturales, ergo debent etiam in voluntate poni virtutes omnes naturales; inter has autem primum locum obtinet amor Dei; ergo potest voluntas amare Deum naturaliter saltem aliquando: quòd si aliquando potest, sanè semper faciet, quia illa bonitas elatè proposita cogit ad amandum obiectum, quantum potest voluntas.

24 *Soluitur obiectio Prima.*

Dices Primò: Amor ille ibi est otiosus. Respondeo, multò minus illum esse otiosum quàm sit otiosa scientia naturalis in præsentia supernaturalis. Ratio autem est, quia amor supernaturalis non perficit naturam vt talem, seu in ordine naturali; debet autem natura & propriis donis, & iis quæ ad ordinem gratiæ spectant, esse perfecta. Vide quæ dixi suprà, ostendens, non esse otiosos duos modos diuersos tangendi idem etiam obiectum intentionaliter.

Obiectio Secunda soluitur.

Dices Secundò: Voluntas toto suo conatu amat Deum per actum supernaturalem, ergo nullas ampliùs habet vires ad eliciendum amorem naturalem. Respondeo, voluntatem adhibuisse totum conatum necessarium pro intensione habitus charitatis; non enim omnes amant Deum supernaturaliter in summo gradu absolutè possibili, sed iuxta quantitatem meritorum & habitus: ideò restant illis vires, vt possint alium amorem elicere, alioquin probaret etiam obiectio, nullum nec supernaturalem actum aliarum virtutum posse effici à beato, quia omnem

suum conatum in amorem expendunt.

Aliter fortè responderet quis, eò quòd voluntas concurrat eleuata ad amorem supernaturalem, non adimi illi quidquam de viribus naturalibus; sunt enim in diuerso genere illæ duæ operationes.

Voluntas ad actus supernaturales eleuata etiã vires suas impendit.

Ego tamen hanc solutionem non approbo; & alibi eam fusiùs reieci; eò quòd voluntas etiam in actibus supernaturalibus adhibet concursum, licet simul cum auxilio supernaturali, ergo insumit aliquid de sua virtute; ergo non habet tot vires ad alios actus naturales, quot haberet si non con-
currerent ad supernaturales. 25 Nec potest apparenter negari, quin maior naturæ perfectio sit, posse simul cum sex naturalibus actibus habere alios sex supernaturales, quàm, non posse nisi solos illos sex supernaturales. Cùm autem hominis & Angeli virtus finita sit, debemus necessariò dicere, quò plures efficit supernaturales, eò habere minores vires ad naturales.

Obiectio.

Replicabis tamen, Per productionem vnius supernaturalis actus non minuuntur homini vires ad ceteros supernaturales; habet enim potentiam obedientialem ad infinita simul; ergo ex eo, quòd voluntas amat naturaliter non minuuntur vllo modo vires ad amorem supernaturalem.

Responsio. Per productionẽ vnius actus supernaturalis minuuntur vires ad alios.

Nego antecedens; dico enim, ex eleuatione ad vnum minui vires ad alia; nec grauabor concedendo consequentiam; crediderim enim, non posse simul & semel vnam creaturam producere infinitos effectus; vel quia, vt multi dicunt, repugnat omne infinitum; vel quia, vt obiectio facta benè notat, aliquid virium insumit ea in vno effectu, ergo nisi demus illi virtutem infinitam, non poterit simul infinita facere, quia ad hoc requiruntur quodammodò infinitæ vires.

Responsio Secunda.

Quòd si adhuc volueris negare consequentiam, dic, tunc temporis Deum debere fortiùs eleuare eam creaturam; & quia Deus habet vires infinitas, potest semper & semper magis eleuare; at cùm actus naturales non fiant ex eleuatione Dei, sed ex virtute naturali, fit, vt iuxta numerum maiorem actuum supernaturalium vires naturales minuantur; & quia hæ non possunt aliunde compensari, tandem deficiant in ordine ad actus naturales.

Obiectio.

Replicabis adhuc, Naturales vires possunt suppleri quasi indirectè, si v. g. Deus, vt relinquat vires naturales quasi integras, fortiori concursu ex parte sua eleuet voluntatem, ergo tunc temporis poterit tot actus naturales elicere, quot si eleuata non esset.

26 *Responsio. Quocumque modo Deus eleuet potentiã ad actus supernaturales, semper tamen minuuntur vires naturales.*

Respondeo negando antecedens; quia licet eo modo dicendi non ita minuantur vires, eò quòd Deus plus quasi de suo ponit in eo actu, semper tamen aliquid minuitur, quia semper natura ipsa aliquid efficit, etiam in eo actu supernaturali; ergo non possunt tot vires manere ad actus naturales post effectionem alterius supernaturalis, quomodocumque Deus ad eum actum eleuet, quot essent, si nullo modo eleuaret, & consequenter nullo modo voluntas laboraret; admittendum ergo, aliquo modo esse imminutas vires, negandum tamen, non manere aliquas pro actu naturali, vt dixi in solutione prima.

SECTIO SEXTA.

Quid de amore concupiscentiæ erga Deum vt bonum nostrum, & erga beatitudinem propriam.

HAc de re benè Pater Suarez suprà sect. 2. & Tannerus quæst. 3. dubio 2. Nos breuiter tres

 enim

enim facilis eſt. Primò ergo quæri poteſt, an beatus poſſit delectari de Deo per amorem concupiſcentiæ, quatenus bonum eſt ipſius beati.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia Durandi reiicitur.

NEgat id Durandus apud citatos, eò quòd res ſuppoſito diſtincta non poteſt eſſe immediatè bonum noſtrum, ſed ſolùm in effectu: ſicut ſol nobis eſt bonus non immediatè ratione ſui, ſed ratione caloris, quem in nobis producit. Rationem à priori reddit, eò quòd Deus nobis immediatè non vniatur tamquam forma. Contraria tamen ſententia, quæ docet, poſſe nos gaudere de Deo immediatè vt bono noſtro, certiſſima eſt; fuſior tamen eiuſdem probatio ad materiam de ſpe pertinet; in ea enim probatur, Deum eſſe obiectum immediatum quod per ſpem amamus, alioquin ea non eſſet virtus Theologica. Ex hac autem ſuppoſitione concluſio præſens facilè ſuadetur; nam de eodem obiecto vt poſſeſſo poſſumus in cælo immediatè gaudere, quod vt abſens per ſpem optamus in via. Fuſiori ergo quæſtionis eius tractatione in eum locum de ſpe reiecta, breuiter in præſenti dico, Deum eſſe finem noſtrum vt communiter vocatur *qui*, viſionem autem eſſe finem *quo*, id eſt, id quo Deum poſſidemus: ſicut ſanitas eſt finis *qui*, vnio autem illius eſt finis *quo*; & gratia eſt bonum noſtrum propriè, licet non communicetur nobis niſi per vnionem intermediam. Video hæc exempla non eſſe vndequaque contra Durandum, quia ille benè admittit, id quod eſt forma intrinſeca noſtra etiam eſſe bonum noſtrum, licet ea forma nobis vniatur per aliquod intermedium. Eſſent quidem hæc exempla bona ad probandum, viſionem ipſam eſſe bonum noſtrum, etiamſi nobis vniatur vnione intermedia; at quia Deus non eſt forma noſtra, nec vnitur nobis intrinſecè per modum formæ, ideò hæc exempla non videntur vrgere Durandum, qui ideò negat, Deum nobis eſſe immediatè bonum, quia eſt ſuppoſitum diſtinctum, quod nobis non vnitur. Video equidem hæc; nihilominùs exempla illa hoc ſaltem manifeſtè oſtendunt, poſſe aliquid per ſe eſſe bonum noſtrum, etiamſi illud non vniatur nobis per ſe ipſum, ſed per aliquid aliud; quod autem in nobis efficit vnio phyſica reſpectu ſanitatis, gratiæ, &c. aliarum formarum, efficit reſpectu Dei viſio, quæ eſt quaſi intentionalis vnio & poſſeſſio illius. Pro quo facit tota doctrina à nobis ſuprà tradita, quòd non aliter poſſideatur pulchritudo quàm per viſionem, muſica per auditum, odor per olfactum, res mollis per tactum, &c. Et hinc deſumo exempla magis directè reſpondentia ad fundamenta Durandi; nam rectiſſimè dicimus, *Muſica eſt mea voluptas, cibus mea delicia*, & ſic de aliis obiectis ſenſuum; & tamen nihil horum eſt forma mea; in me verò præciſè eſt auditio illius, ſicut in me ſolùm eſt viſio Dei, & extra me in Deo illa eminentialis muſica, quâ ipſum videndo fruor: ſimiliter cibus non eſt forma mea; & hortus, qui eſt mea recreatio, non eſt forma mea, nec aliter eâ delector quàm videndo illum: & auari delectatio ſunt diuitiæ, quæ tamen ſunt ſuppoſito diſtinctæ; & poſſeſſio illarum non aliter placet, niſi quatenus ipſæ diuitiæ placent. Sed de hoc ſatis.

Poſſumus de Deo vt bono noſtro gaudere.

27 *Concluſio probatur, & ſimul Durãdus reiicitur.*

Poteſt aliquid eſſe bonum noſtrũ, etſi id nobis per aliquid aliud vniatur.

Confirmatur exemplis.

28 *Durandus directè impugnatur variis exemplis.*

Inſtantia autem de ſole non eſt ad rem; nam per calorem non poſſideo ſolem, ſed ſolum calorem. Ad rationem autem à priori iam dixi, poſſe aliquid, quod non ſit phyſica forma, poſſideri per actum alicuius potentiæ perinde ac ſi eſſet forma, & ex hoc capite nulla eſt in præſenti difficultas: vt enim paulò antè dixi, ſicut voluntas per ſpem optat Deum vt ſibi bonum, ita poſtquam in cælo eum obtinuit, gaudet de illo poſſeſſo, & ſimul de eius poſſeſſione. Fortè vlteriùs obiiciet Durandus: Deus non eſt obiectum triſtitiæ, ergo nec gaudij. Reſpondeo negando conſequentiam; nam Deus in ſe nihil habet mali, moleſtiæ aut diſſonantiæ nobiſcum, ideò non poteſt niſi efficiendo in nobis aliquid mali cauſſare triſtitiam, at in ſe eſt infinitè pulcher, delectabilis, &c. ergo poſſumus de ipſo immediatè gaudere, licet triſtari non poſſimus niſi mediatè.

Fundamentum Durandi reiicitur.

Obiectio. Reſponſio. Poſſumus de Deo immediatè gaudere, ſed non triſtari.

SVBSECTIO SECVNDA.

Alia extrema ſententia refutatur.

ALij è contrario dicunt, gaudium ſeu delectationem illam concupiſcentiæ ſolùm eſſe de Deo vt bono noſtro, non autem de viſione. Ita nonnulli apud Suarium ſuprà num. 5. qui addunt, viſionem eſſe ſolùm conditionem, vt Deus ſit bonum noſtrum. Verùm niſi abutendo nominibus negari nequit, viſionem eſſe ipſam conſecutionem Dei, & eſſe ipſam formalem recreationem; ſicut guſtare cibum vel tactu percipere res blandas, eſt ipſa poſſeſſio earum, & tactus ille eſt ipſa formalis recreatio aut voluptas, ergo delectatio reflexa de cibo vt bono noſtro non poteſt cadere ſupra ſolam exiſtentiam cibi, ſed ſupra illam, vt ſimul cum comeſtione illius. Specialiter autem oſtendo repugnantiam inuolui in eâ ſententia, dum dicit, viſionem ſolùm eſſe conditionem, vt Deus ſit bonum noſtrum. Argumentor enim ſic: Omnis conditio eſt neceſſariò conditio ad aliud à ſe diſtinctum, ergo viſio non eſt conditio ad ſe, nec item eſt conditio ad hoc, vt Deus ſit in rerum natura ſimpliciter ſeu in ſeipſo; per ſe enim iam eſt, & exiſtit independenter ab omni viſione, ergo viſio nihil habet ad quod ſit conditio. Reſpondebis, Eſt conditio vt Deus ſit bonum noſtrum. Sed contrà, quia de hoc eſt tota difficultas: rogo enim, *quid ſit Deum eſſe bonum noſtrum actu*, & *quid hoc addat ſupra ipſum Deum*: ſi nihil addit, ergo anteà erat etiam actu bonum noſtrum; quod euidenter eſt falſum; ſi addit aliquid, quid illud eſt? non ipſa viſio, quia hæc eſt conditio ad id quod additur; &, vt dixi, nihil eſt conditio ad ſe ipſum. Reſpondebis, addere denominationem quamdam. Sed contrà Primò, quia fundamentum nouum eius denominationis quærimus, nullum autem datur; quia viſio non eſt fundamentum, ſed conditio vt tu vis. Contrà Secundò, quia ea denominatio vt condiſtincta à viſione & à Deo ipſo vt anteà exiſteret, nihil penitus reale eſt; quomodo ergo per id quod nihil reale eſt, poteſt realiter Deus conſtitui in ratione actualis boni noſtri actu delectantis animam; ergo non poteſt intelligi ea viſio vt conditio ad hoc, vt Deus ſit bonum noſtrum, ſed debet eſſe ratio formalis, conſtituens illum in ratione boni noſtri: ſicut albedo non poteſt vlla probabilitate dici conditio ad hoc, vt ſubiectum ſit album, ſed neceſſariò debet dici eſſe id quo conſtituitur & completur in ratione albi.

29 *Viſio beata non eſt ſolùm conditio, vt Deus ſit bonum noſtrũ.*

Probatur. Omnis conditio eſt ad aliquid à ſe diſtinctum.

Reſponſio Prima impugnata.

30 *Solutio Secunda impugnata.*

Replicabis: Poteſt beatus non cognoſcere reflexè

Obiectio.

flexè suam beatitudinem, sed solùm directè videre Deum, in quo ille adhuc posset gaudere de Deo vt bono ipsius, non posset autem tunc gaudere de visione ipsa, quia illam non videt; ergo non est necessarium, vt gaudium concupiscentiæ feratur etiam in ipsam visionem. Confirmatur, quia etiam in via homo sæpè per spem optat Deum vt bonum, & tamen non facit tunc reflexionem supra visionem & possessionem Dei, ergo potest esse gaudium de Deo vt bono nostro, non cogitando tunc de visione.

An sit possibilis visio beata non reflexa supra se.

Mens auctoris.

31 Pater Vasquez disp.15.cap.4.n.20. videtur negare possibilem esse visionem claram Dei, quæ non sit reflexa supra se, ait enim se non videre quomodo id fieri possit; ego tamen non magis dubito, diuinitus id posse fieri, quàm de facto non reflectit supra se visio albedinis, & auditio soni, ceterique actus materiales; & quàm sæpè cogitem mente de Petro, non reflectendo supra cognitionem. Imò addo, fortè difficilius ostendi, quomodo visio sit reflexa, vt paulò pòst videbimus, quàm, quomodo possit non reflectere se supra se. Vnde multi & docti recentiores (de quo alibi) negarunt possibilem esse vllam creatam cognitionem reflexam supra se ipsam.

Aliorum responsio reiecta.

Gaudium de Deo vt bono meo est simul de possessione Dei.

Aliter respondent nonnulli concedendo totum intentum argomenti, qui tamen addunt, de facto beatos nobiliùs & distinctiùs procedere, ac proinde semper de sua visione gaudere. Sed neque hæc solutio placet; arbitror enim omnino implicare gaudium de Deo vt bono meo, nisi simul saltem in confuso gaudeam de possessione aliqua Dei, hac vel illa; vnde dico, Repugnat per visionem proponi Deum vt bonum mihi, nisi visio ea sit reflexa saltem sub disiunctione supra se. Explico hoc: Si visio beata proponeret præcisè intellectui nostro Deum vt bonum in se, fateor, non necessariò tunc eam fore vllo modo supra se reflexam. Dico tamen in eo casu, non posse voluntatem amare Deum, nisi amore charitatis seu amicitiæ: & ratio est euidens, quia obiectum non est amabile sub alia bonitate quàm noscatur ab intellectu; sed tunc visio non proponit Deum vt bonum homini, sed bonum in se; ergo ex vi eius visionis non est amabilis Deus vt bonus nobis, ergo nec per amorem concupiscentiæ, de quo præcisè hîc agimus. Quòd si visio proponat Deum vt actu nobis bonum, iam eo ipso necessariò debet illum proponere vt possessum; non enim est nobis bonus nisi media possessione (siue hæc dicatur condinio, siue non, de quo in hoc argumento non curo,) ergo necessariò debet cognosci reflexè visio vel aliqua alia possessio Dei, quâ in actu secundo reddatur Deus nobis bonus.

Quòd ex vi visionis non posset esse gaudium nisi ex amore charitatis.

32 Sic implicat me concipere caussam vt in actu secundo operantem, nisi concipiam actionem & effectum saltem in communi hunc vel illum; nam per eam actionem formalissimè constituitur seu completur in ratione actu caussantis, & repugnat me concipere cibum vt gratum meo palato, nisi concipiam illum sub ratione commestibilis, & in vniuersum nullam rem distinctam à me concipio reflexè vt mihi bonam, nisi concipiam saltem vagè vsum vel possessionem, quâ illa mihi constituatur actu bona. Quod verò de spe obiiciebatur non viget; nam eo ipso quod apprehendo Deum vt futurum meum bonum, & id spero, apprehendo me actu non possidere Deum, & futurum aliquid de nouo, per quod incipiat Deus actu esse meum bonum, seu per quod ego possideam Deum; & illud apprehendo vt possessionem Dei, licet nunc non sciam determinatè, quid illud sit, visione, an amor, an aliquid aliud.

Spes quomodo terminetur ad possessionem Dei.

Illatio ex doctrina data.

Ex hac doctrina, quam non puto ab vllo negandam, dico, eo ipso quòd visio proponat Deum vt actu bonum nostrum, & consequenter ita vt possit amari amore concupiscentiæ, eo ipso esse reflexam supra possessionem ipsius Dei, ideóque gaudium de Deo vt bono nostro necessariò debere esse etiam de eâ possessione, quæcumque illa sit.

An visio confusè possit repræsentare possessionem Dei.

33 Fortè tamen in hoc puncto dubitabit quis, an saltem possit ita confusè visio repræsentare eam possessionem, vt non discernat, vtrùm ea consistat in ipsa visione, an in amore, an in aliquo alio. Ratio dubitandi ea est; nam ex vna parte non est necessum vt visio Dei habeat omnem claritatem & distinctionem possibilem, ergo potest quis in confuso cognoscere se esse beatum, non tamen distinguendo vnde id proueniat; è contraria verò parte, cùm in eo priori ante amorem non habeat beatus nisi ipsam visionem, & experiatur se esse beatum, necessum est, vt cognoscat id sibi a visione beata formaliter prouenire, quia nihil aliud est tunc, vnde posset venire ea beatitudo; ergo non poterit tunc confusè id cognoscere, sed necessariò cognoscit clarè. Dico *in eo priori*, nam cùm supponamus visionem esse, quâ determinatur voluntas ad amorem Dei, etiam amicitiæ, & ea visio sit reflexa supra felicitatem hominis, necessum est vt habeat etiam in eo priori reflexionem antequam sit vllus amor; omnis enim eam visionem sequitur; ergo eo ipso videtur tunc non posse dubitari, quin ab eâ visione beatitudo illa proueniat.

Sententia auctoris.

Potest beatus non agnoscere clarè per quid possideat Deum.

Nihilominùs tamen mihi certum est, diuinitus posse visionem ita imperfectè esse reflexam supra Deum quatenus est bonum nostrum, vt non distinguat, an Deus ab homine possideatur per amorem, an per ipsam visionem: sicut nos de facto experimur cibum nobis esse gratum, & habere inde delectationem, non tamen distinguimus ita immediatè, quis sit actus, in quo formaliter ea delectatio consistat. Fundamentum à priori satis est in ratione dubitandi propositum, quia non est de conceptu omnis visionis, omnia perfectè & exactè distinguere, de quo etiam fusiùs supra egi, & ostendi id ipsum exemplo hominis videntis eminus colorem, non tamen distinguentis qualis ille sit, albedo, an rubedo, &c.

Non omnis visio omnia perfectè distinguit in Deo.

34 Ad rationem dubitandi pro opposita parte respondeo Primò, posse tunc intellectum dubitare, an habeat aliquam aliam formam, quam ipse non cognoscat distinctè, & per quam possideat Deum, vt diximus Angelos naturaliter dubitare posse, an in Christi humanitate sit alia substantia, quam non videant ipsi (loquor, casu quo aliunde id esset ipsis reuelatum.) Secundò respondeo, aliud esse, quid intellectus in eo casu per discursum posset inferre ex aliis præmissis; scilicet, eò quòd non agnosceret in se nisi visionem, vnde videtur deduci; ergo ex eâ solâ est mea beatitudo, & nunc admitto id tunc inferri ab intellectu per aliam cognitionem distinctam à beata, quod præcisè probat argumentum factum; aliud verò, quod ipsa visio beata id cognoscat, hoc solum secundum asserui in conclusione, & non impugnatur per hanc obiectionem. Neque enim est necessum vt ipsa visio sit reflexa supra amorem, aut cognoscat, an Deus tunc in eo priori ametur necne; addo tamen, probabilius esse, de facto omnes visiones ita clarè esse repræsentatiuas sui ipsius, vt distinctè per eas beati noscant se esse formaliter beatos & possidentes Deum per visionem, & non per amorem; ideóque gaudium

Responsio ad rationem dubitandi.

Quid de facto sit probabilius.

virtutis; ergo possum amare & gaudere de beatitudine mea; quatenus ea est in gloriam & laudem Dei, & quatenus in ea Deus habet summam voluptatem: vnde miror, Patrem Vasquez suprà negasse cap. 4. posse ex amore Dei nos gaudere de beatitudine. Certè, sicut possum optare esse beatus, vt Deum semper laudem, & illi placeam, potero etiam gaudere, me iam esse beatum ob eumdem finem: potest ergo esse gaudium de mea visione ex affectu amicitiæ erga Deum.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMATERTIA.

De secunda beatitudinis circumstantia ex parte voluntatis: vbi, an possit per peccatum amitti.

1 E odio actuali dictum est suprà, dum de necessitate ad amorem actum est, iam de ceteris peccatis tam vt actualibus quàm vt habitualibus (in quibus etiam odium Dei comprehendo, quia vt habituale, non habet specialem cum visione oppositionem) agendum erit. Varia autem sub hoc titulo comprehenduntur singillatim discutienda.

SECTIO PRIMA.

Statuitur veritas Catholica.

Origenes docet, mutabiles beatorum esse voluntates de bono in malum.

ORigenes lib. 1. Periarchon cap. 6. & hom. 15. in Lucam, opinatur, voluntates beatorum esse mutabiles de bono in malum; imò & Angelos sæpè negligentes esse in his, quæ ipsis à Deo committuntur. pro quo indueit illud Iobi 4. *Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles, & in Angelis suis reperit prauitatem.* & ex cap. 15. illa: *Cæli non sunt mundi in conspectu eius.* Ratio verò ea esse potest: nihil in beatis reperitur, quod impediat, ne aliquando peccent, ergo.

Catholica veritas esse in beatis de facto peccatū & habituale & actuale negat.

Catholica tamen veritas docet, in beatis de facto nullum esse peccatum habituale veniale aut mortale, nec item vllum actuale de nouo ibi commissum.

Probatio primæ partis.

Prima pars probatur ex Sap. 7. *Nihil inquinatum in eam incurrit.* & Apoc. 21. *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens & mendacium.* Ergo antequam homo visione beata donetur, iam debet esse mundatus ab omni labe peccati: imò non solùm cum actuali macula peccati non intrabit vllus cælum de facto, sed nec cum debito soluendi aliquam pœnam (quod tamen debitum non maculat propriè animam) ideò Catholica Ecclesia Purgatorium agnoscit, vt ibi pro peccatis iam quoad culpam remissis satis patiantur.

2

Probatio secunda.

Secunda verò pars conclusionis Catholicæ, quòd scilicet non possint ibi peccare de facto, etiam constat ex eodem testimonio Ioannis: si enim mendacium faciens non intrat illuc, multò minùs illic mentietur. & ibidem: *Mors vltrà non erit ibi, neque luctus, neque dolor*; si autem ibi esset peccatum, deberet esse ibi de illo saltem dolor. Suarius & Tannerus idem probant ex Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* & ad Hebræos 12. *Pacem sequimini cum omnibus & sanctimoniam, sine quâ nemo videbit Deum.* item Psalm. 139. *Habitabunt recti cum vultu tuo.*

Hæc loca non sunt vniuersalia.

Hæc tamen loca licet efficaciter probent, peccatum mortale ibi non habere locum, haud tamen quidquam de veniali probant; nam cùm Christus mundis corde huius vitæ visionem promittat, in hac autem vita iusti & mundo corde septies in die cadant, & venialia admittant, non potest ex eo loco quidquam de venialibus non futuris in cælo persuaderi. Idem dico ad locum Pauli, qui de dispositione in hac vita pro consequendo Deo loquitur; ea autem dispositio non excludit venialia. Psalmista minùs vrget; nam recti & iusti dicuntur etiam qui leuiter peccant; ergo hæc loca non sunt vniuersalia. Fortiùs vrgent priora. Augustinus item in Enchir. cap. 105. idem docuit: *Sic oportebat hominem fieri, vt & benè velle posses & malè; posteà verò sic erit, vt malè velle non possit.*

Responsio ad allata in contrarium.

Ad allata in contrarium respondetur, primum locum posse intelligi vt de instabilitate naturæ vel de seruis Dei in hac vita: quam secundam explicationem fortè inde deduceret quis, quòd cùm in

3

cælo nullus tunc actu esset nisi Angeli, & videatur ibi distinxisse Eliphaz eos qui seruiunt Deo ab Angelis; illa enim particula, *& in Angelis*, facit condistinctionem à primis; ergo solùm ibi de seruis Dei in hoc mundo locutus est Eliphaz. Et confirmo idem, quia infrà cap. 15. versu 15. idem Eliphaz eam sententiam his verbis tradidit, *Ecce inter sanctos eius nemo immutabilis.* quod clariùs denotat sanctos homines; Angeli enim non solent eo nomine vocari. Quòd verò dicit, *In Angelis suis reperit prauitatem*, facilè explicatur de Lucifero & aliis malis. ac si dixisset: Inter Angelos reperit multos prauos & malos. pro hoc tamen nihil de præsenti. Alter verò locus, *Et cæli non sunt mundi in conspectu eius*, minùs vrget, quia potest intelligi de cælis materialibus, qui habent multas imperfectiones, & ex hoc capite non sunt mundi in conspectu Dei; quod etiam ad ipsos Angelos transferri potest; habent enim vtpote creaturæ suas negatiuas imperfectiones. Vel si volumus dicere, eo modo dici Angelos in conspectu Dei non mundos, quo nostra iustitia dicitur in conspectu Dei iniustitia, id est, vt benè interpretatur S. Gregorius, ita distat à diuina, vt ad illam comparata, quasi iniustitia videatur. Sicut dicimus, Hic homo respectu illius nullum habet ingenium; per quod maximum excessum alterius significare volumus, in Deo autem, vbi excessus est infinitè maior, æquiori iure locum habet is dicendi modus.

Ad rationem verò, quòd scilicet nihil sit quod voluntatem impediat, infrà dicetur; & suprà etiam satis multa diximus. 4

SECTIO SECVNDA.

Vnde impotentia peccandi in beatis oriatur.

An à visione, an à prouidētia Dei.

QVærimus, an ea impotentia peccandi proueniat ab ipsa visione siue mediatè siue immediatè, an verò à sola Dei prouidentia extrinseca. Dico *siue mediatè, siue immediatè*, propter dicenda in tertio dubio. Scotus, Ockam, Gregorius, Gabriel & eius Supplementum apud Suarium disp. 10. sect. 1. & Tannerum dub. 3. opinantur, in

solam

solam prouidentiam Dei id posse refundi; nam visio non potest ad id cogere. Contraria tamen sententia; scilicet id prouenire naturaliter ex visione, communis est, eam tradidit D. Thomas q.4. art.1. & 4, q 62. art.5. Conradus Ferrar. Caietanus, Medina, Richardus, Durandus, Maior, Paludanus, Scotus, Capreolus, Valentia & Vasquez apud eumdem Tannerum; & Suarius: quibus ipsi subscribunt.

Vera sententia.

Fundamentum communioris sententia.

Fundamentum huius sententiæ nos suprà posuimus, agentes de necessitate voluntatis ad amandum Deum; eâdem enim via ostendimus ab infinita Dei bonitate ita rapi voluntatem nostram, vt omnino nihil possit velle ei contrarium quod ex humanis satis efficaciter ibi deductum est, neque occurrit quidquam circa probationem eius sententiæ addendum; quæ item possent obiici de eo, qui sciret se posteà damnandum, soluta sunt iam ibi.

5 *Obiectio.*

Dices: Ibi solùm est probatum, non posse videntem Deum ipsum odio habere, at non posse alio diuerso peccato peccare, non est ostensum, maximè si non aduertat ille qui Deum videt, illud peccatum esse contrarium bonitati à se cognitæ.

Responsio. Illatio ex responsione.

Respondeo implicare, vt aliquis peccet propriè, nisi aduertat se Deum offendere; ergo, eo ipso quòd beatus habeat cognitionem sufficientem ad peccandum, nosceit se offensurum grauiter Deum; hoc autem implicare suprà probaui: qui enim vehementer amat alterum, non solùm non potest illum odio habere, sed nec in alia materia grauiter velle offendere. Ex his infertur, Si quis actu peccans raperetur in sequenti instanti ad videndum Deum, necessariò eo sequenti instanti cessaturum à peccato; quia eadem ratio, quæ probat, non posse illum primò velle Deum offendere, probat, nec posse secundò velle, seu non posse perseuerare in ea voluntate.

An ipsa visio per se, an ratione amoris, &c. impediat peccatũ actuale.

Iam tamen pro maiori huius rei intelligentia quæri potest Tertiò, vtrùm visio Dei immediatè per se impediat peccatum actuale, an verò ratione amoris & actuum inde secutorum. Pater Tannerus suprà haud ita constanter in hoc puncto loquitur: num.23. fine concludit, rationes, quæ probant visionem excludere peccatum actuale, habere locum, etiamsi diuinitus impediretur omnis amor Dei; num. verò 26. opinatur, si impediantur omnes boni affectus voluntatis, tunc diuinitus stante visione posse esse peccatum; quia visio, inquit, non immediatè, sed ratione eorum actuum peccatum expellit. Quæ duo non videntur cohærere, cùm in prima parte dicat, etiam ablato omni amore non posse sequi peccatum. quod

6 iam negat hìc. Video illum in prima resolutione solùm excludere amorem, admittere verò actum aliquem, quo voluntas dicat se nolle peccare, à quo actu in secunda resolutione præscindit; nihilominùs tamen rationes illius in ea prima resolutione planè sunt independentes ab omni voluntate non peccandi; ait enim, neminem posse velle non esse beatum, nec posse vllum malum iudicari absolutè appetibile ab operante, quod cum summo bono cognito & possesso euidenter pugnat. Hæc ille.

Argumentũ contra Tannerum.

Vnde ego argumentor: Hæ duæ rationes semper militant, etiamsi nullus omnino voluntatis actus sequatur ex visione; quia etiam tunc non potest quis velle non esse beatus, nec tunc potest apparere bonum appetibile, id quod cognoscitur contrarium summo bono possesso; ergo independenter ab omni effectu voluntatis repugnat peccatum actuale cum visione; non ergo illæ duæ resolutiones Patris Tanneri inter se conueniunt.

Sententia authoris.

Dicendum ego arbitror cum Patre Suario suprà, visionem immediatè independenter ab omni actu secuto in voluntate impedire peccatum actuale: vnde infero, nec de potentia Dei absoluta posse vtrumque cohærere. Primam partem puto esse è mente D. Thomæ qui expresè hac q.4. art.4. docet, si beatus aliquid amet, debere illud amare propter Deum; atqui peccatum nec diuinitus potest amari propter Deum; ergo ex mente D. Thomæ, non potest beatus non solùm post amorem Dei, sed absolutè ex vi visionis, vllum habere actum qui sit peccatum. Idem sensit Caietanus ibidem; ego autem id probo meo iudicio euidenter, Primò ratione quam tetigit Suarez, & debet parum ampliùs roborari: Voluntas ex vi visionis cogitur ad amorem Dei, ergo, etiamsi ille amor impediatur; adhuc manet incapax peccati. Probo hanc consequentiam (quia visio ideò cogit ad amorem Dei; quia infinitam ibi pulchritudinem reperit, quâ trahitur ad amorem, ergo eadem pulchritudine retrahitur simul à displicẽtia & ab offendenda ea bonitate, & quidem multò magis retrahetur ab offensione quàm trahitur ad amorem, ita vt licet simul posset cohærere actus peccati seu offensæ cum amore Dei, ex vi tamen illius pulchritudinis & cogeretur amare & non offendere; nam bonitas proposita primò quasi hominem retrahit ab odio & desertione eius pulchritudinis, & deinde ad amorem; quod plus est; ergo, etiamsi impediatur ea visio ne caussét amorem, non tamen ideò fit expedita ad odium, sed manet cum ea auersione à malo Dei, quam habuit antequam inferret eius amorem.

D. Thomas confirmat sententiam.

7 *Probatio Caietani.*

Voluntas eo ipso quòd vi visionis cogitur ad amorem, à fortiori impeditur, ne odium habeat.

Et hìc habent locum rationes Patris Tanneri, quia impossibile videtur, vt velit beatus cadere ab ea beatitudine per peccatum; item, non potest illi proponi tunc obiectum aliquod Deo seu infinitæ bonitati contrarium vt amabile; quæ (vt dixi contra eumdem Tannerum) locum habent antecedenter ad omnem amorem, & independenter ab eo, quòd sequatur vllus positiuus actus formalis aut virtualis amoris in Deum & in eam beatitudinem.

Probationi accedunt rationes Tanneri hic benè applicandæ.

8 *Suadetur à priori.*

Esto in vidente Deum impediatur amor, nõ tamen potest summa inclinatio impediri.

A priori benè inde suadetur, quia, vt ait Suarez, per visionem manet voluntas ex se determinata in actu primo ad amandum Deum; & licet impediatur amor, non tamen impeditur ea summa determinatio & inclinatio in actu primo; ergo non redditur voluntas potentior vt se ad odium determinet, quàm erat vt se determinaret ad non amandum; quia si ob attractionem eius obiecti non habuit vires, vt non illud amaret, & propterea ipsa non potuit cohibere amorem, sed Deus diuinitus illum impediuit; multò minùs habebit vires, vt se positiuè elonget magis ab eo obiecto. v.g. pulchritudo alicuius rei visæ esset talis naturæ, vt ob sui præstantiam cogeret hominem accedere ad illam localiter, ita vt liberè non posset non accedere; certò certius est, si talis homo distans ab ea pulchritudine tribus passibus ab alio violenter impediretur ne accederet, effecturam saltem tunc, ne ampliùs ab ea voluntariè elongaretur: nam minus requiritur, vt alliciendo cogat ne elongetur, quàm vt cogat accedere; ergo immediatè independenter ab amore visio tollit potentiam peccandi, & fortè vehementiùs & immediatiùs cogit ad carentiam peccati quàm ad amorem, quia faciliùs & citiùs tollitur libertas quoad speciem quàm quoad exercitium, vt omnes supponunt; & in amore & odio ex dictis constat.

Visio independenter ab omni amore tollit immediatè potentiam peccandi.

Confirmat id benè P. Suarez, quia si poneremus

Confirmatur id à P. Suarez, paritate à contemplatione Dei desumpta.

mus hominem iustum in vehementi actuali contemplatione diuinæ bonitatis, etiamsi non prodiret actu in amorem, nihilominùs moraliter videtur impossibile eum tunc peccaturum mortaliter, nisi omittendo eam contemplationem; si ergo tam
9 confusa cognitio Dei, qualis ea est, quæ habetur in hac vita, impedire potest quasi necessariò peccatum; quid ni id dicamus de clara & intuitiua visione einsdem bonitatis, quæ ferè infinities potentior est quàm cognitio abstractiua per fidem? Possunt tamen obiici aliqui Patres, quos Suarez citat, ad probandum amorem impedire peccatum; in eis enim locis videtur insinuari, solum amorem esse caussam quæ illud impediat: sunt autem D. Gregorius 5. Moralium cap. 27. Augustinus 14. de Ciuitate Dei cap. 9. Isidorus de Summo bono c. 2. Anselmus de Casu diaboli cap. 6. Hi enim omnes nullam aliam esse caussam ostendunt immutabilitatis in malum voluntatis beatorum, nisi amorem & vincula amoris; ergo sentiunt, visionem non caussare eam impeccabilitatem. Respondeo Primò, argumentum esse ab auctoritate negatiua; quod est non sufficiens; affirmant id Patres de amore; certè non sequitur eos negare idem visioni. Secundò respondeo, aliquos ex illis loqui de hac vita, vbi solus amor repugnat peccato. Tertiò dico, eos, dum de amore patriæ loquuntur, includere etiam visionem, quæ ad ipsum amorem præsupponitur, vt Augustinus expresè illam posuit 2. de Genesi ad litteram c. 36.

Obuiatur obiectioni quorumdam è Patribus contra nos factæ. Secundò. Tertiò.

Iam verò hinc infero, nec diuinitus cum visione beata cohærere posse peccatum actuale; nam hoc nec diuinitus stat sine libertate; libertas autem formaliter tollitur per illam visionem, ergo implicat cum illa stare peccatum actuale. Dices: Deus potest date illi voluntati libertatem in actu primo, ergo tunc poterit peccare. Respondeo negando antecedens: eo enim ipso quòd ipsa visio tollat per se libertatem, non apparet, quomodo
10 ea relicta possit restitui libertas: quod ostendo; nam visio non aufert libertatem ad peccandum, quasi tollendo vires ad illud sustentandum simul cum visione ob peccati indecentiam; nam paulò pòst dicam, habituale, quod eodem modo maculat animam, & quoad hoc est in eo sustentando eadem difficultas, posse cohærere cum visione saltem diuinitus. Nec item visio tollit libertatem, quia tollat omnem virtutem naturalem ad habendum alium actum (qui defectus potest à Deo suppleri dando nouas vires voluntati;) relinquit enim locum ad alios multos actus; tollitur ergo tunc libertas in actu primo ob infinitam attractionem bonitatis infinitæ clarè cognitæ: atqui hæc attractio durante visione necessariò manet, quia ab ipsa formaliter prouenit, ergo non potest Deus relicta ea visione dare libertatem in actu primo ad peccandum; sine libertate autem non potest etiam diuinitus poni peccatum actuale; ergo. Contra hanc conclusionem non video quid obiici possit, quod petat specialem solutionem, nam omnia ferè argumenta desumuntur ex eo, quòd non videatur visio habere eam repugnantiam cum peccato; iam autem ostendimus contrarium in probatione sententiæ.

Visio beata ne quidem diuinitus cohæret cū peccato actuali & cur. Obiectio. Responsio.

Libertas in actu primo voluntati tollitur ob infinitā attractionem bonitatis infinitæ, quæ visione manente necessariò durat.

Ex his infertur, quid sentiendum sit de duobus modis quibus aliqui apud Suarez explicant repugnantiam visionis cum peccato; quidam enim dicunt eam desumi ex necessitate amandi Deum posita visione: verùm hæc non est necessitas immediata; probaui autem paulò ante, immediatè independenter ab amore id fieri, & mediatè ratione amoris; idem suprà ostendi, vbi necessitatem ad amorem posuimus; nam amori Dei peccatum actuale repugnare suppono aliunde; ago enim de amore super omnia; qualis sine dubio sequitur 11
visionem beatam; amare autem super omnia est, malle amicitiam Dei, quàm omnia alia illi contraria: & licet hæc ratio veniale non excludat, quia hoc non opponitur amicitiæ, tamen ex vehementia illius amoris, ob summam bonitatem Dei clarè cognitam; omnis etiam leuis disgustus Dei necessariò respuitur,

Quid de duobus aliis modis dicendum.

Alij verò, etiamsi immediatè ex vi visionis impeccabilitatem deducant, dicunt tamen id prouenire non præcisè quà visio tangit infinitam Dei bonitatem, sed quà est simul reflexa supra actus voluntatis, & omnes circumstantias boni operis agnoscit; vno verbo, quatenus est perfecta aduertentia ad omnia; nam peccatum (inquiunt hi) esse non potest, nisi detur aliquis defectus cognitionis, inaduertentia aliqua, aut error, iuxta illud Aristotelis 3. Ethicorum cap. 1. *Omnis peccans est ignorans.* Hanc doctrinam meritò Suarius ibi refutat, tum quia non est necessum talem errorem in intellectu præcedere ante omne peccatum: de quo fusiùs egi suprà disp. 23. à num. 12. tum quia malè etiam supponunt, visionem beatam semper habere eam reflexionem. de quo egimus in materia de visione, vbi probaui, posse esse visionem Dei, quæ nullam creaturam cognoscat in Deo. Tertiò, quia si quæ nos hucusque diximus vim aliquam habent, vt verè habent, manifestè probant ex sola visione infinitæ bonitatis independenter ab omni creatura in Deo visa eam necessitatem prouenire; & licet vera esset P. Vasquez sententia docens, per visionem beatam non videri creaturas in Deo, nihilominùs certum est, videntem Deum raptum iri in eius amorem, & infinitè quodammodò retrahendam à peccato eius 12
voluntatem; ergo non est alliganda ea doctrina de impeccabilitate beati ad alteram de cognitione seu visione creaturarum in Deo.

Amor quidem Dei super omnia veniale non excludit; vehementia tamen illius orta ex summa Dei bonitate clarè cognita omne etiam leuissimū respuit.

Aliorum explicatio reiicitur.

Reiicitur à Suarez doctrina impeccabilitatem ex visione deducentium præcisè ideò, quia hæc est perfecta aduertentia ad omnia.

Ratio à priori facilis est, quia creaturæ, cùm sint finitæ & limitatæ perfectionis, non possunt, si clarè noscantur, cogere ad amorem Dei, aut ne Deus offendatur. Secunda, quia si id quod ipsi Deo intrinsecum est, non auertit hominem à peccato, certè id quod est extrinsecum non poterit auertere; ergo, quòd visio cogat ad non peccandum, sed potiùs ad amandum Deum, non debet tribui creaturis per eam visionem cognitis, sed infinitæ pulchritudini diuinæ infinitè ad se rapienti intuentium animos, vt suprà explicatum est.

Ratio à priori, cur impeccabilitas beatorum non sit desumenda à visione creaturarum in Deo.

SECTIO TERTIA.

An beati possint per peccatum amittere visionem ex natura rei.

QVæri potest ex dictis, an saltem in sensu diuiso beatus possit peccare ex natura rei, id 13
est, per peccatum amittere visionem. Negat Suarius suprà num. 18 eò quòd rationes omnes factæ probent, non posse beatum priùs natura peccare quàm amittat visionem. Ego duos sensus in hac difficultate inuenio: vnus est, an ex natura rei possit per peccatum visio amitti; alter, an de potentia absoluta. Et licet in materia de incarnatione tractans, vtrùm per peccatum diuinitus possit amitti vnio hypostatica, fusè hanc explicuerim, non possum tamen non hîc aliqua, breuiùs licet, insinuare.

Duplex huius difficultatis sensus.

Conclusio

Visio beata naturaliter per peccatum amitti nequit.

Conclusio nostra sit. Naturaliter loquendo, visio beata nequit pec peccatum amitti; hæc est communis; dubito tamen, an satis efficaciter suadeatur. Videntur mnlti sic argumentari: Si peccatum expellit visionem, ergo priùs natura est peccatum quàm catentia visionis; atqui, quamdiu est visio, vel quamdiu non est carentia visionis, non est libertas ad peccandum; ergo non potest homo
13 liberè peccare priùs natura quam visio expellatur; ergo nec pet peccatum potest eam expellere. Hoc argumentum insinuant nonnulli recentiores; ego tameu omnino puto illud inefficax, & contra ipsos auctores qui eo vtuntur; nam eodem modo argumentarer ad probandum, gratiam habitualem non posse expelli naturaliter per peccatum (suppono communem doctinam, quòd ex natuta sua gratia repugnet peccato:) & demus maioris claritatis gratia, pro præsenti quæstione (licet aliunde sit falsum) non posse nec diuinitus peccatum & gratiam cohætere, sic atgumentor: si peccatum

Refutatur argumentum quoddam recentiorū pro hac assertione allegatum.

14 tum expellit gratiam, ergo debet peccatum priùs natura esse quàm expellatur gratia, vt respectu visionis dicebatur; atqui in eo priori antequam gratia expellatur, non est locus pro peccato; nam hoc repugnat cum gtaria, & vt iam suppono, essentialiter; ergo non est libertas in eo priori ad ponendum peccatum, ergo neque ad expellendam gratiam per illud; hoc autem euidenter falsum est & contra omnes Catholicos; ergo argumentum illud nimium probat. Nec potest respondeti, disparitatem esse, quòd gratia de se sit impotens ad impediendum peccatum; visio verò sit potens: hoc, inquam, dici non potest; nam visio ideò est potens, quia repugnat simul cum peccato, & nondum intelligitur ablata ante peccatum; atqui gratia repugnat etiam essentialiter cum peccato, & nondum intelligitur ablata ante peccatum, ergo etiam habebit vim illud impediendi non minus quàm visio; vel si non habet, nec visio habebit.

Euasio præcluditur.

Directè respondetur ei argumento. Difficultas de prioritate & posterioritate naturæ fusius explanatur.

Pro solutione eius argumenti aduerto illud procedere ex non recta intelligentia prioritatis naturæ; videntur enim eius auctores opinari, si res in posteriori naturæ expellitur, eam in priori naturæ extitisse quod apertè falsum est; nam, vt sæpè dixi, quæ in priori naturæ existunt, non possunt in eodē instanti realiter expelli; sequeretur enim euidenter, in eodem instanti existere rem & non existere; quod duo dicit contradictoria: & ratio à priori deducitur ex indiuisibilitate eius instantis, vnde realiter non potest in primo eius signo existere, &
15 tealiter in secundo destrui, seu non existere. quod omnes debent fateri independenter à quæstione præsenti in omni ferè operatione nostra libera; in instanti enim B v.g. in quo liberè continuo amorem anteà inceptum, demus nouam oriri tentationem, ob quam potui in eo instanti peccare, & per peccatum cessare ab amore, certè in eo priori, in quo concipior tentatus, antequam me liberè determinem, non concipitur amoris expulsio; nam sum indifferens tunc ad continuandum amorem; ergo non est adhuc tunc expulsus, alioquin iam non possum in eo instanti illum habere. Neque item in eo priori existit ipse amor; nam tunc sum potens, vt in eo instanti habeam odium, & cessem ab amore; si autem pro priori naturæ supponeretur ipse amor, non possem in eodem instanti illum amittere, & odium habere, quia coniungerem odium cum amore. quod repugnat. Idem est, quando sum potens conseruare gratiam non peccando; in eo enim priori nec gratia, nec expulsio gratiæ intelligitur: non gratia, quia alioquin non possem eam eo instanti expellere: non priuatio, quia non possem tunc gratiam retinere in eodem instanti. Constet ergo manifestè, non benè inferri, *Gratia expellitur in secundo posteriori natura, ergo in priori extitit.* & idem de visione intelligendum est.

Quod sit fundamentum in re in illo priori naturæ declaratur.

Dico ergò, gratiam in eo priori naturæ nec esse expulsam, nec durare, sed ab vtroque tunc præscindi cum fundamento in re; illud autem fundamentum est, quòd in eo priori seu signo naturæ non concipiuntur nisi præcisè quæ se tenent ex parte caussæ requisitæ ad operandum; cùm ergo neque gratia neque eius carentia sit caussa peccati, sed voluntas sola, fit, vt in eo priori neque gratia expulsa neque durans concipiatur, sed præscindatur ab vtroque; si autem in secundo signo voluntas peccet, gratia non est; & quia in instanti reali antè fuerat, dicitur expulsa, non verò quia in eodem præextiterit; si verò voluntas non peccet in posteriori, gratia existit, & dicitur durate, non quia fuerit in priori naturæ, sed quia in præcedenti reali fuerat. 16

Punctū difficultatis soluitur.

Etsi visionis expulsio sit posterior peccato, quod tamen non est, adhuc in illo priori ab illa eiusque carentia præcisum est.

Iam hinc ad difficultatem præsentem dico, visionem beatam, etiamsi per peccatum expellatur; & consequenter etiamsi eius expulsio sit posterior peccato; non continuò illam fuisse in priori naturæ, sed in eo priori præcisam fuisse à visione & ab eius carentia; & ex hoc capite fuisse locum, vt peccatum intraret & expelleret visionem. quæ doctrina notanda est pro dicendis in secunda conclusione.

Melius assertio nostra probatur per hoc, quòd sit prior natura omni operatione liberā visio beata.

Aliter ergo probanda est nostra conclusio, ex eo quòd visio beata, naturaliter loquendo, postquam semel acquisita est, est prior natura quā omnis operatio libera, ergo non potest per illam expelli. Consequentia est bona ex dictis, quia id quòd positiuè est in priori naturæ, non potest in eodem instanti nec quidem diuinitus expelli. Antecedens autem probatur variè. Primò, quia visio beata natura sua petit conseruari in perpetuum, vt dixi primo tomo disp.6. sect. a. ergo priùs natura est eius conseruatio, vtpote necessaria; priùs, inquam, quàm omnis actus liber. Secundò, quia ipsa est prima cognitio quæ existit in intellectu beati; ergo antequam compleatur voluntas per aliam cognitionem ad peccandum, iam supponitur habere visionem beatam; ergo non potest ea per subsequentia opera expelli. Tertiò, Deus intuitu meritorum se determinauit conseruare visionem independenter ab omni operatione voluntatis; ergo in priori naturæ iam ea intelligitur existens ante omnem operationem liberam.

Quæ sit differentia inter visionem & gratiam.

Hinc autem appatet differentia inter visionem & gratiam, quòd scilicet gratia non conseruetur priùs natura quàm voluntas intelligatur liberè determinata, sed Deus expectat voluntatis determinationem; vt si peccauerit, gratiam destruat; conseruet verò, si non peccauerit; ideóque potest per operationem expelli. Quòd si etiam gratia conseruaretur independenter ab operatione libera voluntatis, tolleret libertatem, ad pecandum, vt dixi de gratia data Angelis in primo instanti creationis antecedenter ad merita. 17

SECTIO QVARTA.

Quid de potentia absoluta.

Visio amitti potest per peccatum de potentia absoluta.

SEcunda Conclusio. De potentia absoluta potest visio beata amitti per peccatum. In hac dissentio à Patre Suatio; meo tamen iudicio est euidens. Pro

Pro quo suppono, eam visionem esse talem, quæ possit diuinitus à Deo annihilari: non loquor de visione reflectente supra suam durationem, quia hanc, si daretur, non posse nec diuinitus destrui alibi docui, vnde & talem omnino repugnare probabiliter defendi; loquor ergo, supponendo omnem visionem diuinitus posse annihilari quo posito sic argumentor euidenter: In Dei potestate est destruere eam visionem titulo dominij, ergo
18 poterit pro solo suo libitu velle eam destruere; poterit ergo vlteriùs sic dicere: *Etiamsi absolutè, nulla exspectata caussa, possim ego visionem hanc tibi auferre, nolo tamen nisi expectando liberam tuam in hoc instanti determinationem; si peccaueris, non eam conseruabo; si non peccaueris, conseruabo. Vt verò possit voluntas habere principia sufficientia libertatis, dabo tibi in hoc instanti prius natura, quàm quidquam circa visionis conseruationem determinem, cognitionem aliam indifferentem de bonitate & malitia cum quâ possit peccatum & eius carentia coniungi.* In hac voluntate nulla penitus est repugnantia, & ea posita potest beatus peccando cadere à beatitudine, vel non peccando beatitudinem retinere; ergo potest diuinitus visio per peccatum amitti.

Potest visio aliqua diuinitus annihilabilis dependenter à determinatione libera in eodem instanti annihilari à Deo.

Visio beata dari potest in eodem instãti meriti.

Hoc argumento probaui in materia de Angelis contra multos, non repugnare, vt in eodem instanti, quo quis operatur liberè, ei detur à Deo visio beata intuitiua eius operationis liberæ; respondique argumentis, quæ solent fieri ad probandum, illos duos actus viatoris & beati inter se repugnare, quod etiam hîc dictum reputa; neque enim maius est mysterium, quòd Deus in secundo instanti, postquam in primo fuit visio, nolit se determinare ad conseruationem eius, nisi expectata libera operatione voluntatis, quàm quòd in primo instanti id faciat in ordine ad eam dandam; nam præcessisse visionem vno aut mille instantibus in ordine ad hoc, quòd Deus diuinitus loquendo cogatur conseruare visionem, aut alias ponere
19 conditiones pro conseruatione quàm pro productione, omnino est accidentale, vt consideranti patebit.

Responsio.

Repugnat in terminis, visionem in eodem instanti esse potentiorem peccato ad resistendum; quia sic vtrumque existeret.

Fortè respondebis cum nonnullis: Visio est potentior ad resistendum quàm peccatum, ergo non potest expelli per illud. Sed contrà, quia in hac responsione fortè implicantur termini; nam quando dicitur, Visio est potentior quàm peccatum, iam videtur vtrumque existere, vt quasi vtrumque possit inuicem pugnare; hoc autem impossibile est, quia si existit visio, non existit peccatum; & è contrario, si existit peccatum, non existit visio, ergo numquam possum conserere vires, vt appareat quod sit potentius. Clarè ergo dico, quoad vim se excludendi æqualia esse; nam nec visio admittit peccatum, nec peccatum admittit visionem; quoad punctum autem de antecedentia seu præoccupatione loci, vt non possit alterum intrare, concedo, naturaliter loquendo, priorem esse visionem, & consequenter non dare locum peccato, vt dixi in prima conclusione. Quia verò visio subiacet dominio Dei, & potest Deus (vt ostensum est) impedire, ne in eo priori naturæ ea visio occupet animam; expectat enim Deus ad illam dandam quid libertas sit factura; inde fit vt potuerit intrare peccatum; & sic impedire, ne conseruetur visio, quod est formaliter eam expellere.

Visio, etsi sit naturaliter prior peccato, quia tamen dominio Dei subiacet, formaliter expelli potest per peccatum.

Secunda obiectio soluta.

Secundò dices: Ex visione bonitatis diuinæ voluntas est rapta in Deum, ergo non potest peccare. Respondeo, visionem non rapere volunta-
20 tem nisi in instanti quo existit; in sequenti enim tam parum rapit, ac si numquam: fuisset cùm ergo in priori naturæ voluntas non dirigatur ex visione, sed ex cognitione indifferenti, nihil habet quo trahatur ad Deum necessariò amandum, ideòque poterit peccare, & sic penitus carere visione, vel non peccando retinere visionem; ex quâ in eodem instanti posteriùs natura sequetur amor necessarius Dei.

Tertia.

Tertiò dices: Non repugnat vna qualitas quæ talis sit naturæ, vt semel acquisita non possit nec diuinitus expelli per peccatum. quæ enim in hoc repugnantia? atqui data possibilitate illius probabilissimè dicimus, talem esse visionem beatam, ergo dicendum est, eam non posse expelli diuinitus per peccatum. Distinguo maiorem: si illa qualitas absolutè sit à Deo annihilabilis, nego maiorem, si non sit annihilabilis, transeat maior.

An repugnet qualitas talis natura, quæ semel acquisita nec diuinitus per peccatum expelli queat, examinatur.

Explico & ostendo repugnantiam; nam eo ipso quòd Deus possit pro solo suo libitu auferre eam visionem vel qualitatem ab intellectu beati, repugnat quòd Deus non possit apponere pro conditione ad eam destruendam operationem liberam voluntatis; sicut, eo ipso quòd Deus possit mihi dare gratiam sine vllo prorsus merito meo, repugnat in terminis, quòd non possit pro suo libitu exigere pro conditione ad eam gratiam dandam aliquod bonum opus, quod ipsi placue-
rit; eo autem ipso quòd possit dicere, *Etsi sine caussa possem destruere, nolo, nisi expectando quid facias*, iam visio est destructibilis per operationem 21
eam liberam, nempe per peccatum, vel conseruabilis dependenter à peccati carentia. Ecce, cur qualitas ita subiacens dominio Dei, vt sine vlla caussa possit auferri ab agente alioqui libero, necessariò debet posse ei auferri dependenter à peccato. Nec potest ostendi, repugnare eam ablationem, nisi ostendatur, repugnare cum visione beata cognitionem sufficientem ad peccandum; tunc enim clarè fieret in eo instanti, in quo est potentia ad peccandum, non posse esse visionem, & consequenter per eam cognitionem præuiam ante peccatum expulsam visionem. At nullatenus potest probari earum duarum cognitionum repugnantia; nam, Deum intuitiuè per visionem & per aliam cognitionem abstractiuè cognosci, non repugnat; imò de facto ferè omnes eas duas cognitiones ponunt in beatis & in Christo Domino. Constet ergo, non esse vllam repugnantiam in eo, quòd diuinitus possit visio beata per peccatum actuale expelli.

Non repugnat Deum duabus cognitionibus cognosci, quarum vna sit intuitiua, altera abstractiua.

SECTIO QVINTA.

An visio beata expellat habituale, & sit forma sanctificans.

Bipartita difficultas.

Sententia P. Tanneri circa primam difficultatem. Eius fundamentum Primum.

QVærimus, quomodo visio pugnet cum peccato habituali. Difficultas duplex est: vna, an repugnet naturaliter; altera, an etiam diuinitus. Circa Primam P. Tannerus dubio 5. num. 25. putat, visionem natura sua nõ expellere peccatum habituale. Primò, quia licet visio sit summa perfectio hominis in genere physico, non tamen in genere moris, in quo perfectior est actus charitatis; qui tamen non iustificat; ergo minùs iusti-
ficabit visio; nam vis iustificandi oritur ex gene- 22
re moris. Secundò, peccatum non deletur per actum, qui non sit retractatio illius, & conuertat voluntatẽ ad Deum; id quod per se ipsam non præstat visio, quæ solùm est perfectio intellectus. Tertiò, quia aliàs sequeretur, ipsam etiã delectationem de

Secundum.

Tertium.

de visione delere peccatum; quia per illam, licet sit amor concupiscentiæ; magis homo conuertitur ad Deum quàm per visionem ipsam. Quartò, quia vel visio tollit peccatum, ex eo quòd natura sua est elicitiua amoris Dei super omnia, quo homo retractat peccatum, & hoc non sufficit, quia tunc non ipsa visio, sed delectatio secuta deleret peccatum: vel ideò visio iustificat, quia ipsa est tentio Dei, & hoc non sufficit; quia tentio illa Dei solùm est denominatio à visione; ergo ex hoc capite, non est cur visio sit forma iustificans.

Quartum.

P. Tannero Vasquez è diametro oppositum sentit.

E contrario P. Vasquez disp. 11. cap. 10. putat, visionem ita delere formaliter peccatum, vt nec de potentia absoluta cum eo possit cohærere: cuius fundamentum videtur esse, quòd vi visionis debetur gratia habitualis, ergo eo ipso quòd ponitur visio, licet non detur actu gratia, non manet peccatum; quia tunc gratiæ carentia non habet rationem priuationis, sed negationis; peccatum autem consistit in priuatione gratiæ.

23 Quod ipsum aliter potest vrgeri respectu amoris; nam si impeditur posita visione amor, qui naturaliter oritur ex ea visione, iam à Deo remittitur debitum habendi gratiam, & consequẽter transit ea priuatio gratiæ in negationem, & desinit esse peccatum.

Peccatum in priuatione gratiæ habitualis non cõsistit.

Vasquez inconsequentia arguitur.

Ego censeo rem hanc omnino esse dubiam, quia neutra pars probat, non solùm efficaciter, sed nec probabiliter suum intentum; nam in primis argumentum Patris Vasquez est valde debile. Primò, quia supponit, peccatum consistere in priuatione gratiæ habitualis, quod omnino falsum iudico, de quo alibi fusiùs. Secundò, quia, ni fallor, contraria consequentia deberet inferri ex antecedente Patris Vasquez. ait enim: *Visioni debetur gratia, ergo si posita visione negetur gratia, iam priuatio gratiæ transit in negationem.* Videtur sanè mihi contrarium inferendum, scilicet carentiam gratiæ esse nouo titulo priuationem; nam priuatio est carentia formæ debitæ; atqui posita visione magis debetur gratia quàm anteà, ergo si negetur, maior erit priuatio gratiæ. Vnde si homini anteà existenti in pura natura, & non habenti nec gratiam nec priuationem gratiæ, Deus infunderet solam visionem, iam inciperet in eo esse priuatio gratiæ; ergo positio visionis sine gratia non aufert priuationem gratiæ, sed potiùs eam auget.

Ratio à priori.

Ratio à priori est, quia non est redditum subiectum incapax gratiæ, sed magis capax, ergo. Quòd si loquatur Vasquez de priuatione vt peccaminosa, tunc perit principium; nam hoc idem est ac

24 dicere, ablatum esse peccatum. de quo est tota quæstio. Tertiò respondeo, quod benè Suarius notauit, visioni non deberi gratiam, sed potiùs gratiæ visionem, & visionem supponere iam gratiam; non autem repugnat, vt Deus homini indigno gratiæ & visionis det visionem non data gratia & tunc manebit carentia gratiæ in ratione priuationis, quia est homini voluntaria per relationem ad præcedentem culpam, ob quam eam incurrit.

Visionem nõ debetur gratia, sed magis gratiæ visio.

Argumenta etiam ipsiusmet P. Tanneri nihil probare conuincitur.

Visio non est formalis sanctitas, etsi esset libera retractatio, non minùs quàm amor Dei super omnia, qui tamẽ etiam non est formalis sanctitas.

Quòd verò nec argumenta Patris Tanneri quidquam probẽt, patet manifestè; quia eis præcisè suadetur, non deleri peccatum per visionem vt per retractationem voluntariam, aut per dispositionem meritoriã liberam, quia visio non est actus voluntatis liber: at hoc non est necessarium, vt visio sit formalis sanctitas, imò in sententia Tanneri & probabiliori hoc nihil iuuat; nam actus amoris Dei super omnia etiamsi sit libera retractatio, &c. non est formalis sanctitas; quidquid tamen de hoc sit, gratiæ habitus est formalis sanctitas, & non pertinet formaliter ad genus moris, quia non est actus noster, nec retractatio, & per eam homo iustificatur; ergo idem posset habere visio beata. Dices: Gratia etiam est in genere moris, quatenus reddit hominem formaliter amicum Deo. benè. Ast cur etiam idem non dicis de visione? nam gratia non magis est operatio libera aut actus meritorius quàm visio beata; sed ex specifica perfectione physica constituit hominem gratum & sanctum; cur ergo non poterit dici, visionem beatam esse etiam talis perfectionis physicæ, vt per seipsam formaliter reddat hominem Deo gratum & sanctum, licet nihil habeat de libertate aut operatione voluntatis; & hoc modo ad omnia alia argumenta contraria vnico verbo respondetur; quia, vt dixi, omnia illa desumuntur ex eo, quòd visio non sit retractatio libera peccati. Vides ergo pro neutra parte esse fundamentum solidum. 25

Non repugnat aliquã Dei visio, quæ sit simul forma sanctificans.

Ideò Dico Primò, non repugnare vllatenus aliquam visionem Dei, quæ simul sit forma sanctificans; patet hæc; quia nec apparenter possunt ostendi duo contradictoria in eo, quòd ea perfectio excludendi peccatum, quæ reperitur in gratia habituali, coniungatur in vna indiuisibili qualitate, quæ simul sit visio Dei.

Non repugnat etiam alia visio, quæ non habeat eã vim sanctificandi.

Obiectio Vasquez.

Secundò Dico, neque è contrario repugnare aliam visionem, quæ non habeat eam perfectionem sanctificandi; hanc etiam puto certam quia non etiam possunt ostendi contradictoria, in eo quòd visio nihil habeat de sanctificatione formali, sed solùm sit fruitio Dei. Dices cũ Patre Vasquez: Illa visio est adæquata beatitudo; sed beatitudo essentialiter dicit carentiam summæ miseriæ, qualis est peccatum habituale; ergo omnis visio debet esse formalis sanctitas. nec sufficit, si respondeas cum aliquibus Thomistis, visionem positam in homine peccatore non denominare beatum, eò quòd licet sit ibi tota forma seu essentia beatitudinis, ex defectu tamen conditionis non dicetur ille beatus: hoc, inquam, non sufficit; si enim est tota essentia beatitudinis in sola visione; ergo illa sola constituet beatum: vt enim aliquis sit beatus, non requirit nisi totam essentiam beatitudinis, ergo cùm sola visio sit beati- 26
tudo, necessum est, vt sola visio auferat peccatum quod beatitudini repugnat. Respondeo, hoc argumentum in duobus peccare. Primò, quia sufficit, si visio exigat aut præsupponat gratiam, & ratione illius petat carentiam peccati; tunc enim nec esset formalis sanctitas, nec admitteret peccatum. Secundò, quia suprà dixi, solam visionem non esse adæquatam beatitudinem quoad omnia quæ beatitudo includit; carentia enim tormentorum & peccati sunt partes, non dico conditiones, vt Thomistæ, quos benè Vasquez impugnauit replica immediatè posita, sed partes essentiales; nam beatitudo significat & carentiam malorum, & bonum illud positiuum visionis; & hoc videtur à Vasquez necessariò dicendum: nam si per possibile vel impossibile poneretur visio, & non sequeretur inde ablatio peccati (quam visio in eius sententia infert essentialiter) non esset formalis beatitudo; ergo hæc non solùm dicit exigentiam quasi essentialem carentiæ peccati, sed ipsam carentiam actualem in actu secundo. Certum autem est, visionem non esse actualem ipsam remissionem peccati; licet daremus Vasquez, eam illi esse essentialiter annexam, seu ab ea essentialiter promanare. Constet ergo, non esse rationem cogentem ad dicendum, de conceptu omnis visionis beatæ vt talis esse, formaliter expellere peccatum & sanctificare animam.

Duobus ea vitiis est obnoxia.

Beatitudo adæquata præter visionem significat etiam carentiam tormentorum & peccatorum.

Etsi visio remissioni peccati essentialiter esset annexa, vel ab ea promanaret, nondum ipsa esset actualis peccati remissio.

Iam

27

Dubium, an hac visio sanctificet. Communiter, & melius, visio præsens non sanctificat.

Iam hinc Tertiò Dico, dubium esse, qualisnam sit visio præsens, an è numero earum quæ sanctificant, an è numero aliarum. Probabilius crediderim non sanctificare, quia id est magis receptum in scholis; & cùm Deus dederit in hoc ordine rerum distinctam qualitatem, quæ perfectè sanctificat; qualis est gratia habitualis; non debemus sine fundamento dicere, dari aliam formam sanctificantem quæ sit visio.

Cùm visio præsens non sit forma sanctificans, etiam naturaliter cohæret cum habituali peccato. Est diuinitus possibilis visio omnimodè repugnans cohærere cum peccato.

Hinc facilè deciditur ea altera quæstio, vtrùm scilicet de potentia absoluta possit esse peccatum habituale cum visione Dei. Si enim visio sit è numero non sanctificantium naturaliter, poterit esse non solùm diuinitus, sed etiam naturaliter cum peccato cohærere; si verò sit è numero sanctificantium, adhuc poterit diuinitus coniungi cum peccato; vt de gratia habituali, quæ de facto sanctificat, cum communiori sententia censeo dicendum. de quo alibi.

Potest tamen adhuc hîc inquiri, an sit possibilis diuinitus aliqua visio ita sanctificans & repugnans peccato, vt nulla potentia possit cum illo cohærere; vt de vnione hypostatica suo loco diximus. Respondeo, me nullam in hoc inuenire repugnantiam; nam ea oppositio essentialis cum peccato in eodem subiecto non arguit infinitatem alienam à creatura, aut visioni Dei quà tali repugnantem, imò maximè ei conformem: satis enim conforme est summæ felicitati hominis, repugnare essentialiter cum summa miseria, qualis est peccatum; & hoc libenter concedo Patri Vasquez; nego tamen id esse essentiale omni visioni, vt dictum est. Quòd si roges, quæ contradictoria sequerentur, si coniungeretur ea visio cum peccato habituali. Respondeo, ea esse, & quòd repugnaret essentialiter illi. vt supponimus; & quòd non repugnaret, quandoquidem de facto simul essent; nec dici potest, nos in hac solutione supponere eam repugnantiam, de quo videtur esse tota difficultas; id, inquam, obiici non potest, quia cùm ostenderimus suprà efficaciter talem repugnantiam, possumus meritò eam in præsenti supponere. 28

DISPVTATIO QVINQVAGESIMAQVARTA.

De aliis circumstantiis beatitudinis ex parte voluntatis.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm beati sint capaces tristitiæ & doloris.

1

Caussa cur hæc quæstio huc relata sit.



IVXTA ea quæ nos suprà docuimus, fortè quæstio hæc potiori iure ad disputationem de intellectu beati pertineret, nam dolorem & afflictionem in potentiis cognoscitiuis constituimus formaliter; nihilominùs quia etiam voluntas habet saltem reflexam tristitiam, & communiter ea ad voluntatem reducitur, & quidem meritò, saltem quà parte includit displicentiam & fugam eius rei de quâ tristamur, ideò hîc commodè discutietur.

Duplex quæstio.

Potest autem dupliciter ea difficultas moueri: Primò, vtrùm naturaliter locum habeat in beatis tristitia aut dolor aliquis: Secundò, an saltem diuinitus. hoc secundum, quia facilius, primo loco expedio.

In beatis tristitia aut dolor diuinitus esse potest, vt in Christo nobiscum in terris degente fuit. Ratio conclusionis, & declaratio illius.

Conclusio communis & certa docet id omninò posse fieri. Probatur autem ex Christo Domino; qui sine dubio tristitiam habuit, & tempore passionis dolores vehementissimos expertus est; & tamen simul & semel videbat Deum; ergo possunt ea duo saltem diuinitus cohærere: non enim audiendi sunt illi, qui tunc temporis visionem fuisse Christo ablatam opinantur. Ratio huius est, quia nulla apparet repugnantia in ea coniunctione, ergo diuinitus fieri potest. Declaratur; nā si loquamur de ipso formali dolore aut tristitia, quam ego alibi dixi propriè esse in potētia cognoscitiua, res est facilis: nam dolor formalis est cognitio qualitatis contrariæ ac dissonæ, visio autē beata cùm relinquat in intellectu aut in sensibus, casu quo anima sit corpori coniuncta, locum ad alia obiecta cognoscenda, relinquit etiam locum sentiendi
2 ea, licet sint contraria, ergo relinquit locum dolori: nam res ipsæ, quæ mihi v. g. sunt contrariæ antequam videam Deum, in se manent immutatæ: & consequenter eodem modo contrariæ; ergo si eas posteà experiar?; caussabunt sine dubio dolorem: si verò loquamur de displicentia ipsius voluntatis, eadem est ratio; nam eo ipso quòd caussent molestiam & dolorem, potest esse displicentia de illis; ergo non est vlla repugnantia in eo, quòd simul & semel ponantur visio Dei & aliqua tristitia.

De iisdem rebus potest esse displicentia in beatis, de quibus est tristitia & dolor.

Summū gaudium duplex. Visio vt est gaudiū summum tantùm positiuè sumptum, non repugnat essentialiter cum aliqua tristitia.

Dices: Visio Dei est summum gaudium, sed summum gaudium essentialiter dicit carentiam alicuius tristitiæ, ergo repugnat etiam diuinitus tristitia cum visione Dei. Respondeo, summum gaudium posse dupliciter accipi; vel secundùm positiuum quod dicit, & in hoc sensu visio est materia summi gaudij, seu ipsa est summum gaudium; in hoc autem sensu non repugnat essentialiter cum aliquâ tristitiâ. Aliter potest accipi summum gaudium, iam secundùm positiuum fundamentū quàm secundùm carentiam omnis mali infestantis. & in hoc sensu sine dubio repugnat etiam diuinitus summum gaudium cum qualibet tristitia, sicut cætēra repugnat diuinitus cum forma; at in hoc sensu sola visio non est summum gaudium, sed iam includit ipsammet carentiam tristitiæ; ergo inde non infertur, ipsam visionem secundùm se repugnare diuinitus omni tristitiæ.

Primus sensus difficilis.

Certum est, beatos de facto nullā habere tristitiā aut dolorem, idque ex Scriptura.

Primus ergo & difficilior quæstionis sensus est, an naturaliter visio Dei expellat omnem tristitiam. In quo puncto certum videtur, beatos de facto nullam habere tristiam aut dolorem, siue id proueniat ex natura ipsius beatitudinis ita id exigentis, siue ex dispositione & fauore singulari Dei erga beatos. id quod probatur facilè ex Isaiæ c. 25. *Auferet Dominus Deus lacrymam ab omni facie*, & 35. *Gaudium & lætitiam obtinebunt, & fugiet dolor & gemitus.* & Apoc. 21. *Et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum: & mors vltrà non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit vltrà.* Fortè respondebis, per hoc non excludi aliquem exiguum dolorem; nam etiam è contrario de inferno dicitur Iob. 10. *Vbi nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat*; & tamen per hoc non negatur aliqua inter dæmones subordinatio & ordo:

ordo: item, etiamsi vocetur locus fletus & stridoris dentium, nihilominùs, vt diximus in disputationibus de Angelis, probabilissimum est, dæmones habere aliquod gaudium, licet exiguum, ex lapsu hominum: ergo eodem modo de beatis in ordine ad aliquam exiguam tristitiam dicendum erit.

Confirmatio.

Confirmatur ex illo Isaiæ 33. *Angeli pacis amarè flebunt*; ergo Angeli videntes Deum aliquam habent tristitiam.

An beati aliquibus ex caussis vel leuem tristitiam habere possint.

Nec desunt sufficientissimæ illius caussæ seu occasiones. Primò, in hominibus multis recordatio propriorum peccatorum: quò enim tunc magis clarè noscunt infinitam eam bonitatem quam offenderunt, eò maiorem caussam habent dolendi de peccato à se commisso. Secundò, ex damnatione eorum, qui in vita sibi fuêre coniunctissimi. Tertiò, ex afflictionibus, quas iusti in hac vita patiuntur.

Prima. Secunda. Tertia.

4 *Quarta.*

Quartò, ex horrendis peccatis, quæ ab hominibus in Deum committuntur: quæ sine dubio sunt materia iustissimi & sanctissimi doloris. Vrgetur autem hæc difficultas maximè ex his quæ diximus suprà, dolorem scilicet non esse aliud quàm perceptionem obiecti contrarij; perceptionem autem sine dubio habent beati eorum obiectorum contrariorum; ea enim omnia norunt clarissimè; ergo necessariò etiam habere debebunt aliquem dolorem.

Omnis omnino tristitia à beatis excluditur.

Respondeo, cùm verba Scripturæ vniuersaliter omnem lacrymam dicant cessaturam, nullum dolorem permansurum, non debemus exceptionem vllam admittere sine vrgentissimo fundamento; quale in præsenti nullum planè est.

Ad obiectionem. Respondetur.

Quod de inferno obiicitur non vrget: etenim ille ordo, quem dæmones habent, est in malum hominis ad eos tentandos; ideò meritò dicitur nullus ibi esse ordo, sed sempiternus horror, quòd item dicatur locus fletus & tristitiæ, non per hoc negatur omnis omnino leuissima voluptas: adde, meritò etiam omnem ibi negari; nam licet dæmones ante diem iudicij habeant aliquam ex lapsu hominum, post illum tamen diem in æternum omnes etiam illæ leues cessabunt lætitiæ, vt dixi suo loco.

Ad locum Isaiæ.

Ad confirmationem illam ex Isaia, *Angeli pacis*, &c. dico in primis, in Angelos sine dubio non cadere fletum. Secundò, etsi cadat tristitia, ibi solùm insinuari, quoad apparentiam externam ostendisse se ac si flerent; sicut de Deo Genesis 6.

5 dicitur, *quòd pœnituerit eum*, & quòd fuerit *tactus dolore cordis intrinsecus*; cùm tamen certum sit, nec pœnitudinis nec doloris eum esse capacem: denotatur ergo ibi in effectu se gessisse ac si eum pœnituisset. & idem de Angelis dico.

Quomodo beati non tristentur ex malis huius vitæ.

Quod prætereà additur de occasionibus tristitiæ probat, quantum est ex parte illarum, si aliunde non impedirentur, potuisse esse in beatis tristitiam, non verò probat simpliciter esse de facto; dicimus enim, id aliunde impediri, de quo paulò pòst: in speciali autem ad omnia ea solet responderi, beatos, videntes iustissimas ob caussas ea peccata permitti à Deo, conformare se eius voluntati, ideoque dolorem nullum habere.

Solutio communis reiecta.

Verùm hæc solutio mihi non videtur sufficiens; nam quantumuis nos cognoscamus omnia peccata etiam nostra à Deo fuisse permissa, & ipsum habuisse ad id iustissimas caussas, non propterea reddimur impotentes ad dolendum de nostris peccatis, etiamsi sciamus esse condonata; nec quia homo post peccatum velit se diuinæ voluntati quantum possit conformare, debet omittere dolorem de suis peccatis aut alienis. Ratio est, quia licet permissio formaliter sit honesta, & ipse Deus eam possit velle, at peccatum ipsum seu res permissa semper est mala, & Deo, licet permittat, nihilominùs displicet simpliciter ipsum peccatum permissum; & ex eo quòd Deus habuerit iustas & innumeras si vis caussas ad illud permittendum, non propterea peccatum desinit esse grauissima iniuria Dei, & illius malum extrinsecum, in quo ipse summè displicet; ergo, quantumuis conformentur beati Deo in voluntate permittendi peccata, adhuc habebunt in quo displiceant, ergo etiam habebunt occasionem doloris: nam materia displicentiæ est etiam materia disgustus & doloris ex se, nî aliunde impediatur; ergo ex conformitate cum diuina voluntate non infertur carentia doloris circa ea obiecta.

Aliud est, permissionem peccati esse iustam, aliud ipsum peccatum esse iniustum.

6

Vera responsio ad obiectum.

Videtur ergo meliùs responderi, Deum speciali prouidentia impedire talem dolorem, vt eò sint feliciores. Quoad amicorum & proximorum damnationem minorem habeo difficultatem (si rationem peccati secludamus,) nam etiam nos experimur haud rarò, mutato aliquantisper effectu, quem erga alium habebamus, iam non affligi nos eius malis. Cùm ergo à beatis cognoscantur in amicos & proximos peccata iustissimè mereri odium Dei, etiam sine vlla difficultate cessabunt ab eo affectu in illos, & in displicentiam permutabunt, ac tandem libenter habebunt, illos à Deo pro meritis suis puniri.

Quomodo in beatis cognitio obiectorum dissonantium non causset dolorem.

Solùm restat soluenda ratio vltimo loco allata, quòd cognitio obiectorum dissonantium sit formaliter dolor; ergo si non impedit Deus, ne ea obiecta cognoscantur, non poterit impedire, ne formaliter affligantur beati. Respondeo, non omnem cognitionem obiecti alioquin in se contrarij esse formaliter dolorem aut torturam, vt dixi agens de pœna dæmonum. 7 Nam calorem ipsum intensissimum, qui nobis contrarius est, potest quis cognoscere per actum quidditatiuum spiritualem sine vlla tortura, nec solùm illum vtcumque cognoscere in se, sed etiam vt in se existentem, non tamen inde torqueri, & licet quidditatiuè homo cognoscat per species infusas suauitatem cibi, non tamen propterea illam experietur formaliter nisi per gustum.

Obiecta quæ extrinsecè sunt mala facilius possunt sine dolore tolerari.

Quod maximè locum habet in his obiectis, quæ non sunt nobis mala physicè per inhæsionem, sed solùm quasi moraliter, & in ordine ad apprehensionem nostram: nam licet homo non possit sua virtute & sanctitate efficere, vt si comburatur eius manus, non sentiat dolorem & torturam; potest tamen efficere, vt ex amissione bonorum non affligatur, nec torturam sentiat; idem ex contumeliis, & aliis extrinsecis malis. Hoc dico, ad dolorem formaliter de his obiectis extrinsecis requiri vt cognoscantur, vt aliquo modo actu homini mala. Beatus ergo licet cognoscat rem olim sibi malam, peccatum scilicet suum, & Dei offensam agnoscat vt malam Deo, indéque displicentiam in illis habeat; Deo tamen ita disponente non cognoscit eam vt sibi actu malam, ideóque dolorem seu torturam non sentit ex ea cognitione.

8 *Obiectio.*

Dices, Animæ beatorum in cælo apprehendunt necessariò vt sibi malam carentiam corporis, ergo debebunt inde torqueri; ideò in officio Ecclesiastico in festo SS. Innocentium inducuntur clamantes ad Deum, vt vindicet sanguinem suum, & eis respondetur: *Adhuc sustinete modicum tempus, donec impleatur numerus fratrum vestrorum.* τὸ autem *sustinete* videtur dicere ordinem ad rem affligentem aliquo modo.

Solutio.

Respondeo, ibi denotari desiderium beatorum, non ta-

non apparet quî fieri possis, vt putet ex tali ac tam honesto amore sibi miseriam perpetuam orituram. Sufficiens solutio. Verùm insistando his quæ nos suprà diximus. Secundò respondeo, data etiam ea cognitione, adhuc non futurum hominem liberum in eo amore; iam enim ostendi suprà ex humanis, etiamsi homo noscat ex amore feminæ

Solutio Secunda.

19 futurum se & verè de facto esse infamem, & alias miserias passurum, nihilominùs ea pulchritudine excæcatum ita teneri sæpè, vt vix habeat libertatem ad cessandum; hoc quod facit ea imperfecta pulchritudo, faceret longè efficacius infinita diuina, etiamsi daremus eum casum de existimatione falsa futuræ miseriæ.

Obiectio Quarta. Responsio Prima.

Quartò obiicies cum eodem Holcot: Potest Deus beato præcipere, vt cesset ab eo amore, ergo saltem tunc poterit cessare. Respondeo Primò, cùm amor sit necessarius, non habere locum illud præceptum; sed quia posset dici, Deum tunc eleuare voluntatem, vt diuinitus possit cessare; ad multa enim quæ naturaliter sunt impossibilia possumus diuinitus eleuari; quo casu possumus etiam ad ea libertatem habere. Vnde malè nonnulli reiiciunt Capreolum & Ferraram, eò quòd admiserint, de potentia absoluta tale præceptum imponi posse voluntati; quia ergo talem casum possibilem simpliciter iudico: Secundò respondeo, in eo casu tunc cessationem ab illo amore futuram quasi virtualem amorem Dei, dum Deum pro Deo relinquit. Tertiò respondeo, casum non esse ad propositum, quia hîc solùm dicimus naturaliter necessariò sequi eum amorem, at diuinitus posse non sequi, iam diximus suprà; frustrà ergo casus adducitur, in quo solùm probatur, diuinitus posse cohiberi eum actum, eleuante Deo miraculosè potentiam, vt possit non prodire in amorem, & tunc ei imponente præceptum de ea cohibitione.

Secunda.

Tertia.

Ad quem Dei amorem beatus necessitatur.

Rogabis, ad quem Dei amorem voluntas beati necessitetur. Dico, ad illum, quo benè afficitur erga illam pulchritudinem, & quo optat illi placere, in omnibus eius voluntati obtemperando, nihilque contra illam committendo; ad hunc enim amorem maximè necessitat omnis pulchritudo, præcipuè autem pulchritudo infinita Dei.

SECTIO QVINTA.

An etiam necessitetur beatus ad amorem naturalem Dei.

20 QVærimus, an non solùm necessitetur ad amorem supernaturalem, sed etiam ad naturalem, Hanc quæstionem mouit Suarius alio modo, an scilicet, si negaretur diuinitus voluntati concursus ad amorem supernaturalem, & relinqueretur cum viribus naturalibus, posset tunc amare Deum naturaliter. Ego autem vtroque modo quæstionem moueo, ob ea quæ in resolutione apparebunt

Negato concursu ad amorem supernaturalem, beatus Deum amaret amore naturali.

Dico Primò cum P. Suario, Si negaretur concursus ad supernaturalem amorem, voluntas efficeret amorem naturalem, Hanc benè probat ibi Suarius, quia voluntas tunc haberet sufficientem bonitatem terminatiuam, & aliunde cognitionem distinctam & claram eius bonitatis, nec impedimentum vllum; ergo posset amare Deum, & verò amaret necessariò quantum posset, hoc est per amorem naturalem, quia alium non valeret efficere. Aduerto tamen, fortè in hac sententia & fundamento illius consequentiam non tenuisse Suarium; sentit enim alibi, actum naturalem à supernaturali necessariò debere differre in motiuo, & non posse sufficienter eorum diuersitatem ex solo modo tendendi declarari, iam autem in præsenti ei amori naturali & supernaturali idem omnino obiectum concedit; nam cùm eadem planè sit cognitio & bonitas proposita pro vtroque actu, necessariò vterque habet idem obiectum. Fortè responderet Suarius, hunc secundum actum naturalem non amaturum idem quod amasset primus supernaturalis; per hunc enim solùm amatur bonitas naturalis Dei, per alterum supernaturalis. Sed contrà Primò, quia in Deo omnis bonitas est naturalis; omnis enim est illi connaturalis. Contra Secundò, quia cùm omnia tunc cognoscatur ab anima quæ amatura est, quid eam impedit, ne illam amet? aut quomodo dicetur præcisiuus ille amor? Dices, Supernaturalitas eius bonitatis. Sed contrà; ergo pari ratione, qui dicunt tunc nullum sequi posse amorem, responderent, sufficienter impediri tunc voluntatem à supernaturalitate cognitionis seu propositionis, ne vllum actum eliceret, sicut Suarez dicit ex parte ipsius bonitatis oriri impedimentum; & sanè vix potest ea solutio priori admissa reprobari, ergo sicut admittit, & quidem meritò, eam supernaturalitatem in cognitione esse accidentalem respectu amoris naturalis, ita debebit dicere de supernaturalitate obiectiuæ bonitatis. Contrà Tertiò & vltimò, quia saltem amor supernaturalis, qui de facto datur, fertur in totam bonitatem Dei tam naturalem (amat enim Deum vt vnum, vt creatorem mundi, vt æternum) quàm in supernaturalem, si quæ in Deo est, verbi gratia, in Trinitatem Personarum, in ipsum vt auctorem gratiæ, &c. ergo saltem amor supernaturalis potest respicere supernaturaliter bonitatem naturalem, etiam cognitam quà talem, & quà ille amor eam respicit, sine dubio differt ab amore naturali eiusdem non diuersitate obiecti, sed modi illud idem obiectum respiciendi; ergo poterit è contrario actus naturalis bonitatem supernaturalem respicere, & nihilominùs in modo differre ab amore supernaturali eiusdem bonitatis. Hæc dicta sint circa consequentiam earum opinionum Patris Suarij; ego enim, qui admitto, actus naturales & supernaturales posse habere idem motiuum, consequenter hîc concedo libenter, amorem illum naturalem ferri posse in totam eam bonitatem.

Examinatur doctrina P. Suarez.

21

Supernaturalitas bonitatis diuinæ non impedit animam ab amore.

Amor naturalis Dei potest ferri in bonitatem Dei supernaturalem, & tamen differre ab actu supernaturali amoris.

Dices, Ad amandum per actum supernaturalem non est sufficiens ea propositio obiecti, quæ fit per actum naturalem, ergo neque è contrario ad amandum naturaliter sufficiet supernaturalis propositio. Respondeo negando consequentiam. Disparitas est, quia propositio inferioris ordinis non sufficit ad rem altioris ordinis; sicut res materialis non potest producere rem spiritualem, & res non intelligens non potest esse caussa adæquata rei intellectiuæ. At è contrario res altioris ordinis benè sufficit ad rem inferioris ordinis: sic Deus, qui est altioris ordinis spiritualis & intellectiui, potest producere res inferioris ordinis non spirituales & non intellectiuas; ita in præsenti cognitio naturalis non sufficienter intelligit nec determinat ad supernaturalem amorem, è contrario verò sufficientissimè cognitio supernaturalis ad amorem naturalem.

22 *Obiectio.*

Responsio.

Propositio supernaturalis obiecti sufficit ad actus naturales.

naturalem. Nec dubitare possum, quin, etiamsi solùm ex reuelatione diuina, credita per actum supernaturalem fidei, scirem cubiculum hoc minari ruinam, possem per volitionem naturalem velle ex eo statim fugere; aut, quòd beatus non possit velle actu naturali dicere alteri, Ego habeo visionem Dei. de quo alibi fusiùs egi.

Cum amore supernaturali in beatis est simul amor Dei naturalis.

Secundò dico, Etiam stante amore supernaturali Dei possumus valdè probabiliter dicere, sequi in beatis amorem naturalem. Hæc non est ita certa quàm præcedens, nihilominùs videtur esse è mente aliquorum recentiorum, qui vniuersaliter docent, quandocumque habemus de facto actum supernaturalem circa aliquod obiectum, simul & semel dari alium naturalem circa illud ipsum obiectum.
23 Quæ doctrina à fortiori locum habebit in cælo, vbi vires naturales animæ sunt magis expeditæ, & in speciali circa eum amorem, quia non habet iam impedimenta ac difficultates, quæ poterant voluntatem in via ab eo amore naturali retardare.

Probatur conclusio.

Probatur conclusio nostra, quia in primis duo illi actus, naturalis & supernaturalis, non repugnant ex parte obiecti, vt dictum est: nõ ex parte sua, quia cùm ambo sint prosecutio obiecti, potiùs sunt valdè similes & conformes inter se quàm oppositi; & simile quid admittitur in intellectu, scilicet scientia naturalis vt supernaturalis de eodem obiecto. Non ex defectu virium ex parte voluntatis; potest enim simul cum amore Dei multos alios actus efficere, cur non inter illos hunc amorem? Non denique ex difficultate aliqua, quia, vt paulò antè dixi, nulla molestia in eo apparet; vnde, licet in hac vita propter tentationes tam intrinsecas quàm extrinsecas fortè probabiliter negari posset amor naturalis Dei super omnia, at in patria, cessantibus omnibus his difficultatibus, non video quâ apparentia possit negari possibilis.

Confirmatur.

Confirmo: In eo statu non solùm homo ponitur rectus secundùm ordinem gratiæ, sed etiam in naturalibus; vnde & sensibus & corpori maximam tribuunt omnes Doctores communiter perfectionem. In intellectu etiam ponuntur scientiæ omnes naturales, ergo debent etiam in voluntate poni virtutes omnes naturales; inter has autem primum locum obtinet amor Dei; ergo potest voluntas amare Deum naturaliter saltem aliquando: quòd si aliquando potest, sanè semper faciet, quia illa bonitas clarè proposita cogit ad amandum obiectum, quantum potest voluntas.

Soluitur obiectio Prima.

24 Dices Primò: Amor ille ibi est otiosus. Respondeo, multò minus illum esse otiosum quàm sit otiosa scientia naturalis in præsentia supernaturalis. Ratio autem est, quia amor supernaturalis non perficit naturam vt talem, seu in ordine naturali; debet autem natura & propriis donis, & iis quæ ad ordinem gratiæ spectant, esse perfecta. Vide quæ dixi suprà, ostendens, non esse otiosos duos modos diuersos tangendi idem etiam obiectum intentionaliter.

Obiectio Secunda soluitur.

Dices Secundò: Voluntas toto suo conatu amat Deum per actum supernaturalem, ergo nullas ampliùs habet vires ad eliciendum amorem naturalem. Respondeo, voluntatem adhibuisse totum conatum necessarium pro intensione habitus charitatis; non enim omnes amant Deum supernaturaliter in summo gradu absolutè possibili, sed iuxta quantitatem meritorum & habitus: ideò restant illis vires, vt possint alium amorem elicere, alioquin probaret etiam obiectio, nullum nec supernaturalem actum aliarum virtutum posse effici à beato, quia omnem suum conatum in amorem expendunt.

Voluntas ad actus supernaturales eleuata etiã vires suas impendit.

Aliter fortè responderet quis, eò quòd voluntas concurrat eleuata ad amorem supernaturalem, non adimi illi quidquam de viribus naturalibus; sunt enim in diuerso genere illæ duæ operationes. Ego tamen hanc solutionem non approbo; & alibi eam fusiùs reieci; eò quòd voluntas etiam in actibus supernaturalibus adhibet concursum, licet simul cum auxilio supernaturali, ergo insumit aliquid de sua virtute; ergo non habet tot vires ad alios actus naturales, quot haberet si non concurreret ad supernaturales. 25 Nec potest apparenter negari, quin maior naturæ perfectio sit, posse simul cum sex naturalibus actibus habere alios sex supernaturales, quàm, non posse nisi solos illos sex supernaturales. Cùm autem hominis & Angeli virtus finita sit, debemus necessariò dicere, quò plures efficit supernaturales, eò habere minores vires ad naturales.

Obiectio.

Replicabis tamen, Per productionem vnius supernaturalis actus non minuuntur homini vires ad ceteros supernaturales; habet enim potentiam obedientialem ad infinita simul; ergo ex eo, quòd voluntas amat naturaliter non minuuntur vllo modo vires ad amorem supernaturalem.

Responsio. Per productionẽ vnius actus supernaturalis minuuntur vires ad alios.

Nego antecedens; dico enim, ex eleuatione ad vnum minui vires ad alia; nec grauabor concedendo consequentiam; crediderim enim, non posse simul & semel vnam creaturam producere infinitos effectus; vel quia, vt multi dicunt, repugnat omne infinitum; vel quia, vt obiectio facta benè notat, aliquid virium insumit ea in vno effectu, ergo nisi demus illi virtutem infinitam, non poterit simul infinita facere, quia ad hoc requiruntur quodammodò infinitæ vires.

Responsio Secunda.

Quòd si adhuc volueris negare consequentiam, dic, tunc temporis Deum debere fortiùs eleuare eam creaturam; & quia Deus habet vires infinitas, potest semper & semper magis eleuare; at cùm actus naturales non fiant ex eleuatione Dei, sed ex virtute naturali, fit, vt iuxta numerum maiorem actuum supernaturalium vires naturales minuantur; & quia hæ non possunt aliunde compensari, tandem deficiant in ordine ad actus naturales.

Obiectio.

Replicabis adhuc, Naturales vires possunt suppleri quasi indirectè, si v. g. Deus, vt relinquat vires naturales quasi integras, fortiori concursu ex parte sua eleuet voluntatem, ergo tunc temporis poterit tot actus naturales elicere, quot si eleuata non esset.

Responsio. Quocumque modo Deus eleuet potentiã ad actus supernaturales, semper tamen minuuntur vires naturales.

Respondeo negando antecedens; quia licet eo modo dicendi non ita minuantur vires, eò quòd Deus plus quasi de suo ponit in eo actu, semper tamen aliquid minuitur, quia semper natura ipsa aliquid efficit, etiam in eo actu supernaturali; ergo non possunt tot vires manere ad actus naturales post effectionem alterius supernaturalis, quomodocumque Deus ad eum actum eleuet, quot essent, si nullo modo eleuaret, & consequenter nullo modo voluntas laboraret; admittendum ergo, aliquo modo esse imminutas vires, negandum tamen, non manere aliquas pro actu naturali, vt dixi in solutione prima. 26

SECTIO SEXTA.

Quid de amore concupiscentiæ erga Deum vt bonum nostrum, & erga beatitudinem propriam.

Hac de re benè Pater Suarez suprà sect. 2. & Tannerus quæst. 3. dubio 2. Nos breuiter, res enim

enim facilis est. Primò ergo quæri potest, an beatus possit delectari de Deo per amorem concupiscentiæ, quatenus bonum est ipsius beati.

SVBSECTIO PRIMA.

Sententia Durandi reiicitur.

NEgat id Durandus apud citatos, eò quòd res supposito distincta non potest esse immediatè bonum nostrum, sed solùm in effectu: sicut sol nobis est bonus non immediatè ratione sui, sed ratione caloris, quem in nobis producit. Rationem à priori reddit, eò quòd Deus nobis immediatè non vniatur tamquam forma.

Possumus de Deo vt bono nostro gaudere.

Contraria tamen sententia, quæ docet, posse nos gaudere de Deo immediatè vt bono nostro, certissima est; fusior tamen eiusdem probatio ad materiam de spe pertinet; in ea enim probatur, Deum esse obiectum immediatum quod per spem amamus, alioquin ea non esset virtus Theologica.

27

Conclusio probatur, & simul Durandus reiicitur.

Ex hac autem suppositione conclusio præsens facilè suadetur; nam de eodem obiecto vt possesso possumus in cælo immediatè gaudere, quod vt absens per spem optamus in via. Fusiori ergo quæstionis eius tractatione in eum locum de spe reiecta, breuiter in præsenti dico, Deum esse finem nostrum vt communiter vocatur *qui*, visionem autem esse finem *quo*, id est, id quo Deum possidemus: sicut sanitas est finis *qui*, vnio autem illius est finis *quo*; & gratia est bonum nostrum propriè, licet non communicetur nobis nisi per vnionem intermediam. Video hæc exempla non esse vndequaque contra Durandum, quia ille benè admittit, id quod est forma intrinseca nostra etiam esse bonum nostrum, licet ea forma nobis vniatur per aliquod intermedium. Essent quidem hæc exempla bona ad probandum, visionem ipsam esse bonum nostrum, etiamsi nobis vniatur vnione intermedia; at quia Deus non est forma nostra, nec vnitur nobis intrinsecè per modum formæ, ideò hæc exempla non videntur vrgere Durandum, qui ideò negat, Deum nobis esse immediatè bonum, quia est suppositum distinctum, quod nobis non vnitur.

Potest aliquid esse bonum nostrũ, etsi id nobis per aliquid aliud vniatur.

Video equidem hæc; nihilominùs exempla illa hoc saltem manifestè ostendunt, posse aliquid per se esse bonum nostrum, etiamsi illud non vniatur nobis per se ipsum, sed per aliquid aliud; quod autem in nobis efficit vnio physica respectu sanitatis, gratiæ, &c. aliarum formarum, efficit respectu Dei visio, quæ est quasi intentionalis vnio & possessio illius.

Confirmatur exemplis.

Pro quo facit tota doctrina à nobis suprà tradita, quòd non aliter possideatur pulchritudo quàm per visionem, musica per auditum, odor per olfactum, res mollis per tactum, &c.

28

Durandus directè impugnatur variis exemplis.

Et hinc desumo exempla magis directè respondentia ad fundamenta Durandi; nam rectissimè dicimus, *Musica est mea voluptas, cibus mea delicia*, & sic de aliis obiectis sensuum; & tamen nihil horum est forma mea; nam musica est in alieno subiecto, in me verò præcisè est auditio illius, sicut in me solùm est visio Dei, & extra me in Deo illa eminentialis musica, quâ ipsum videndo fruor: similiter cibus non est forma mea; & hortus, qui est mea recreatio, non est forma mea, nec aliter eâ delector quàm videndo illum: & auari delectatio sunt diuitiæ, quæ tamen sunt supposito distinctæ; & possessio illarum non aliter placet, nisi quatenus ipsæ diuitiæ placent. Sed de hoc satis.

Fundamentum Durandi reiicitur.

Instantia autem de sole non est ad rem; nam per calorem non possideo solem, sed solum calorem. Ad rationem autem à priori iam dixi, posse aliquid, quod non sit physica forma, possideri per actum alicuius potentiæ perinde ac si esset forma, & ex hoc capite nulla est in præsenti difficultas: vt enim paulò antè dixi, sicut voluntas per spem optat Deum vt sibi bonum, ita postquam in cælo eum obtinuit, gaudet de illo possesso, & simul de eius possessione.

Obiectio. Responsio. Possumus de Deo immediatè gaudere, sed non tristari.

Fortè vlteriùs obiiciet Durandus: Deus non est obiectum tristitiæ, ergo nec gaudij. Respondeo negando consequentiam; nam Deus in se nihil habet mali, molestiæ aut dissonantiæ nobiscum, ideò non potest nisi efficiendo in nobis aliquid mali caussare tristitiam, at in se est infinitè pulcher, delectabilis, &c. ergo possumus de ipso immediatè gaudere, licet tristari non possimus nisi mediatè.

SVBSECTIO SECVNDA.

Alia extrema sententia refutatur.

ALij è contrario dicunt, gaudium seu delectationem illam concupiscentiæ solùm esse de Deo vt bono nostro, non autem de visione. Ita nonnulli apud Suarium suprà num. 5. qui addunt, visionem esse solùm conditionem, vt Deus sit bonum nostrum. 29

Visio beata non est solùm conditio, vt Deus sit bonum nostrũ.

Verùm nisi abutendo nominibus negari nequit, visionem esse ipsam consecutionem Dei, & esse ipsam formalem recreationem; sicut gustare cibum vel tactu percipere res blandas, est ipsa possessio earum, & tactus ille est ipsa formalis recreatio aut voluptas, ergo delectatio reflexa de cibo vt bono nostro non potest cadere supra solam entitatem cibi, sed supra illam, vt simul cum comestione illius. Specialiter autem ostendo repugnantiam inuolui in eâ sententia, dum dicit, visionem solùm esse conditionem, vt Deus sit bonum nostrum.

Probatur. Omnis conditio est ad aliquid à se distinctum.

Argumentor enim sic: Omnis conditio est necessariò conditio ad aliud à se distinctum, ergo visio non est conditio ad se, nec item est conditio ad hoc, vt Deus sit in rerum natura simpliciter seu in seipso; per se enim iam est, & existit independenter ab omni visione, ergo visio nihil habet ad quod sit conditio.

Responsio Prima impugnata.

Respondebis, Est conditio vt Deus sit bonum nostrum. Sed contrà, quia de hoc est tota difficultas: rogo enim, *quid sit Deum esse bonum nostrum actu, & quid hoc addat supra ipsum Deum:* si nihil addit, ergo anteà erat etiam actu bonum nostrum; quod euidenter est falsum; si addit aliquid, quid illud est? non ipsa visio, quia hæc est conditio ad id quod additur; &, vt dixi, nihil est conditio ad se ipsum. 30

Solutio Secunda impugnata.

Respondebis, addere denominationem quamdam. Sed contrà Primò, quia fundamentum nouum eius denominationis quærimus, nullum autem datur; quia visio non est fundamentum, sed conditio vt tu vis. Contrà Secundò, quia ea denominatio vt condistincta à visione & à Deo ipso vt anteà existente, nihil penitus reale est; quomodo ergo per id quod nihil reale est, potest realiter Deus constitui in ratione actualis boni nostri actu delectantis animam; ergo non potest intelligi ea visio vt conditio ad hoc, vt Deus sit bonum nostrum, sed debet esse ratio formalis, constituens illum in ratione boni nostri: sicut albedo non potest vlla probabilitate dici conditio ad hoc, vt subiectum sit album, sed necessariò debet dici esse id quo constituitur & completur in ratione albi.

Obiectio.

Replicabis: Potest beatus non cognoscere re-

flexè

flexè suam beatitudinem, sed solùm directè videre Deum, in quo ille adhuc posset gaudere de Deo vt bono ipsius, non posset autem tunc gaudere de visione ipsa, quia illam non videt; ergo non est necessarium, vt gaudium concupiscentiæ feratur etiam in ipsam visionem. Confirmatur, quia etiam in via homo sæpè per spem optat Deum vt bonum, & tamen non facit tunc reflexionem supra visionem & possessionem Dei, ergo potest esse gaudium de Deo vt bono nostro, non cogitando tunc de visione.

An sit possibilis visio beata non reflexa supra se.

Mens auctoris.

Pater Vasquez disp.15.cap.4.n.20. videtur negare possibilem esse visionem claram Dei, quæ non sit reflexa supra se, ait enim se non videre quomodo id fieri possit; ego tamen non magis dubito, diuinitus id posse fieri, quàm de fa-

31 cto non reflectit supra se visio albedinis, & auditio soni, ceterique actus materiales; & quàm sæpè cogitem mente de Petro, non reflectendo supra cognitionem. Imò addo, fortè difficilius ostendi, quomodo visio sit reflexa, vt paulò pòst videbimus, quam, quomodo possit non reflectere se supra se. Vnde multi & docti recentiores (de quo alibi) negarunt possibilem esse vllam creatam cognitionem reflexam supra se ipsam.

Aliorum responsio reiecta.

Gaudium de Deo vt bono meo est simul de possessione Dei.

Aliter respondent nonnulli concedendo totum intentum argumenti, qui tamen addunt, de facto beatos nobiliùs & distinctiùs procedere, ac proinde semper de sua visione gaudere. Sed neque hæc solutio placet; arbitror enim omnino implicare gaudium de Deo vt bono meo, nisi simul saltem in confuso gaudeam de possessione aliqua Dei, hac vel illa; vnde dico, Repugnat per visionem proponi Deum vt bonum mihi, nisi visio ea sit reflexa saltem sub disiunctione supra se. Explico hoc: Si visio beata proponeret præcisè intellectui nostro Deum vt bonum in se, fateor, non necessariò tunc eam fore vllo modo supra se reflexam. Dico tamen in eo casu, non posse voluntatem amare Deum, nisi amore charitatis seu amicitiæ: & ratio est euidens, quia obiectum non est amabile sub alia bonitate quàm noscatur ab intellectu; sed tunc visio non proponit Deum vt bonum homini, sed bonum in se; ergo ex vi eius visionis non est amabilis Deus vt bonus nobis, ergo nec per amorem concupiscentiæ, de quo præcisè hîc agimus. Quòd si visio proponat Deum vt actu nobis bonum, iam eo ipso necessariò debet illum proponere vt possessum; non enim est nobis bonus nisi media possessione (siue hæc dicatur conditio, siue non, de quo in hoc argumento non curo;) ergo necessariò debet cognosci reflexè visio vel aliqua alia possessio Dei, quâ in actu secundo reddatur Deus nobis

Quando ex vi visionis non posset esse gaudium nisi ex amore charitatis.

32 bonus. Sic implicat me concipere caussam vt in actu secundo operantem, nisi concipiam actionem & effectum saltem in communi hunc vel illum; nam per eam actionem formalissimè constituitur seu completur in ratione actu caussantis, & repugnat me concipere cibum vt gratum meo palato, nisi concipiam illum sub ratione commestibilis, & in vniuersum nullam rem distinctam à me concipio reflexè vt mihi bonam, nisi concipiam saltem vagè vsum vel possessionem, quâ illa mihi constituatur actu bona. Quod verò de spe obiiciebatur non vrget; nam eo ipso quod apprehendo Deum vt futurum meum bonum, & id spero, apprehendo me actu non possidere Deum, & futurum aliquid de nouo, per quod incipiat Deus actu esse meum bonum, seu per quod ego possideam Deum; & illud apprehendo vt possessionem Dei, licet nunc non sciam determinatè, quid illud sit, visióne, an amor, an aliquid aliud.

Spes quomodo terminetur ad possessionem Dei.

Illatio ex doctrina data.

Ex hac doctrina, quam non puto ab vllo negandam, dico, eo ipso quòd visio proponat Deum vt actu bonum nostrum, & consequenter ita vt possit amari amore concupiscentiæ, eo ipso esse reflexam supra possessionem ipsius Dei, ideóque gaudium de Deo vt bono nostro necessariò debere esse etiam de eâ possessione, quæcumque illa sit.

An visio confusè possit repræsentare possessionem Dei.

Fortè tamen in hoc puncto dubitabit quis, an saltem possit ita confusè visio repræsentare eam possessionem, vt non discernat, vtrùm ea consistat in ipsa visione, an in amore, an in aliquo alio. Ra-

tio dubitandi ea est; nam ex vna parte non est necessum vt visio Dei habeat omnem claritatem & distinctionem possibilem, ergo potest quis in confuso cognoscere se esse beatum, non tamen distinguendo vnde id proueniat; è contraria verò parte, cùm in eo priori ante amorem non habeat beatus nisi ipsam visionem, & experiatur se esse beatum, necessum est, vt cognoscat id sibi à visione beata formaliter prouenire, quia nihil aliud est tunc, vnde posset venire ea beatitudo; ergo non poterit tunc confusè id cognoscere, sed necessariò cognoscit clarè. Dico *in eo priori*; nam cùm supponamus visionem esse, quâ determinatur voluntas ad amorem Dei, etiam amicitiæ, & ea visio sit reflexa supra felicitatem hominis, necessum est vt habeat etiam in eo priori reflexionem antequam sit vllus amor; omnis enim eam visionem sequitur; ergo eo ipso videtur tunc non posse dubitari, quin ab eâ visione beatitudo illa proueniat. 33

Sententia auctoris.

Potest beatus non agnoscere clarè per quid possideat Deum.

Nihilominùs tamen mihi certum est, diuinitus posse visionem ita imperfectè esse reflexam supra Deum quatenus est bonum nostrum, vt non distinguat, an Deus ab homine possideatur per amorem, an per ipsam visionem: sicut nos de facto experimur cibum nobis esse gratum, & habere inde delectationem, non tamen distinguimus ita immediatè, quis sit actus, in quo formaliter ea delectatio consistat. Fundamentum à priori satis est in ratione dubitandi propositum, quia non est de conceptu omnis visionis, omnia perfectè & exactè distinguere, de quo etiam fusiùs suprà egi, & ostendi id ipsum exemplo hominis videntis confusè colorem, non tamen distinguentis qualis ille sit, albedo, an rubedo, &c.

Non omnis visio omnia perfectè distinguit in Deo.

Responsio ad rationem dubitandi.

Ad rationem dubitandi pro opposita parte re- 34
spondeo Primò, posse tunc intellectum dubitare, an habeat aliquam aliam formam, quam ipse non cognoscat distinctè, & per quam possideat Deum, vt diximus Angelos naturaliter dubitare posse, an in Christi humanitate sit alia substantia, quam non videant ipsi (loquor, casu quo aliunde id esset ipsis reuelatum.) Secundò respondeo, aliud esse, quid intellectus in eo casu per discursum posset inferre ex aliis præmissis, scilicet, eò quòd non agnosceret in se nisi visionem, vnde videtur deduci; ergo ex eâ solâ est mea beatitudo, & nunc admitto id tunc inferri ab intellectu per aliam cognitionem distinctam à beata, quod præcisè probat argumentum factum; aliud verò, quod ipsa visio beata id cognoscat, hoc solum secundum asserui in conclusione, & non impugnatur per hanc obiectionem. Neque enim est necessum vt ipsa visio sit reflexa supra amorem, aut cognoscat, an Deus tunc in eo priori ametur necne; addo tamen, probabilius esse, de facto omnes visiones ita clarè esse repræsentatiuas sui ipsius, vt distinctè per eas beati noscant se esse formaliter beatos & possidentes Deum per visionem, & non per amorem; ideóque gaudium

Quid de facto sit probabilius.

concupiscentiæ de Deo vt actuali bono nostro expressè ferri non solùm ad Deum, sed etiam ad ipsam visionem.

Doctrina Tanneri.

Vbi aduerto, à Tannero suprà ex doctrina Patris Vasquez doceri, etiamsi visio beata non sit reflexa supra se, sed ea cognoscatur per aliam distinctam cognitionem, nihilominùs gaudium con-
35 cupiscentiæ de Deo & de visione vnicum esse, quia rectè potest vnicus ille actus dirigi duabus illis cognitionibus distinctis, visione de Deo & reflexa altera cognitione visionis. Quæ doctrina etiam mihi placet, nec video aliquid significare, quod in eam obiici queat. Contra reflexionem tamen visionis supra se potest difficulter obiici, si visio noscit se existentem, & suam durationem in æternum, sequeretur, illam non posse à Deo annihilari semel productam, quia cùm ea essentialiter sit vera, & essentialiter repræsentet quidquid actu repræsentat, necessum est, vt numquam potuerit existere, nisi dicendo, se in æternum & à tali determinato instanti inceptionis duraturam, & consequenter numquam posse annihilari, quia eo ipso redderetur falsa. quod illi essentialiter repugnat. Imò hinc vlteriùs sequitur, illam non durare per durationem distinctam, quia essentiale est illi, tali tempore durare; nec potuit citiùs aut tardiùs à Deo produci. Hoc argumentum tetigi in Philosophia, & in primo tomo, ad probandum, non repugnare aliquam creaturam, quæ semel producta nequeat à Deo destrui; in Philosophia verò absolutè concessi sequelam, quia non facilè in consequenti reperietur aliquod absurdum; in Theologico verò primo tomo, ob communem auctoritatem tamquam probabilius contrarium docui, quia dominium perfectum
36 Dei requirit, vt possit quocumque instanti rem destruere, vel certè, ne cogatur in æternum eam conseruare. Ideò nunc respondeo, esto, visio sit reflexa aliquo modo supra se, non continuò debere etiam esse reflexam supra suam durationem in æternum; potest enim cognoscere se existere, non tamen scire, an in æternum sit extitura; tunc autem sine dubio poterit annihilari. Aliæ obiectiones contra dicta fieri possent, ex eo quòd illud gaudium concupiscentiæ non videatur honestum, quia per illud beatus Deum minùs amaret quàm seipsum. Verùm quia hæ obiectiones in materia de spe discutiuntur; ibi enim ostenditur Deum honestissimè posse amari nobis; iam eas omnes omitto, solùmque dico, inde tantùm inferri, eum actum spei non esse perfectissimum in genere moris; melior enim est amor Dei propter se; inde tamen non inferri, illum non esse absolutè bonum & perfectum.

Sequela ex reflexione visionis supra suam æternā durationem.

Responsio auctoris.

SVBSECTIO TERTIA.

Quæstiunculæ aliquot solutæ.

Quæstio, an gaudium visionis beatificæ sit supernaturale. Responsio.

QVæres Primò, an illud gaudium sit supernaturale. Respondeo, omnino esse, quia sicut sperare beatitudinem est actus supernaturalis, ita gaudere de illa vt possessa erit supernaturalis actus: quam consequentiam ita non infero, quasi censerem repugnare gaudium naturale de eâ visione, dicam etiam statim, illud etiam de facto dari; sed quia sicuti potuit illud obiectum terminare spem supernaturalem, ita habet capacitatem, vt terminet gaudium supernaturale; statuta verò eius possibilitate, debet concedi de facto,
37 quia aliunde nihil est quod illud impediat, & status ipse beatitudinis id maximè videtur exigere, vt sint de facto in eo statu meliores & plures actus supernaturales quàm in via, & maximè ex his qui ad virtutes Theologicas spectant; quale est illud gaudium, quod, vt dicam statim, ad spei habitum pertinet.

An gaudium eiusdem visionis detur naturale.

Quæres Secundò, an etiam detur gaudium naturale de Deo & visione. Quæstio hæc non habet hîc specialem difficultatem, suppositis quæ de amore naturali amicitiæ Dei diximus; ea enim omnia persuadent etiam hîc debere dari; imò hîc minor est difficultas, eò quòd natura magis propendet ad amandum proprium commodum; quale est Deus vt visus; quàm Deum amore amicitiæ seu propter se.

Quæstio de principio efficiente gaudium supernaturale.

Quæres Tertiò, quod sit principium efficiens eius amoris seu gaudij supernaturalis. Suppono necessarium esse aliquod principium supernaturale pro illo; nam licet cum summa suauitate fiat, nihilominùs ob suam supernaturalitatem debet habere principium supernaturale. De naturali gaudio non ago, quia in eo nulla est difficultas; sola enim voluntas est sufficiens ad illud efficiendum. Fortè quia poneret aliquem habitum distinctum pro solo illo actu: verùm gratis id fieret, ob statim dicenda. Placet ergo quod Patet Suarius docet suprà num. vlt. scilicet habitum spei, qui in via in absentem visionem ferebatur, in cælo ferri per gaudium in eamdem præsentem & possessam: videtur enim connaturale, vt eadem virtus gaudeat de obiecto possesso, quæ illud procurauit, & optauit dum esset absens; sic quælibet virtus, castitas v. g. gaudet de honestate obtenta, quam procurauit obtinere. 38

Responsio.

Quæritur, an necessariò ex visione sequatur gaudium.

Quæres Quartò, an gaudium hoc concupiscentiæ necessariò sequatur ex visione, sicut diximus sequi amorem amicitiæ erga Deum. Ratio dubitandi hîc specialis est, quòd primi amoris Deus solus, qui est infinitum bonum, est obiectum adæquatum, ideóque poterit necessariò trahere ad amorem sui: at in præsenti ipsa visio est etiam obiectum, hæc autem cùm sit creatura est finitæ bonitatis, ergo non potest necessariò voluntatem rapere ad amorem sui. Nihilominùs tamen dicendum est, eum amorem seu gaudium esse necessarium quoad exercitium. Primò, quia etiam illud habet pro obiecto Deum, qui non solùm in se est infinitum bonum, sed etiam mihi, licet possessio seu communicatio illius sit finita; diximus autem tale gaudium etiam habere Deum pro obiecto; ergo ex hoc capite habebit Deus infinitam vim attrahendi ad gaudium de se vt bono nobis. Secundò, quia quidquid sit de infinitate perfectionis, certè felicitas illa & voluptas tanta est, vt non possit voluntas cohibere delectationem: sic enim etiam inter materialia obiecta aliquorum possessio talem voluptatem secum fert, vt vix possit voluntas cohibere omnem delectationem; & licet, ob malitiam moralem, vel alias rationes, adhibendo vehementissimum conatum, possit in his obiectis minoris momenti gaudium cohibere, certè cùm in visione beata voluptas sit propè infinities maior, & nulla sit ratio mali, ob quam nitatur voluntas ad cohibendam voluptatem, quin potiùs summa honestas moralis, non video quî illam possit cohibere, aut quî possit aliquis non gaudere, se esse & moraliter & physicè beatum summo beatitudinis genere possibili. 39

Responsio.

Ratio Prima respondentis.

Secunda.

Obiectio.

Solutio per simile.

Dices: Potest Deus illi præcipere ne gaudeat de beatitudine, ergo non est necessum vt semper gaudeat. Similem obiectionem suprà tetigi de amore

Dei,

Dei, dixique, naturaliter loquendo non posse id fieri, quia si homo non est liber, non est capax præcepti: quod si diuinitus daret illi Deus vires ad suspendendum illud gaudium, tunc, vt obediret Deo, deberet suspendere; imò necessariò id faceret, quia necessitata est voluntas Deum videntis ad non peccandum. Vnde eodem modo, si Deus mandaret illi vt optaret cessare à visione, optaret sanè, vt obediret, eâ visione carere; & denique independenter à mandato Dei, si videns Deum cognosceret sibi esse commodum aliquamdiu carere visione, vt Deo magnum aliquod obsequium exhiberet, & sic posteà visionem in maiori adhuc intensione reciperet, posset sine dubio id optare; quia, vt benè obseruauit P. Suarius, id non esset respuere visionem, sed eam interrompere ad breue tempus, vt cum maiori incremento eam reciperet breui.

Si beato Deus mādaret cessare ab amore, & posset, eo ipso obediret.

Quæritur, an beatus necessitaretur ad cessandum à visione, si ei à Deo cessatio mandaretur. Responsio aliquorum.

40 Quintò quæres, an, casu quo Deus in libertate beati poneret cessare aut non cessare à visione, eique mandaret sub peccato graui vt cessaret, an tunc esset necessitatus ad cessandum. Diceret fortè quis, dubium non esse quin necessariò cessaret: cùm enim beatus sit necessitatus ad non peccandum, iuxta dicta suprà, necessitatus etiam erit ad cessandum; nam cessatio est formaliter necessaria ad impediendum peccatum; vel potiùs ipsa cessatio est non positio peccati. Ego tamen in hac ratione inuenio magnam difficultatem; nam visio beata non necessitat ad non peccandum, nisi in instanti in quo est: vt enim sæpè in aliis cognitionibus & actibus voluntatis dixi, nunquam illi formaliter voluntatem aut intellectum alliciunt, vel cogunt, nisi quando existunt, nam quod non est, non operatur, nec resistit. Arqui in eo instanti, in quo ille beatus deberet à visione cessare, non esset ipsa visio, ergo non cogeret ab illa ad cessandum; ergo ex eo quòd visio cogat hominem ad non peccandum, non sequitur, illam cogere ad cessationem sui, etiamsi ea cessatio necessaria sit ad non peccandum. Fateor, si possibile esset, vt eadem res existeret in priori naturæ alicuius instantis, & simul destrueretur in posteriori, tunc rectè visionem in eo priori effecturam, vt voluntas ipsam omitteret in secundo signo eiusdem instantis: at cùm suppositio repugnet omnino, etiam repugnat ex vi eiusdem visionis, voluntatem cogi ad cessandum ab illa. Ratio à priori formatur sic: Volitio efficiens cessationem debet esse in eo instanti reali, quo à visione cessatur; ergo ea volitio nequit dirigi per visionem beatam; si autem non dirigitur à visione, ergo vi visionis non est voluntas necessitata ad eam habendam. Iudico tamen absolutè, eo casu beatum necessariò cessaturum à visione non quasi ab intrinseco, vt allectum diuina bonitate per visionem cognita; hoc enim euidenter reiectum est immediatè antè, ex eo quòd tunc visio non existeret; formanda est ergo ratio alio modo, ex eo quòd Deus non det tunc illi homini vires ad habendam visionem eo instanti quo est prohibita: nam cùm ea simul repugnet cum peccato, non potest Deus dare concursum illi homini, vt simul & semel videat Deum, & etiam mortaliter offendat. Vnde licet alioquin esset in potestate hominis continuare liberè visionem, eo tamen casu non esset, quia non haberet vires ad ponenda simul duo contraria, & quidem effectiuè sibi repugnantia; ideò diceret quis præceptum illud esse repugnans in terminis: nam eo ipso quòd existat, aufert libertatem ad habendam visionem, vt dixi; ergo non est in potestate voluntatis tunc continuare visionem; si autem non est in potestate illius, ergo præceptum de non continuanda frustra ei imponitur: malè enim prohibetur alicui id quod non potest ipse facere, perinde ac si mihi iam poneretur præceptum, ne in instanti hinc Praga transirem in Iaponiam: esset enim tale præceptum planè ridiculum. Hoc tamen vltimum non placet, quia aliàs nec posset etiam Deus beato præcipere sub graui culpa, *Nec exeat localiter è cælo*; nam posito eo præcepto, iam exitus ille est impossibilis, cùm non habeat potentiam ad peccandum, sicut paulò antè dicebam, posito præcepto visionem esse illi homini impossibilem; ergo sicuti propterea non poterat illi imponi præceptum ne produceret visionem, ita nec poterit imponi ne exeat è cælo; hoc autem videtur omnino absurdum: quis enim negabit talia præcepta posse imponi? imò fieret nullum planè præceptum beato 42
posse imponi, quia eo ipso iam esset necessitatus ad id faciendum; frustrà autem mandatur id quod necessariò fit.

Quia repugnat, rem in priori naturæ existentem destrui eo instanti, ideò etiam repugnat ex vi visionis cogi voluntatem ad cessandum ab illa. Ratio huius à priori. Sententia auctoris.

41

Illatio ex doctrina data.

De possibilitate præcepti non dubito, ob immediatè dicta, neque ideò censendum illud inutile; nam licet gratis præcipiatur id, quod ante præceptum mihi erat impossibile, vt in exemplo posito, ne in instanti transeam Praga in Iaponiam; si tamen independenter à præcepto ego id potuissem efficere, rectè potest præceptum imponi, licet eo posito, quia aliunde sum incapax peccandi, non possim, ne quidem physicè, id facere. Et hoc modo possumus dicere, beatos obligari præceptis naturalibus, quæ etiam quodammodò eis imponuntur, seu continuatur impositio prior. Si enim minùs prohiberet vlla lex aut ratio mendacium, possent haud dubiè mentiri; idem dico de periurio, &c. licet posito eo præcepto, iam non habeant vires ad mentiendum, quia non habent ad peccandum. Et idem est in Christo Domino, qui non habuit potestatem ad violandum præceptum.

Nullum esse dubium de possibilitate præcepti.

Dices, Ergo ipsi non obediunt tunc liberè. Concedo sequelam, in quâ nullum planè est absurdum: sicut nec Deus liberè obedit (vt sic dicam) legi naturali non mentiendi.

Obiectio. Responsio.

Aliter posset responderi dubio huic quinto: si enim præceptum cessandi à visione imponitur beato pro instanti sequenti; v.g. in instanti A videt Deum, & tunc illi dicit Deus: *In instanti B nolo vt conserues visionem*: si, inquam, hoc modo imponatur præceptum, eo instanti A beatus dicet, quantum est ex parte suâ efficaciter, *Nolo visionem habere in instanti B*, &c. ad hanc volitionem eum coget visio ipsa, quia tunc existit, quia verò volitio efficax in hoc instanti non cogitandi in sequenti de eo obiecto, à multis censetur sufficiens conditio, vt ex vi illius voluntas cesset in sequenti, in ea sententia clarè apparet, ipsam visionem cogere ad cessationem sui. Verùm ego, qui minùs probabile censeo illud principium, de quo fusiùs prima disputatione, & tertio tomo de actibus humanis, ideò eâ solutione omissâ, priori vnicè fidendum iudico. 43

Secunda responsio.

Non dictæ responsioni, sed priori solùm fidendū esse.

Sextò & vltimò quæres, an de Deo, vt bono nostro, & visione, quâ illum possidemus, possimus gaudere gaudio amicitiæ erga Deum. Respondeo, omnino id posse fieri non solùm aliqualiter, vt videtur docere Pater Tannerus num. 17. sed etiam absolutè & simpliciter. Ratio huius est manifesta, quia ipse Deus quà bonum nostrum & visio ipsa beata sunt etiam in Dei gloriam & laudem, & Deus maximè delectatur nostra visione magis incomparabiliter quàm actu eleemosynæ aut alterius virtutis,

An possimus de Deo per visionem possesso gaudere gaudio amicitiæ. Responsio. Ratio responsionis.

vitturis; ergo possum amare & gaudere de beatitudine mea; quatenus ea est in gloriam & laudem Dei, & quatenus in ea Deus habet summam voluptatem: vnde miror, Patrem Vasquez suprà negasse cap. 4. posse ex amore Dei nos gaudere de beatitudine. Certè, sicut possum optare esse beatus, vt Deum semper laudem, & illi placeam, potero etiam gaudere, me iam esse beatum ob eumdem finem: potest ergo esse gaudium de mea visione ex affectu amicitiæ erga Deum.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMATERTIA.

De secunda beatitudinis circumstantia ex parte voluntatis: vbi, an possit per peccatum amitti.

1 De odio actuali dictum est suprà, dum de necessitate ad amorem actum est, iam de ceteris peccatis tam vt actualibus quàm vt habitualibus (in quibus etiam odium Dei comprehendo, quia vt habituale, non habet specialem cum visione oppositionem) agendum erit. Varia autem sub hoc titulo comprehenduntur singillatim discutienda.

SECTIO PRIMA.

Statuitur veritas Catholica.

Origenes docet, mutabiles beatorum esse voluntates de bono in malum. ORigenes lib. 1. Periarchon cap. 6. & hom. 15. in Lucam, opinatur, voluntates beatorum esse mutabiles de bono in malum; imò & Angelos sæpè negligentes esse in his, quæ ipsis à Deo committuntur. pro quo inducit illud Iobi 4. *Ecce qui seruiunt ei non sunt stabiles, & in Angelis suis reperit prauitatem.* & ex cap. 15. illa: *Cæli non sunt mundi in conspectu eius.* Ratio verò ea esse potest: nihil in beatis reperitur, quod impediat, ne aliquando peccent, ergo. *Catholica veritas est, in beatis de facto peccatum & habituale & actuale negat.* Catholica tamen veritas docet, in beatis de facto nullum esse peccatum habituale veniale aut mortale, nec item vllum actuale de nouo ibi commissum. *Probatio prima partis.* Prima pars probatur ex Sap. 7. *Nihil inquinatum in eam incurrit.* & Apoc. 21. *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens & mendacium.* Ergo antequam homo visione beata donetur, iam debet esse mundatus ab omni labe peccati: imò non solùm cum actuali macula peccati non intrabit vllus cælum de facto, sed nec cum debito soluendi aliquam pœnam (quod tamen debitum non maculat propriè animam) ideò Catholica Ecclesia Purgatorium agnoscit, vt ibi pro peccatis iam quoad culpam remissis satis patiantur.

2 *Probatio secunda.* Secunda verò pars conclusionis Catholicæ, quòd scilicet non possint ibi peccare de facto, etiam constat ex eodem testimonio Ioannis: si enim mendacium faciens non intrat illuc, multò minùs illic mentietur. & ibidem: *Mors vltrà non erit ibi, neque luctus, neque dolor*; si autem ibi esset peccatum, deberet esse ibi de illo saltem dolor. Suarius & Tannerus idem probant ex Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* & ad Hebræos 12. *Pacem sequimini cum omnibus & sanctimoniam, sine quâ nemo videbit Deum.* item *Hæc loca non sunt vniuersalia.* Psalm. 139. *Habitabunt recti cum vultu tuo.* Hæc tamen loca licet efficaciter probent, peccatum mortale ibi non habere locum, haud tamen quidquam de veniali probant; nam cùm Christus mundis corde huius vitæ visionem promittat, in hac autem vita iusti & mundo corde septies in die cadant, & venialia admittant, non potest ex eo loco quidquam de venialibus non futuris in cælo persuaderi. Idem dico ad locum Pauli, qui de dispositione in hac vita pro consequendo Deo loquitur; ea autem dispositio non excludit venialia. Psalmista minùs vrget; nam recti & iusti dicuntur etiam qui leuiter peccant; ergo hæc loca non sunt vniuersalia. Fortiùs vrgent priora. Augustinus item in Enchir. cap. 105. idem docuit: *Sic oportebat hominem fieri, vt & benè velle posset & malè; postrà verò sic erit, vt malè velle non possit.*

Responsio ad allata in contrarium. Ad allata in contrarium respondetur, primum locum posse intelligi vt de instabilitate naturæ vel de seruis Dei in hac vita: quam secundam explicationem fortè inde deduceret quis, quòd cùm in cælo nullus tunc actu esset nisi Angeli, & videatur ibi distinxisse Eliphaz eos qui seruiunt Deo ab Angelis; illa enim particula, *& in Angelis*, facit condistinctionem à primis; ergo solùm ibi de seruis Dei in hoc mundo locutus est Eliphaz. Et confirmo idem, quia infrà cap. 15. versu 15. idem Eliphaz eam sententiam his verbis tradidit, *Ecce inter sanctos eius nemo immutabilis.* quod clariùs denotat sanctos homines; Angeli enim non solent eo nomine vocari. 3 Quòd verò dicit, *In Angelis suis reperit prauitatem*, facilè explicatur de Lucifero & aliis malis. ac si dixisset: Inter Angelos reperit multos prauos & malos. pro hoc tamen nihil de præsenti. Aliter verò locus, *Et cæli non sunt mundi in conspectu eius*, minùs vrget, quia potest intelligi de cælis materialibus, qui habent multas imperfectiones, & ex hoc capite non sunt mundi in conspectu Dei; quod etiam ad ipsos Angelos transferri potest; habent enim vtpote creaturæ suas negatiuas imperfectiones. Vel si volumus dicere, eo modo dici Angelos in conspectu Dei non mundos, quo nostra iustitia dicitur in conspectu Dei iniustitia, id est, vt benè interpretatur S. Gregorius, ita distat à diuina, vt ad illam comparata, quasi iniustitia videatur. Sicut dicimus, Hic homo respectu illius nullum habet ingenium; per quod maximum excessum alterius significare volumus; in Deo autem, vbi excessus est infinitè maior, æquiori iure locum habet is dicendi modus. Ad rationem verò, quòd scilicet nihil sit quod voluntatem impediat, infrà dicetur; & suprà etiam satis multa diximus. 4

SECTIO SECVNDA.

Vnde impotentia peccandi in beatis oriatur.

An à visione, an à prouidentia Dei. QVærimus, an ea impotentia peccandi proueniat ab ipsa visione siue mediatè siue immediatè, an verò à sola Dei prouidentia extrinseca. Dico *siue mediatè, siue immediatè*, propter dicenda in tertio dubio. Scotus, Ockam, Gregorius, Gabriel & eius Supplementum apud Suarium disp. 50. sect. 1. & Tannerum dub. 5. opinantur, in solam

Vera sententia.

solam prouidentiam Dei id posse refundi; nam visio non potest ad id cogere. Contraria tamen sententia; scilicet id prouenire naturaliter ex visione, communis est, eam tradidit D. Thomas q.4. art.2. & 4. q.62. art.5. Conradus Ferrar. Caietanus, Medina, Richardus, Durandus, Maior, Paludanus, Scotus, Capreolus, Valentia & Vasquez apud eumdem Tannerum; & Suarius: quibus ipsi subscribunt.

Fundamentum communioris sententia.

Fundamentum huius sententiæ nos suprà posuimus, agentes de necessitate voluntatis ad amandum Deum; eâdem enim via ostendimus ab infinita Dei bonitate ita rapi voluntatem nostram, vt omnino nihil possit velle ei contrarium quod ex humanis satis efficaciter ibi deductum est, neque occurrit quidquam circa probationem eius sententiæ addendum; quæ item possent obiici de eo, qui sciret se posteà damnandum, soluta sunt iam ibi.

5 *Obiectio.*

Dices: Ibi solùm est probatum, non posse videntem Deum ipsum odio habere, at non posse alio diuerso peccato peccare, non est ostensum, maximè si non aduertat ille qui Deum videt, illud peccatum esse contrarium bonitati à se cognitæ.

Responsio. Illatio ex responsione.

Respondeo implicare, vt aliquis peccet propriè, nisi aduertat se Deum offendere; ergo, eo ipso quòd beatus habeat cognitionem sufficientem ad peccandum, noscit se offensurum grauiter Deum; hoc autem implicare suprà probaui: qui enim vehementer amat alterum, non solùm non potest illum odio habere, sed nec in alia materia grauiter velle offendere. Ex his infertur, Si quis actu peccans raperetur in sequenti instanti ad videndum Deum, necessariò eo sequenti instanti cessaturum à peccato; quia eadem ratio, quæ probat, non posse illum primò velle Deum offendere, probat, nec posse secundò velle, seu non posse perseuerare in ea voluntate.

An ipsa visio per se, an ratione amoris, &c. impediat peccatū actuale.

Iam tamen pro maiori huius rei intelligentia quæri potest Tertiò, vtrùm visio Dei immediatè per se impediat peccatum actuale, an verò ratione amoris & actuum inde secutorum. Pater Tannerus suprà haud ita constanter in hoc puncto loquitur: num.23. sine concludit, rationes, quæ probant visionem excludere peccatum actuale, habere locum, etiamsi diuinitus impediretur omnis amor Dei; num. verò 26. opinatur, si impediantur omnes boni affectus voluntatis, tunc diuinitus stante visione posse esse peccatum; quia visio, inquit, non immediatè, sed ratione eorum actuum peccatum expellit. Quæ duo non videntur cohærere, cùm in prima parte dicat, etiam ablato omni amore non posse sequi peccatum. quod

6

iam negat hîc. Video illum in prima resolutione solùm excludere amorem, admittere verò actum aliquem, quo voluntas dicat se nolle peccare, à quo actu in secunda resolutione præscindit; nihilominùs tamen rationes illius in ea prima resolutione planè sunt independentes ab omni voluntate non peccandi; ait enim, neminem posse velle non esse beatum, nec posse vllum malum iudicari absolutè appetibile ab operante, quod cum summo bono cognito & possesso euidenter pugnat. Hæc

Argumentū contra Tannerum.

ille. Vnde ego argumentor: Hæ duæ rationes semper militant, etiamsi nullus omnino voluntatis actus sequatur ex visione; quia etiam tunc non potest quis velle non esse beatus, nec tunc potest apparere bonum appetibile, id quod cognoscitur contrarium summo bono possesso; ergo independenter ab omni effectu voluntatis repugnat peccatum actuale cum visione; non ergo illæ duæ resolutiones Patris Tanneri inter se conueniunt.

Sententia authoris.

Dicendum ego arbitror cum Patre Suario suprà, visionem immediatè independenter ab omni actu secuto in voluntate impedire peccatum actuale: vnde infero, nec de potentia Dei absoluta posse vtrumque cohærere.

D. Thomas confirmat sententiam.

Primam partem puto esse è mente D. Thomæ qui expressè hac q.4. art.4. docet, si beatus aliquid amet, debere illud amare propter Deum; atqui peccatum nec diuinitus potest amari propter Deum; ergo ex mente D. Thomæ, non potest beatus non solùm post amorem Dei, sed absolutè ex vi visionis, vllum habere actum qui sit peccatum. Idem sentit Caietanus

7 *Probatio Caietani.*

ibidem; ego autem id probo meo iudicio euidenter, Primò ratione quam tetigit Suarez, & debet parum ampliùs roborari: Voluntas ex vi visionis cogitur ad amorem Dei, ergo, etiamsi ille amor impediatur; adhuc manet incapax peccati.

Voluntas eo ipso quòd vi visionis cogitur ad amorem, à fortiori impeditur, ne odium habeat.

Probo hanc consequentiam (quia visio ideò cogit ad amorem Dei; quia infinitam ibi pulchritudinem reperit, quâ trahitur ad amorem, ergo eadem pulchritudine retrahitur simul à displicētia & ab offendenda ea bonitate, & quidem multò magis retrahetur ab offensione quàm trahitur ad amorem, ita vt licet simul posset cohærere actus peccati seu offensæ cum amore Dei, ex vi tamen illius pulchritudinis & cogeretur amare & non offendere; nam bonitas proposita primò quasi hominem retrahit ab odio & desertione eius pulchritudinis, & deinde ad amorem; quod plus est; ergo, etiamsi impediatur ea visio ne causset amorem, non tamen ideò fit expedita ad odium, sed manet cum ea auersione à malo Dei, quam habuit antequam inferret eius amorem.

Probationi accedunt rationes Tanneri hîc benè applicandæ.

Et hîc habent locum rationes Patris Tanneri, quia impossibile videtur, vt velit beatus cadere ab ea beatitudine per peccatum; item, non potest illi proponi tunc obiectum aliquod Deo seu infinitæ bonitati contrarium vt amabile; quæ (vt dixi contra eumdem Tannerum) locum habent antecedenter ad omnem amorem, & independenter ab eo, quòd sequatur vllus positiuus actus formalis aut virtualis amoris in Deum & in eam beatitudinem.

8 *Suadetur à priori.*

Esto in vidente Deum impediatur amor, nō tamen potest summa inclinatio impediri.

A priori benè inde suadetur, quia, vt ait Suarez, per visionem manet voluntas ex se determinata in actu primo ad amandum Deum; & licet impediatur amor, non tamen impeditur ea summa determinatio & inclinatio in actu primo; ergo non redditur voluntas potentior vt se ad odium determinet, quàm erat vt se determinaret ad non amandum; quia si ob attractionem eius obiecti non habuit vires, vt non illud amaret, & propterea ipsa non ponit cohibere amorem, sed Deus diuinitus illum impediuit; multò minùs habebit vires, vt se positiuè elonget magis ab eo obiecto. v.g. pulchritudo alicuius rei visæ esset talis naturæ, vt ob sui præstantiam cogeret hominem accedere ad illam localiter, ita vt liberè non posset non accedere; certò certius est, si talis homo distans ab ea pulchritudine tribus passibus ab alio violenter impediretur ne accederet, effecturam saltem tunc, ne ampliùs ab ea voluntariè elongaretur: nam minus requiritur, vt alliciendò cogat ne elongetur, quàm vt cogat accedere; ergo immediatè independenter ab amore visio tollit potentiam peccandi, & fortè vehementiùs & immediatiùs cogit ad carentiam peccati quàm ad amorem, quia faciliùs & citiùs tollitur libertas quoad speciem quàm quoad exercitium, vt omnes supponunt; & in amore & odio ex dictis constat.

Visio independenter ab omni amore tollit immediatè potentiam peccandi.

Confirmat id benè P. Suarez, quia si ponere-

Confirmatur id à P. Suarez, paritate à contemplatione Dei desumpta.

mus hominem iustum in vehementi actuali contemplatione diuinæ bonitatis, etiamsi non prodiret actu in amorem, nihilominùs moraliter videtur impossibile eum tunc peccaturum mortaliter, nisi omittendo eam contemplationem; si ergo tam
9 confusa cognitio Dei, qualis ea est, quæ habetur in hac vita, impedire potest quasi necessariò peccatum; quid ni id dicamus de clara & intuitiua visione eiusdem bonitatis, quæ ferè infinities potentior est quàm cognitio abstractiua per fidem? Possunt tamen obiici aliqui Patres, quos Suarez citat, ad probandum amorem impedire peccatum; in eis enim locis videtur insinuari, solum amorem esse caussam quæ illud impediat: sunt autem D. Gregorius 5. Moralium cap. 17. Augustinus 14. de Ciuitate Dei cap. 9. Isidorus de Summo bono c. 2. Anselmus de Casu diaboli cap. 6. Hi enim omnes nullam aliam esse caussam ostendunt immutabilitatis in malum voluntatis beatorum, nisi amorem & vincula amoris; ergo sentiunt, visionem non caussare eam impeccabilitatem.

Obuiatur obiectioni quorumdam à Patribus contra nos factæ. Secundò. Tertiò.

Respondeo Primò, argumentum esse ab auctoritate negatiua; quod est non sufficiens; affirmant id Patres de amore; certè non sequitur eos negare idem visioni. Secundò respondeo, aliquos ex illis loqui de hac vita, vbi solus amor repugnat peccato. Tertiò dico, eos, dum de amore patriæ loquuntur, includere etiam visionem, quæ ad ipsum amorem præsupponitur, vt Augustinus expressè illam posuit 2. de Genesi ad litteram c. 36.

Visio beata ne quidem diuinitus cohæret cũ peccato actuali & cur. Obiectio. Responsio.

Iam verò hinc infero, nec diuinitus cum visione beata cohærere posse peccatum actuale; nam hoc nec diuinitus stat sine libertate; libertas autem formaliter tollitur per illam visionem, ergo implicat cum illa stare peccatum actuale. Dices: Deus potest dare illi voluntati libertatem in actu primo, ergo tunc poterit peccare. Respondeo negando antecedens: eo enim ipso quòd ipsa visio tollat per se libertatem, non apparet, quomodo
10 ea relicta possit restitui libertas: quod ostendo; nam visio non aufert libertatem ad peccandum, quasi tollendo vires ad illud sustentandum simul cum visione ob peccati indecentiam; nam paulò pòst dicam, habituale, quod eodem modo maculat animam, & quoad hoc est in eo sustentando eadem difficultas, posse cohærere cum visione saltem diuinitus.

Libertas in actu primo voluntati tollitur ob infinitã attractionem bonitatis infinitæ, quæ visione manente necessariò durat.

Nec item visio tollit libertatem, quia tollat omnem virtutem naturalem ad habendum alium actum (qui defectus potest à Deo suppleri dando nouas vires voluntati;) relinquit enim locum ad alios multos actus; tollitur ergo tunc libertas in actu primo ob infinitam attractionem bonitatis infinitæ clarè cognitæ: atqui hæc attractio durante visione necessariò manet, quia ab ipsa formaliter prouenit, ergo non potest Deus relicta ea visione dare libertatem in actu primo ad peccandum; sine libertate autem non potest etiam diuinitus poni peccatum actuale; ergo. Contra hanc conclusionem non video quid obiici possit, quod petat specialem solutionem, nam omnia ferè argumenta desumuntur ex eo, quòd non videatur visio habere eam repugnantiam cum peccato; iam autem ostendimus contrarium in probatione sententiæ.

Quid de duobus aliis modis dicendum.

Ex his infertur, quid sentiendum sit de duobus modis quibus aliqui apud Suarez explicant repugnantiam visionis cum peccato; quidam enim dicunt eam desumi ex necessitate amandi Deum posita visione: verùm hæc non est necessitas immediata; probaui autem paulò ante, immediatè independenter ab amore id fieri, & mediatè ratione amoris; idem suprà ostendi, vbi necessitatem ad amorem posuimus; nam amori Dei peccatum actuale repugnare suppono aliunde; ago enim de amore super omnia; qualis sine dubio sequitur 11
visionem beatam; amare autem super omnia est, malle amicitiam Dei, quàm omnia alia illi contraria: & licet hæc ratio veniale non excludat, quia hoc non opponitur amicitiæ, tamen ex vehementia illius amoris, ob summam bonitatem Dei clarè cognitam; omnis etiam leuis disgustus Dei necessariò respuitur,

Amor quidem Dei super omnia veniale non excludit; vehementia tamen illius orta ex summa Dei bonitate clarè cognita omne etiam leuissimũ respuit.

Aliorum explicatio reiicitur.

Reiicitur à Suarez doctrina impeccabilitatem ex visione deducentium præcisè ideò, quia hæc est perfecta aduertentia ad omnia.

Alij verò, etiamsi immediatè ex vi visionis impeccabilitatem deducant, dicunt tamen id prouenire non præcisè quà visio tangit infinitam Dei bonitatem, sed quà est simul reflexa supra actus voluntatis, & omnes circumstantias boni operis agnoscit; vno verbo, quatenus est perfecta aduertentia ad omnia; nam peccatum (inquiunt hi) esse non potest, nisi detur aliquis defectus cognitionis, inaduertentia aliqua, aut error, iuxta illud Aristotelis 3. Ethicorum cap. 1. *Omnis peccans est ignorans.* Hanc doctrinam meritò Suarius ibi refutat, tum quia non est necessum talem errorem in intellectu præcedere ante omne peccatum: de quo fusiùs egi suprà disp. 53. à num. 12. tum quia malè etiam supponunt, visionem beatam semper habere eam reflexionem. de quo egimus in materia de visione, vbi probaui, posse esse visionem Dei, quæ nullam creaturam cognoscat in Deo. Tertiò, quia si quæ nos hucusque diximus vim aliquam habent, vt verè habent, manifestè probant ex sola visione infinitæ bonitatis independenter ab omni creatura in Deo visa eam necessitatem prouenire; & licet vera esset P. Vasquez sententia docens, per visionem beatam non videri creaturas in Deo, nihilominùs certum est, vi- 12
dentem Deum raptum iri in eius amorem, & infinitè quodammodò retrahendam à peccato eius voluntatem; ergo non est alliganda ea doctrina de impeccabilitate beati ad alteram de cognitione seu visione creaturarum in Deo.

Ratio à priori, cur impeccabilitas beatorum non sit desumenda à visione creaturarum in Deo.

Ratio à priori facilis est, quia creaturæ, cùm sint finitæ & limitatæ perfectionis, non possunt, si clarè noscantur, cogere ad amorem Dei, aut ne Deus offendatur. Secunda, quia si id quod ipsi Deo intrinsecum est, non auertit hominem à peccato, certè id quod est extrinsecum non poterit auertere; ergo, quòd visio cogat ad non peccandum, sed potiùs ad amandum Deum, non debet tribui creaturis per eam visionem cognitis, sed infinitæ pulchritudini diuinæ infinitè ad se rapienti intuentium animos, vt suprà explicatum est.

SECTIO TERTIA.

An beati possint per peccatum amittere visionem ex natura rei.

QVæri potest ex dictis, an saltem in sensu di- 13
uiso beatus possit peccare ex natura rei, id est, per peccatum amittere visionem. Negat Suarius suprà num. 18 eò quòd rationes omnes factæ probent, non posse beatum priùs natura peccare quàm amittat visionem.

Duplex huius difficultatis sensus.

Ego duos sensus in hac difficultate inuenio: vnus est, an ex natura rei possit per peccatum visio amitti; alter, an de potentia absoluta. Et licet in materia de incarnatione tractans, vtrùm per peccatum diuinitus possit amitti vnio hypostatica, fusè hanc explicuerim, non possum tamen non hîc aliqua, breuiùs licet, insinuare.

Conclusio

Visio beata naturaliter per peccatum amitti nequit.

Conclusio oostra sit. Naturaliter loquendo, visio beata nequit pec peccatum amitti; hæc est communis; dubito tamen, an saris efficaciter suadeatur. Videntur multi sic argumentari: Si peccatum expellit visionem, ergo priùs oatura est peccatum quàm carentia visionis; atqui, quamdiu est visio, vel quamdiu non est carentia visionis, non est libertas ad peccandum; ergo non potest homo liberè peccare priùs natura quam visio expellatur; ergo nec per peccatum potest eam expellere. Hoc argumentum insinuant nonnulli recentiores; ego tamen omnino puto illud inefficax, & contra ipsos auctores qui eo vtuntur; nam eodem modo argumentaret ad probandum, gratiam habitualem non posse expelli naturaliter per peccatum (suppono communem doctinam, quòd ex natura sua gratia repugnet peccato:) & demus maioris claritatis gratia, pro præsenti quæstione (licet aliunde sit falsum) non posse nec diuinitus peccatum & gratiam cohærere, sic argumentor: si pecca-

Refutatur argumentum quoddam recentiorū pro hac assertione allegatum.

14 tum expellit gratiam, ergo debet peccatum priùs natura esse quàm expellatur gratia, vt respectu visionis dicebatur; atqui in eo priori antequam gratia expellatur, non est locus pro peccato; oam hoc repugnat cum gratia, & vt iam suppono, essentialiter; ergo noo est libertas in eo priori ad ponendum peccatum, ergo neque ad expellendam gratiam per illud; hoc autem euidenter falsum est & contra omnes Catholicos; ergo argumentum illud nimium probat. Nec potest responderi, disparitatem esse, quòd gratia de se sit impotens ad impediendum peccatum; visio verò sit potens: hoc, inquam, dici oon potest; nam visio ideò est potens, quia repugnat simul cum peccato, & nondum intelligitur ablata ante peccatum; atqui gratia repugnat etiam essentialiter cum peccato, & nondum intelligitur ablata ante peccatum, ergo etiam habebit vim illud impediendi non minùs quàm visio; vel si non habet, nec visio habebit.

Euasio præcluditur.

Directè respondetur ei argumento. Difficultas de prioritate & posterioritate naturæ fusiùs explanatur.

Pro solutione eius argumenti aduerto illud procedere ex non recta intelligentia prioritatis naturæ; videntur enim eius auctores opinari, si res in posteriori naturæ expellitur, eam in priori naturæ extitisse quod apertè falsum est; nam, vt sæpè dixi, quæ in priori naturæ existunt, non possunt in eodē instanti realiter expelli; sequeretur enim euidenter, in eodem instanti existere rem & non existere; quod duo dicit contradictoria: & ratio à priori deducitur ex indiuisibilitate eius instantis, vnde realiter non potest in primo eius signo existere, &

15 realiter in secundo destrui, seu non existere. quod omnes debent fateri independenter à quæstione præsenti in omni ferè operatione nostra libera; in instanti enim B v.g. in quo liberè continuo amorem anteà inceptum, demus nouam oriri tentationem, ob quam potui in eo instanti peccare, & per peccatum cessare ab amore, certè in eo priori, in quo concipior tentatus, antequam me liberè determinem, non concipitur amoris expulsio; nam sum indifferens tunc ad continuandum amorem; ergo non est adhuc tunc expulsus, alioquin iam non possum in eo instanti illum habere. Neque item in eo priori existit ipse amor; nam tunc sum potens, vt in eo instanti habeam odium, & cessem ab amore; si autem pro priori naturæ supponeretur ipse amor, non possem in eodem instanti illum amittere, & odium habere, quia cooiungerem odium cum amore. quod repugnat. Idem est, quando sum potens conseruare gratiam non peccando; in eo enim priori nec gratia, nec expulsio gratiæ iotelligitur: non gratia, quia alioquin non possem eam eo instanti expellere: non priuatio, quia non possem tunc gratiam retinere in eodem instanti. Constet ergo manifestè, non benè inferri, *Gratia expellitur in secundo posteri⟨ori⟩ naturæ, ergo in priori extitit.* & idem de visione intelligendum est.

Quod sit fundamentum in re in illo priori naturæ declaratur.

Dico ergò, gratiam in eo priori naturæ nec esse expulsam. nec durare, sed ab vtroque tunc præscindi cum fundamento in re; illud autem fundamentum est, quòd in eo priori seu signo naturæ non concipiuntur nisi præcisè quæ se tenent ex parte caussæ requisitæ ad operandum; cùm ergo neque gratia neque eius carentia sit caussa peccati, sed voluntas sola, fit, vt in eo priori neque gratia expolsa neque durans concipiatur, sed præscindatur ab vtroque; si autem in secundo signo voluntas peccet, gratia non est; & quia in instanti reali antè fuerat, dicitur expulsa, non verò quia in eodem præextiterit; si verò voluntas non peccet in posteriori, gratia existit, & dicitur durare, non quia fuerit in priori naturæ, sed quia in præcedenti reali fuerat. 16

Punctū difficultatis soluitur. Etsi visionis expulsio sit posterior peccato, quod tamen non est, adhuc in illo priori ab illa eiúsque carentia præcisum est.

Iam hinc ad difficultatem præsentem dico, visionem beatam, etiamsi per peccatum expellatur; & consequenter etiamsi eius expulsio sit posterior peccato; non continuò illam fuisse in priori naturæ, sed in eo priori præcisam fuisse à visione & ab eius carentiá; & ex hoc capite fuisse locum, vt peccarum intraret & expelleret visionem. quæ doctrina notaoda est pro dicendis in secunda conclusione.

Meliùs assertio nostra probatur per hoc, quòd sit prior natura omni operatione liberâ visio beata.

Aliter ergo probanda est nostra conclusio, ex eo quòd visio beata, naturaliter loquendo, postquam semel acquisita est, est prior natura quā omnis operatio libera, ergo non potest per illam expelli. Consequentia est bona ex dictis, quia id quòd positiuè est in priori naturæ, non potest in eodem instanti nec quidem diuinitus expelli. Antecedens autem probatur variè. Primò, quia visio beata natura sua petit conseruari io perpetuum, vt dixi primo tomo disp.6. sect. 2. ergo priùs natura est eius conseruatio, vtpote necessaria; priùs, inquam, quàm omnis actus liber. Secuodò, quia ipsa est prima cognitio quæ existit in intellectu beati; ergo antequam compleatur voluntas per aliam cognitionem ad peccandum, iam supponitur habere visionem beatam; ergo non potest ea per subsequentia opera expelli. Tertiò, Deus intuitu meritorum se determinauit conseruare visionem independenter ab omni operatione voluntatis; ergo in priori naturæ iam ea intelligitur existens ante omnem operationem liberam.

Quæ sit differentia inter visionem & gratiam.

Hinc autem apparet differentia inter visionem 17 & gratiam, quòd scilicet gratia non conseruetur priùs natura quàm voluntas intelligatur liberè determinata, sed Deus expectat voluntatis determinationem; vt si peccauerit, gratiam destruat; conseruet verò, si non peccauerit; idcóque potest per operationem expelli. Quòd si etiam gratia conseruaretur independenter ab operatione libera voluntatis, tolleret libertatem ad pecandum, vt dixi de gratia data Angelis in primo instanti creatioois antecedenter ad merita.

SECTIO QVARTA.

Quid de potentia absoluta.

Visio amitti potest per peccatum de potentia absoluta.

Secunda Conclusio. De potentia absoluta potest visio beata amitti per peccatum. In hac dissentio à Patre Suario; meo tamen iudicio est euidens.

Pro

de visione delere peccatum; quia per illam, licet sit amor concupiscentiæ; magis homo conuertitur ad Deum quàm per visionem ipsam. Quartò, quia vel visio tollit peccatum, ex eo quòd natura sua est elicitiua amoris Dei super omnia, quo homo retractat peccatum, & hoc non sufficit, quia tunc non ipsa visio, sed delectatio secuta deleret peccatum: vel ideò visio iustificat, quia ipsa est tentio Dei, & hoc non sufficit; quia tentio illa Dei solùm est denominatio à visione; ergo ex hoc capite, non est cur visio sit forma iustificans.

Quartum.

P. Tannero Vasquez è diametro oppositam tenet.

E contrario P. Vasquez disp.11. cap.10. putat, visionem ita delere formaliter peccatum, vt nec de potentia absoluta cum eo possit cohærere: cuius fundamentum videtur esse, quòd vi visionis debetur gratia habitualis, ergo eo ipso quòd ponitur visio, licet non detur actu gratia, non manet peccatum; quia tunc gratiæ carentia non habet rationem priuationis, sed negationis; pecca-
23 tum autem consistit in priuatione gratiæ. Quod ipsum aliter potest vrgeri respectu amoris; nam si impeditur posita visione amor, qui naturaliter oritur ex ea visione, iam à Deo remittitur debitum habendi gratiam, & consequenter transit ea priuatio gratiæ in negationem, & desinit esse peccatum.

Ego censeo rem hanc omnino esse dubiam, quia neutra pars probat, non solùm efficaciter, sed nec probabiliter suum intentum; nam in primis argumentum Patris Vasquez est valde debile. Primò, quia supponit, peccatum consistere in priuatione gratiæ habitualis, quod omnino falsum iudico, de quo alibi fusiùs. Secundò, quia, ni fallor, contraria consequentia deberet inferri ex antecedente Patris Vasquez. ait enim: *Visioni debetur gratia, ergo si posita visione negetur gratia, iam priuatio gratiæ transit in negationem.* Videtur sanè mihi contrarium inferendum, scilicet carentiam gratiæ esse nouo titulo priuationem; nam priuatio est carentia formæ debitæ; atqui posita visione magis debetur gratia quàm anteà, ergo si negetur, maior erit priuatio gratiæ. Vnde si homini anteà existenti in pura natura, & non habenti nec gratiam nec priuationem gratiæ, Deus infunderet solam visionem, iam inciperet in eo esse priuatio gratiæ; ergo positio visionis sine gratia non aufert priuationem gratiæ, sed potiùs eam auget.

Peccatum in priuatione gratiæ habitualis non cõsistit.

Vasquez inconsequenter arguitur.

Ratio à priori.

Ratio à priori est, quia non est redditum subiectum incapax gratiæ, sed magis capax, ergo. Quòd si loquatur Vasquez de priuatione vt peccaminosa, tunc petit principium; nam hoc idem est ac
24 dicere, ablatum esse peccatum. de quo est tota quæstio. Tertiò respondeo, quod benè Suarius notauit, visioni non deberi gratiam, sed potiùs gratiæ visionem, & visionem supponere iam gratiam; non autem repugnat, vt Deus homini indigno gratiæ & visionis det visionem non data gratia & tunc manebit carentia gratiæ in ratione priuationis, quia est homini voluntaria per relationem ad præcedentem culpam, ob quam eam incurrit.

Visioni nõ debetur gratia, sed magis gratiæ visio.

Quòd verò nec argumenta Patris Tanneri quidquam probent, patet manifestè; quia eis præcisè suadetur, non deleri peccatum per visionem vt per retractationem voluntariam, aut per dispositionem meritoriã liberam, quia visio non est actus voluntatis liber: at hoc non est necessarium, vt visio sit formalis sanctitas, imò in sententia Tanneri & probabiliori hoc nihil iuuat; nam actus amoris Dei super omnia etiamsi sit libera retractatio, &c. non est formalis sanctitas; quidquid tamen de hoc sit, gratiæ habitus est formalis sanctitas, & non pertinet formaliter ad genus moris, quia non est actus noster, nec retractatio, & per eam homo iustificatur; ergo idem posset habere visio beata. Dices: Gratia etiam est in genere moris, quatenus reddit hominem formaliter amicum Deo. benè. At cur etiam idem non dicis de visione? nam gratia non magis est operatio libera aut actus meritorius quàm visio beata; sed ex specifica perfectione physica constituit hominem gratum & san-
25 ctum; cur ergo non poterit dici, visionem beatam esse etiam talis perfectionis physicæ, vt per seipsam formaliter reddat hominem Deo gratum & sanctum, licet nihil habeat de libertate aut operatione voluntatis; & hoc modo ad omnia alia argumenta contraria vnico verbo respondetur; quia, vt dixi, omnia illa desumuntur ex eo, quòd visio non sit retractatio libera peccati. Vides ergo pro neutra parte esse fundamentum solidum.

Argumenta etiam ipsiusmet P. Tanneri nihil probare conuincitur.

Visio non est formalis sanctitas, etsi esset libera retractatio, non minùs quàm amor Dei super omnia, qui tamẽ etiam non est formalis sanctitas.

Ideò Dico Primò, non repugnare vllatenus aliquam visionem Dei, quæ simul sit forma sanctificans; patet hæc, quia nec apparenter possunt ostendi duo contradictoria in eo, quòd ea perfectio excludendi peccatum, quæ reperitur in gratia habituali, coniungatur in vna indiuisibili qualitate, quæ simul sit visio Dei.

Non repugnat aliquã Dei visio, quæ sit simul forma sanctificans.

Secundò Dico, neque è contrario repugnare aliam visionem, quæ non habeat eam perfectionem sanctificandi; hanc etiam puto certam quia non etiam possunt ostendi contradictoria, in eo quòd visio nihil habeat de sanctificatione formali, sed solùm sit fruitio Dei. Dices cũ Patre Vasquez: Illa visio est adæquata beatitudo; sed beatitudo essentialiter dicit carentiam summæ miseriæ, qualis est peccatum habituale; ergo omnis visio debet esse formalis sanctitas. nec sufficit, si respondeas cum aliquibus Thomistis, visionem positam in homine peccatore non denominare beatum, eò quòd licet sit ibi tota summa seu essentia beatitudinis, ex defectu tamen conditionis non dicetur ille beatus: hoc, inquam, non sufficit; si enim est tota essentia beatitudinis in sola visione; ergo illa sola constituet beatum: vt enim aliquis sit beatus, non requirit nisi totam essen-
tiam beatitudinis, ergo cùm sola visio sit beati- 26
tudo, necessum est, vt sola visio auferat peccatum quod beatitudini repugnat. Respondeo, hoc argumentum in duobus peccare. Primò, quia sufficit, si visio exigat aut præsupponat gratiam, & ratione illius petat carentiam peccati; tunc enim nec esset formalis sanctitas, nec admitteret peccatum. Secundò, quia suprà dixi, solam visionem non esse adæquatam beatitudinem quoad omnia quæ beatitudo includit; carentia enim tormentorum & peccati sunt partes, non dico conditiones, vt Thomistæ, quos benè Vasquez impugnauit replica immediatè posita, sed partes essentiales; nam beatitudo significat & carentiam malorum, & bonum illud positiuum visionis; & hoc videtur à Vasquez necessariò dicendum: nam si per possibile vel impossibile poneretur visio, & non sequeretur inde ablatio peccati (quam visio in eius sententia infert essentialiter) non esset formalis beatitudo; ergo hæc non solùm dicit exigentiam quasi essentialem carentiæ peccati, sed ipsam carentiam actualem in actu secundo. Certum autem est, visionem non esse actualem ipsam remissionem peccati; licet daremus Vasquez, eam illi esse essentialiter annexam, seu ab ea essentialiter promanare. Constet ergo, non esse rationem cogentem ad dicendum, de conceptu omnis visionis beatæ vt talis esse, formaliter expellere peccatum & sanctificare animam.

Non repugnat etiam alia visio, quæ non habeat eã vim sanctificandi.

Obiectio Vasquez.

Duobus ea vitiis est obnoxia.

Beatitudo adæquata præter visionem significat etiam carentiam tormentorum & peccatorum.

Etsi visio remissioni peccati essentialiter esset annexa, vel ab ea promanaret, necdum ipsa esset actualis peccati remissio.

Iam

27 Iam hinc Tertiò Dico, dubium esse, qualisnam sit visio præsens, an è numero earum quæ sanctificant, an è numero aliarum. Probabilius crediderim non sanctificare, quia id est magis receptum in scholis; & cùm Deus dederit in hoc ordine rerum distinctam qualitatem, quæ perfectè sanctificat; qualis est gratia habitualis; non debemus sine fundamento dicere, dari aliam formam sanctificantem quæ sit visio.

Dubium, an hac visio sanctificet.
Communiter, & melius, visio præsens non sanctificat.

Hinc facilè deciditur ea altera quæstio, vtrùm scilicet de potentia absoluta possit esse peccatum habituale cum visione Dei. Si enim visio sit è numero non sanctificantium naturaliter, poterit esse non solùm diuinitus, sed etiam naturaliter cum peccato cohærere; si verò sit è numero sanctificantium, adhuc poterit diuinitus coniungi cum peccato; vt de gratia habituali, quæ de facto sanctificat, cum communiori sententia censeo dicendum, de quo alibi.

Cùm visio præsens non sit forma sanctificãs, etiam naturaliter coharet cum habituali peccato.

Potest tamen adhuc hîc inquiri, an sit possibilis diuinitus aliqua visio ita sanctificans & repugnans peccato, vt nulla potentia possit cum illo cohærere; vt de vnione hypostatica suo loco diximus. Respondeo, me nullam in hoc inuenire repugnantiam; nam ea oppositio essentialis cum peccato in eodem subiecto non arguit infinitatem alienam à creatura, aut visioni Dei quà tali repugnantem, imò maximè ei conformem: satis enim conforme est summæ felicitati hominis, repugnare essentialiter cum summa miseria, qualis est peccatum; & hoc libenter concedo Patri Vasquez; nego tamen id esse essentiale omni visioni, vt dictum est. Quòd si roger, quæ contradictoria sequerentur, si coniungeretur ea visio cum peccato habituali. Respondeo, ea esse, & quòd repugnaret essentialiter illi, vt supponimus; & quòd non repugnaret, quandoquidem de facto simul essent; nec dici potest, nos in hac solutione supponere eam repugnantiam, de quo videtur esse tota difficultas; id, inquam, obiici non potest, quia cùm ostenderimus suprà efficaciter talem repugnantiam, possumus meritò eam in præsenti supponere. 28

Est diuinitus possibilis visio omnimodè repugnans cohærere cum peccato.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMAQVARTA.

De aliis circumstantiis beatitudinis ex parte voluntatis.

SECTIO PRIMA.

Vtrùm beati sint capaces tristitiæ & doloris.

1

Caussa cur hæc quæstio huc relata sit.



VXTA ea quæ nos suprà docuimus, fortè quæstio hæc potiori iure ad disputationem de intellectu beati pertineret, nam dolorem & afflictionem in potentiis cognoscitiuis constituimus formaliter; nihilominùs quia etiam voluntas habet saltem reflexam tristitiam, & communiter ea ad voluntatem reducitur, & quidem meritò, saltem quà parte includit displicentiam & fugam eius rei de quâ tristamur, ideò hîc commodè discutietur. Potest autem dupliciter ea difficultas moueri: Primò, vtrùm naturaliter locum habeat in beatis tristitia aut dolor aliquis: Secundò, an saltem diuinitus. hoc secundum, quia facilius, primo loco expedio.

Duplex quæstio.

Conclusio communis & certa docet id omnino posse fieri. Probatur autem ea Christo Domino; qui sine dubio tristitiam habuit, & tempore passionis dolores vehementissimos expertus est; & tamen simul & semel videbat Deum; ergo possunt ea duo saltem diuinitus cohærere: non enim audiendi sunt illi, qui tunc temporis visionem fuisse Christo ablatam opinantur. Ratio huius est, quia nulla apparet repugnantia in ea coniunctione, ergo diuinitus fieri potest. Declaratur; nã si loquamur de ipso formali dolore aut tristitia, quam ego alibi dixi propriè esse in potẽtia cognoscitiua, res est facilis: nam dolor sor malis est cognitio qualitatis contrariæ ac dissonæ, visio autẽ beata cùm relinquat in intellectu aut in sensibus, casu quo anima sit corpori coniuncta, locum ad alia obiecta cognoscenda, relinquit etiam locum sentiendi ea, licet sint contraria, ergo relinquit locum dolo-

In beatis tristitia aut dolor diuinitus esse potest, vt in Christo nobiscum in terris degente fuit.
Ratio conclusionis, & declaratio illius.

2 ri: nam res ipsæ, quæ mihi v. g. sunt contrariæ antequam videam Deum, in se manent immutatæ: & consequenter eodem modo contrariæ; ergo si eas posteà experiar; caussabunt sine dubio dolorem: si verò loquamur de displicentia ipsius voluntatis, eadem est ratio; nam eo ipso quòd caussent molestiam & dolorem, potest esse displicentia de illis; ergo non est vlla repugnantia in eo, quòd simul & semel ponantur visio Dei & aliqua tristitia.

De iisdem rebus potest esse displicentia in beatis, de quibus est tristitia & dolor.

Dices: Visio Dei est summum gaudium, sed summum gaudium essentialiter dicit carentiam alicuius tristitiæ, ergo repugnat etiam diuinitus tristitia cum visione Dei. Respondeo, summum gaudium posse dupliciter accipi; vel secundùm positiuum quod dicit, & in hoc sensu visio est materia summi gaudij, seu ipsa est summum gaudium; in hoc autem sensu non repugnat essentialiter cum aliquâ tristitiâ. Aliter potest accipi summum gaudium, tam secundùm positiuum fundamentũ quàm secundùm carentiam omnis mali infestantis. & in hoc sensu sine dubio repugnat etiam diuinitus summum gaudium cum qualibet tristitia, sicut carẽtia repugnat diuinitus cum forma; at in hoc sensu sola visio non est summum gaudium, sed iam includit ipsammet carentiam tristitiæ; ergo inde non infertur, ipsam visionem secundùm se repugnare diuinitus omni tristitiæ.

Summũ gaudium duplex. Visio vt est gaudiũ summum tantùm positiuè sumptum, non repugnat essentialiter cum aliqua tristitia.

Primus ergo & difficilior quæstionis sensus est, an naturaliter visio Dei expellat omnem tristitiam. In quo puncto certum videtur, beatos de facto nullam habere tristiam aut dolorem, siue id proueniat ex natura ipsius beatitudinis ita id exigentis, siue ea dispositione & fauore singulari Dei erga beatos, id quod probatur facilè ea Isaiæ c. 25. *Auferet Dominus Deus lacrymam ab omni facie*, & 35. *Gaudium & lætitiam obtinebunt, & fugiet dolor & gemitus.* & Apoc. 21. *Et absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum: & mors vltra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit vltrà.* Fortè respondebis, per hoc non excludi aliquem exiguum dolorem; nam etiam è contrario de inferno dicitur Iob. 10. *Vbi nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat*; & tamen per hoc non negatur aliqua inter dæmones subordinatio & ordo:

Primus sensus difficilis.
3
Certum est, beatos de facto nullã habere tristitiã aut dolorem, idque ex Scriptura.

ordo: item, etiamsi vocetur locus fletus & stridoris dentium, nihilominùs, vt diximus in disputationibus de Angelis, probabilissimum est, dæmones habere aliquod gaudium, licet exiguum, ex lapsu hominum: ergo eodem modo de beatis in ordine ad aliquam exiguam tristitiam dicendum erit.

Confirmatio.

Confirmatur ex illo Isaiæ 33. *Angeli pacis amarè flebunt*; ergo Angeli videntes Deum aliquam habent tristitiam.

An beati aliquibus ex caussis vel leuem tristitiam habere possint.

Nec desunt sufficientissimæ illius caussæ seu occasiones.

Prima. *Secunda.* *Tertia.*

Primò, in hominibus multis recordatio propriorum peccatorum: quò enim tunc magis clarè noscunt infinitam eam bonitatem quam offenderunt, eò maiorem caussam habent dolendi de peccato à se commisso. Secundò, ex damnatione eorum, qui in vita
4 sibi fuêre coniunctissimi. Tertiò, ex afflictionibus,

Quarta.

quas iusti in hac vita patiuntur. Quartò, ex horrendis peccatis, quæ ab hominibus in Deum committuntur: quæ sine dubio sunt materia iustissimi & sanctissimi doloris. Vrgetur autem hæc difficultas maximè ex his quæ diximus suprà, dolorem scilicet non esse aliud quàm perceptionem obiecti contrarij; perceptionem autem sine dubio habent beati eorum obiectorum contrariorum; ea enim omnia norunt clarissimè; ergo necessariò etiam habere debebunt aliquem dolorem.

Omnis omnino tristitia à beatis excluditur.

Respondeo, cùm verba Scripturæ vniuersaliter omnem lacrymam dicant cessaturam, nullum dolorem permansurum, non debemus exceptionem vllam admittere sine vrgentissimo fundamento; quale in præsenti nullum planè est.

Ad obiectionem. Respondetur.

Quod de inferno obiicitur non vrget: etenim ille ordo, quem dæmones habent, est in malum hominis ad eos tentandos; ideò meritò dicitur nullus ibi esse ordo, sed sempiternus horror, quòd item dicatur locus fletus & tristitiæ, non per hoc negatur omnis omnino leuissima voluptas: adde, meritò etiam omnem ibi negari; nam licet dæmones ante diem iudicij habeant aliquam ex lapsu hominum, post illum tamen diem in æternum omnes etiam illæ leues cessabunt lætitiæ, vt dixi suo loco.

Ad locum Isaiæ.

Ad confirmationem illam ex Isaia, *Angeli pacis*, &c. dico in primis, in Angelos sine dubio non cadere fletum. Secundò, etsi cadat tristitia, ibi solùm insinuari, quoad apparentiam externam ostendisse se ac si flerent; sicut de Deo Genesis 6.
5 dicitur, *quòd pœnituerit eum*, & quòd fuerit *tactus dolore cordis intrinsecus*; cùm tamen certum sit, nec pœnitudinis nec doloris eum esse capacem: denotatur ergo ibi in effectu se gessisse ac si eum pœnituisset. & idem de Angelis dico.

Quomodo beati non tristentur ex malis huius vitæ.

Quod præterea additur de occasionibus tristitiæ probat, quantum est ex parte illatum, si aliunde non impediretur, potuisse esse in beatis tristitiam, non verò probat simpliciter esse de facto; dicimus enim, id aliunde impediri, de quo paulò pòst: in speciali autem ad omnia ea solet responderi. beatos, videntes iustissimas ob caussas ea peccata permitti à Deo, conformare se eius voluntati, ideoque dolorem nullum habere.

Solutio communis reiecta.

Verùm hæc solutio mihi non videtur sufficiens; nam quantumuis nos cognoscamus omnia peccata etiam nostra à Deo fuisse permissa, & ipsum habuisse ad id iustissimas caussas, non propterea reddimur impotentes ad dolendum de nostris peccatis, etiamsi sciamus esse condonata; nec quia homo post peccatum velit se diuinæ voluntati quantum possit conformare, debet omittere dolorem de suis peccatis aut alienis. Ratio est, quia licet permissio formaliter sit honesta, & ipse Deus eam possit velle, at peccatum ipsum seu res permissa semper est mala, & Deo, licet permittat, nihilominùs displicet simpliciter ipsum peccatum permissum; & ex eo

Aliud est, permissionem peccati esse iustam, aliud ipsum peccatum esse iustum.

quòd Deus habuerit iustas & innumeras si vis caussas ad illud permittendum, non propterea peccatum desinit esse grauissima iniuria Dei, & illius malum extrinsecum, in quo ipse summè displicet; ergo, quantumuis conformentur beati Deo in voluntate permittendi peccata, adhuc ha-
6 bebunt in quo displiceant, ergo etiam habebunt occasionem doloris: nam materia displicentiæ est etiam materia disgustus & doloris ex se, nisi aliunde impediatur; ergo ex conformitate cum diuina voluntate non infertur carentia doloris circa ea obiecta.

Vera responsio ad obiectum.

Videtur ergo meliùs responderi, Deum speciali prouidentia impedire talem dolorem, vt eò sint feliciores. Quoad amicorum & proximorum damnationem minorem habeo difficultatem (si rationem peccati secludamus;) nam etiam nos experimur haud rarò, mutato aliquantisper affectu, quem erga alium habebamus, iam non affligi eius malis. Cùm ergo à beatis cognoscantur in amicos & proximos peccata iustissimè mereri odium Dei, etiam sine vlla difficultate cessabunt ab eo affectu in illos, & in displicentiam permutabunt, ac tandem libenter habebunt, illos à Deo pro meritis suis puniri.

Quomodo in beatis cognitio obiectorum dissonantium non caussat dolorem.

Solùm restat soluenda ratio vltimo loco allata, quòd cognitio obiectorum dissonantium sit formaliter dolor; ergo si non impedit Deus, ne ea obiecta cognoscantur, non poterit impedire, ne formaliter affligantur beati. Respondeo, non om-
7 nem cognitionem obiecti alioquin in se contrarij esse formaliter dolorem aut torturam, vt dixi agens de pœna dæmonum. Nam calorem ipsum intensissimum, qui nobis contrarius est, potest quis cognoscere per actum quidditatiuum spiritualem sine vlla tortura, nec solùm illum vtcumque cognoscere in se, sed etiam vt in se existentem, non tamen inde torqueri; & licet quidditatiuè homo cognoscat per species infusas suauitatem cibi, non tamen propterea illam experietur formaliter nisi per gustum.

Obiecta quæ extrinsecè sunt mala facilius possunt sine dolore tolerari.

Quod maximè locum habet in his obiectis, quæ non sunt nobis mala physicè per inhæsionem, sed solùm quasi moraliter, & in ordine ad apprehensionem nostram: nam licet homo non possit sua virtute & sanctitate efficere, vt si comburatur eius manus, non sentiat dolorem & torturam; potest tamen efficere, vt ex amissione bonorum non affligatur, nec torturam sentiat; idem ex contumeliis, & aliis extrinsecis malis. Hinc dico, ad dolorem formaliter de his obiectis extrinsecis requiri vt cognoscantur, vt aliquo modo actu homini mala. Beatos ergo licet cognoscat rem olim sibi malam, peccatum scilicet suum, & Dei offensam agnoscat vt malam Deo, indéque displicentiam in illis habeat; Deo tamen ita disponente non cognoscit eam vt sibi actu malam, ideóque dolorem seu torturam non sentit ex ea cognitione.

8 Dices, Animæ beatorum in cælo apprehendunt

Obiectio.

necessariò vt sibi malam carentiam corporis; ergo debebunt inde torqueri; ideò in officio Ecclesiastico in festo SS. Innocentium inducuntur clamantes ad Deum, vt vindicet sanguinem suum, & eis respondetur: *Adhuc sustinete modicum tempus, donec impleatur numerus fratrum vestrorum.* τὸ autem *sustinete* videtur dicere ordinem ad rem affligentem aliquo modo.

Solutio.

Respondeo, ibi denotari desiderium beatorum, non ta-

men propterea quidquam de dolore dici. Quod obiicitur, eos apprehendere vt malum proprium carentiam corporis, facilè negatur; nam rationes proponuntur multæ, ob quas potiùs iudicant sibi expedire, vt aliquamdiu dilatetur ea resurrectio. Adde, ibi solùm proponi vt malum quasi negatiuè, id est, quòd non sit tantum bonum, ac si essent vnitæ; at hæc ratio non sufficit ad eos affligendos, sicut, quòd vnus non sit æquè beatus ac alter, non sufficit, vt inde affligatur: quilibet enim est sua sorte contentus.

Vnde beatis proueniat carentia dolorum.

9 Ad punctum ergo difficultatis redeuntes quærimus, an hæc carentia doloris omnis proueniat naturaliter ex visione, ita vt non possint naturaliter ea duo cohærere. P. Tannerus suprà num. 20. ait, ex natura rei secundùm ordinariam Dei dispositionem omnino repugnare vllam tristitiam in beatis. Non satis duo hæc intelligo; nam τὸ *ordinaria dispositio Dei* minus dicit quàm ex natura rei: multa enim Deus ordinariè permittit, quæ naturaliter non necessariò ita deberent fieri: vt v. g. quòd omnes nascantur in peccato; quòd peccata in inferno commissa non puniantur noua pœna; quòd opera libera à beatis facta non habeant nouum præmium illum, &c. Puto tamen eum etiam iudicare naturaliter non posse ea duo cohærere: fundamentum illius est, quòd in perfecto statu beatitudinis nulla sit doloris capacitas; ait enim Aristoteles 7. Ethicorum cap. vlt. *Voluptas tum contraria* dolori, *tum quæuis alia, modò sit vehemens, dolorem expellit.* Hæc tamen Aristotelis auctoritas mihi videtur planè nullius momenti; nam de voluptate, quæ in visione Dei consistit, non est Aristoteles locutus, solùm ergo egit de voluptate alia naturali; in naturali autem manifestè non habet locum illud testimonium; quæ enim naturalis voluptas esse poterit tanta, vt si homini brachium abscindatur, non sentiat dolorem; aut si afferur, nihil aduertat? malè ergo Aristoteles adducitur, qui fortè præcisè voluit dicere voluptatem imminuere valdè dolores, non autem negauit dari locum alicui dolori; aut fortè ex limitatione nostra in hac vita solùm voluit dicere, hominem vehementi lætitia occupatum non attendere ad alia obiecta extrinseca quæ possent ei afferre molestiam.

Aristoteles non benè deducitur.

Aliorum ratio.

10 Quidquid verò de Aristotele sit, ratio pro ea sententia videtur esse, quòd vehementia eius gaudij non det locum tristitiæ vlli; quam tamen rationem non iudico esse efficacem, nec video vllam aliam quæ eam repugnantiam sufficienter probet; nam ostendi superiùs relinqui locum pro aliis cogitationibus & considerationibus: sine dubio enim visio dat locum, vt possit homo cogitare de re aliqualiter illi mala moraliter, & de qua possit contristari, nî Deus speciali prouidentia res ita disponeret, vt non sequeretur talis cogitatio. Dicere autem, quòd ipsa visio exigat talem Dei prouidentiam, est omnino gratuitum, & sine vllo fundamento ea exigentia ei tribuitur, ergo id in solam Dei voluntatem refundendum est.

Probabiliùs, in solam Dei prouidẽtiam id reijcitur.

SECTIO SECVNDA.

De virtutibus quæ sunt in voluntate beati.

Varia virtutes ponuntur.

Quæ non habeant locum in beatis.

QVædam virtutes sunt, quæ necessariò vt exerceantur exigunt statum viæ, fortitudo, verbi gratia, quæ est ad difficilia & ardua superanda; liberalitas ad distribuenda bona, pecuniam, &c. harum enim & similium virtutum actus locum non habent in cælo, vbi nihil arduum, nullæ pecuniæ aut bona propria aliis distribuenda. Hinc igitur oritur ratio in præsenti dubitandi, vtrùm scilicet habitus seu virtutes, quæ ad prædictos actus efficiendos ordinantur, maneant in patria.

De quibus dubitetur.

Durandus negat omnes manere.

Negat Durandus apud Suarium sect. 2. vniuersaliter omnes virtutes manere, eas præcipuè, quæ sunt in appetitu ad illum frenandum; nam tales otiosæ essent in cælo, eò quòd appetitus ibi sit aliunde perfectè rationi subiectus. 11
Ceteras verò virtutes ad voluntatem pertinentes admitti in cælo, etiamsi non eliciant suos actus.

Contraria sententia communis.

Contrariam tamen sententiam vt communem defendit ibidem Suarius: pro qua citat Augustinum, D. Thomam, Bonauenturam, Alensem & Gabrielem. Fundamentum illius est, quia nulla planè potest excogitari virtus in voluntate, quæ possit habere locum in via, & non in patria; nam voluntas ferri potest circa bonum vel illud desiderando vel gaudendo de illo, quod ad eamdem virtutem pertinet; ergo de omnibus, quæ in via potuit desiderare, potest in patria gaudere; & è contrario, omnia, de quibus in patria gaudet, potuit desiderare in via; vnde etiam infert, nullam esse in cælo virtutem, quæ non fuerit in via. Solam excipit fidem ad intellectum pertinentem; discrimen autem inter intellectum & voluntatem inde desumit, quòd status viæ & patriæ primò & per se differunt ex parte intellectus, non ex parte voluntatis; ergo debuerunt esse principia omnia diuersa in intellectu in via & in patria, in illa fides, in hac lumen; id autem in voluntate non est necessarium, quia in vtroque statu supponitur rectitudo eadem solùm accidentaliter magis perfecta; vel sola est differentia ex parte obiecti obtenti, ergo non debet esse vlla diuersitas ex parte principiorum in voluntate.

Communis sententia defenditur, alia tamen via.

Iudico sententiam Patris Suarij & communem veram esse; discursum tamen P. Suarij non probo, quia si res attentiùs perpendatur, non magis probat de habitu fidei quam de ceteris aliis virtutibus voluntatis: sicut enim dicit ad eamdem virtutem pertinere, amare obiectum absens, & de 12
obtento ac præsenti gaudere; ita ego dicam, ad eamdem virtutem pertinere, cognoscere obiectum absens & præsens, seu ad eamdem virtutem pertinere, & credere & videre idem obiectum: cur enim in amore diuersitas obiecti non caussat diuersas virtutes, caussat verò in intellectu? Quod enim insinuat, visionem & actum fidei toto genere differre, licet verum sit, potest tamen eadem proportione ad voluntatem transferri; nam videtur eadem differentia esse inter desiderium beatitudinis cum incertitudine eam habendi, & inter gaudium de possessione cum securitate summa eam non amittendi, quæ inter visionem & fidem de eodem obiecto; ergo etiam ob hos duos actus ita diuersos ponentur duo principia in voluntate, sicut in intellectu vel in neutro ponentur. Quod item ait, ex parte intellectus desumi totam differentiam status beatifici & viatoris, fortè certum non est, maximè in sententia eorum, qui in amore beatitudinem ponunt; sed esto id ita sit, ego dicam, desumi solùm ex actibus ipsis visionis, v. g. & fidei, non ex habitibus: sicut in voluntate est diuersitas inter gaudium de beatitudine possessa & desiderium de illa; quæ tamen diuersitas à solis actibus, non à principiis desumitur.

Quomodo ad eamdem virtutem pertineat amare obiectum absens, & gaudere de præsenti.

Fides quomodo repugnet visioni, & quot habitus includat.

Adde, quod de fide vniuersaliter & indefinitè docet, videri indigere explicatione; nam fides duos dicit habitus: vnum in intellectu, quo quis credit; & hunc minùs propriè dixerim virtutem

in genere moris, quandoquidem non est caussa actus formaliter meritorij nisi denominatiuè. Alterum babitum dicit fides ex parte voluntatis, qui est pia affectio, & à quo procedit, voluntas credendi: in qua voluntate est propriè meritum, & consequenter ille babitus voluntatis est propriè virtus fidei; hunc autem debere in cælo manere, ostendo ex ipso Suario, qui ait manere in martyre fortitudinem, ideò quòd gaudet se in via tolerasse fortiter tormenta, mortem, &c. ergo eodem modo manebit babitus ille voluntatis ad fidem pertinens, vt homo gaudeat se in via credidisse mysteria. Fortè hunc non negat Suarius & alij authores, sed solùm eum qui ad intellectum pertinet, eò quòd non possit vllum exercere actum in cælo. Vt ergo in hac quæstione viam planiorem teneamus.

Prima conclusio. Potest esse aliqua virtus solùm erga obiectum absens.

Dico Primò: Non repugnat dari aliquem habitum infusum v. g. fortitudinis, qui non possit elicere actum nisi in ordine ad obtinendam bonitatem sui obiecti, de ea autem obtenta non possit gaudere; sic non repugnat spes, quæ optet & desideret beatitudinem, & hominem ad eam obtinendam incitet, non tamen possit elicere gaudium circa eam obtentam. & idem est in pœnitentia

Probatur.

&c. Ratio est manifesta, quia ea diuersitas actuum, est sufficiens, vt possint esse duo principia diuersa; vnum limitatum ad vnum actum, alterum ad alterum: non enim in ea limitatione potest vlla reperiri repugnantia; & hoc probat instantia fidei
14 & luminis. Licet enim actus fidei & visio sint circa idem obiectum; ob eam tamen diuersitatem, quod vnus eminus & obscurè cognoscit, alter propè, habent duo principia, vnum ad visionem, alterum ad actum fidei determinatum; ergo gaudium & desiderium ob eam obiecti quoad statum differentiam possunt babere diuersa principia.

Secunda Conclusio.

Dico Secundò: Si vera est sententia asserens, amorem Dei in patria esse specie diuersum à nostro, satis probabiliter dici potest, futurum ibi de facto distinctum habitum charitatis pro eo actu; quia in ea sententia charitas huius vitæ secundùm omnes suos actus dirigitur à fide, in patria autem à visione, & hoc essentialiter; nam hi ponunt, actus voluntatis essentialiter differre iuxta diuersitatem cognitionum à quibus diriguntur, ergo hi meritò deberent in voluntate diuersum habitum ponere iuxta diuersitatem habitus intellectualis.

Tertia conclusio. Potest esse habitus qui versetur circa obiectum absens & præsens.

Tertiò dico, è contrario etiam non repugnare, vt vnus idémque habitus voluntatis feratur per desiderium in obiectum absens, & eo obtento gaudeat de illius possessione; & similiter ex parte intellectus non video vllam repugnantiam in eo quòd possibilis sit vnus idémque habitus, qui in via eliciat actus fidei credendo Deo, in patria verò efficiat visionem, ac proinde æquiualeat & lumini gloriæ, quod de facto datur; & habitui fidei, qui in nobis existit. & hoc do obiectioni, quam contra discursum P. Suarij proposui; quæ sine dubio hoc videtur sufficienter probare. Neque video vllam rationem repugnantiæ aut vllam infinitatem propriam Dei, quæ in tali qualitate inde inferetur. Hinc

15

Quarta conclusio. Quæ virtutes de facto maneant in patria.

Dico Quartò: Quòd de facto dentur in voluntate habitus qui possint in patria permanere, seu qui se extendant ad obiectum absens & præsens, in intellectu verò sit positus habitus, qui non se extendat nisi ad actus obscuros, pendet ex sola Dei voluntate, qui id ita disponere voluit ob iustas caussas, quas nos haud facilè inueniemus, cùm potuisset contrarium effecisse, aut saltem æqualiter in intellectu & voluntate. Porrò, Deum id ita disposuisse probabiliter colligitur. Primò quoad fidem ex communi sententia, quæ eam negat in patria mansuram; vnde clarè infertur. Ergo illa natura sua non est productiua etiam visionis de Deo alioquin maneret ibi, licet non ad efficiendos actus fidei obscuros, saltem ad efficiendam visionem Dei. Confirmatur: Lumen gloriæ, quo Concilium Viennense, de quo suprà, ait beatos ad videndum Deum eleuari, sine dubio ab eodem Concilio supponitur distinctũ ab habitu fidei; ergo hic non est, qui in patria elicit visionem beatam. Eodem modo è contrario persuadetur, virtutes, quæ in nobis dantur, extendi ad obiecta, vt dixi, possessa; nam communis etiam sententia docet eas in patria mansuras; non manerent autem, si nullum ibi elicere possent actum. Et hanc censeo vnicam probationem huius rei: dixi enim, 16

Fides non manet.

Ratio communis conclusionis.

quando statuimus in ordine ad potentiam absolutam possibiles duas species rerum diuersas & inter se oppositas, & nobis constat in communi vnam ex illis existere, non possumus autem vel oculis vel ratione à posteriori distinguere in particulari quæ ex illis existat, id decidendum ex communi Doctorum consensu, maximè in rebus fidei: is enim consensus etiamsi non firmatus fortiori authoritate, est quædam quasi probabilis reuelatio Dei. Neque video, quomodo meliùs hæc difficultas decidi possit. Quòd si tamen aliquis saltem pro ornatu dicat habitum fidei in cælo manere, esto nullum actum eliciat, non discurret improbabiliter.

Obiectiones solutæ.

Ad ea verò quæ obiicit Durandus, & quæ in ratione dubitandi tacta sunt, iam est responsum; ostendimus enim, eas omnes virtutes posse habere in cælo actus aliquos gaudij de possessione sui obiecti; pœnitentia enim gaudebit de remissione peccatorum; spes de beatitudine obtenta; & sic de ceteris.

Notatio. Vnde aliquæ virtutes denominentur.

Aduertendum tamen est, aliquas virtutes denominari ab vno aut altero actu; sicut spes propriè dicitur à desiderio boni absentis; & pœnitentia à dolore & procuratione satisfactionis: qui actus cùm in cælis non habeat locum, communiter etiã negatur ibi pœnitentia & spes; non quia negentur habitus illi, sed quia ibi, ob impotentiam exercendi eos præcipuos actus, non manent sub hac denominatione seu voce pœnitentiæ & spei. Quod Durandus dicit de babitibus in appetitu remanentibus non vrget; quia habitus supernaturales infusi, cùm omnes sint spirituales, omnes ponuntur in voluntate, etiamsi aliqui dentur ad moderandos actus appetitus; id enim non faciunt nisi mediantibus actibus voluntatis. 17

Obiectio.

Responsio.

Dices, In cælo omnes actus virtutum fiunt sine vlla difficultate, ergo non est necessarius vllus habitus. Respondeo negando consequentiam. Primò, quia illi actus fiunt faciliter ob eos habitus. Secundò, & meliùs respondeo, habitus supernaturales non dari ad facilitandam potentiam, sed ad eam eleuandam, ob supernaturalitatem eorum actuum. quæ ratio adhuc vrget in patria. Hæc quæ de babitibus supernaturalibus dixi, dicenda etiam sunt de habitibus naturalibus virtutum; quod & suprà tradidi agens de scientiis naturalibus; neque iam video specialem vllam difficultatem.

Habitus supernaturales non dant facilitatem.

SECTIO TERTIA.

Vtrùm beati habeant quidquid desiderare possunt.

Varius quæstionis sensus. Primus.

DVplex potest esse huius quæstionis sensus.
Primus, an sola visio per se immediatè inde-
pendenter ab aliis rebus distinctis afferat satieta-
tem omnium rerum quæ possunt desiderari. Se-
cundus, an ipsa visio exigat à Deo conferri beato
omnia quæ desiderat. Circa primum sensum nul-
la potest esse de re difficultas; cùm enim sola visio
aut solus amor non sit omnia alia bona sensuum
corporis, &c. euidentissimum est, posita præcisè
sola visione, adhuc non esse animæ satisfactum in
omnibus aliis bonis: posset enim simul cum vi-
sione pati dolores quibus carere optaret: potest
carere gloria corporis, societate aliorum amicorũ
18 propinquorum, &c. quæ desiderabilia sunt, & qui-
bus formaliter per solam visionem non fit satis. &
hoc sensu explicanda est sententia Scoti, Caie-
tani, & multorum apud Suarium sect. 3. qui
dicunt, solam visionem non omninò satiare. Ne-
que contrarium sensit D. Thomas, vt opinatur
Scotus; est enim, vt dixi, & notauit Suarius,
res adeò clara, vt non potuerit D. Thomas con-
trarium sentire; solùm enim loquitur in secundo
sensu, de quo statim.

Secundus.

Respondetur Primò.

Sola visio non est omne excogitabile.

An radicaliter visio expleat omnem appetitum. Ratio dubitandi.

In quo maior est difficultas, an saltem radicali-
ter visio expleat omnem appetitum; ex vna enim
parte id videtur necessarium, alioquin non erit
perfecta beatitudo; ex alia verò multa desiderant
beati, & possunt desiderare, quæ non dantur illis.
Minor enim beatus sine dubio desiderat maiorem
beatitudinem; quæ tamen illi non conceditur:
animæ beatorum desiderant vnionem ad corpora,
quæ eis differtur; item amicorum & proximorum
salutem, quam sæpè non obtinent: non enim om-
nia pro quibus orant impetrant; eo autem ipso
quòd orent desiderant id pro quo orant, ergo non
omnia quæ desiderant obtinent.

Quomodo beati non habeant omnia quæ desiderant.

In hac quæstione dicendum est, non omnia
quæ beati desiderant conditionatè & cum resigna-
tione in voluntate diuina, ea obtinere; & id pro-
bant rationes immediatè positæ, quia sine dubio
saltem conditionatè orant & optant salutem pa-
rentum aut fratrum, &c. quam tamen non semper
consequuntur: & ex affectu charitatis in Deum
adhuc vehementiùs optant, ne sint vlla in mundo
19 peccata; & tamen id non obtinent; ergo non om-
nia quæ inefficaciter desiderant obtinent.

Obiectio ex Augustino & D. Thoma.

Obiicies Augustinum 13. de Trinitate cap. 5.
vbi ait: *Omnes beati habent quod volunt.* id ipsum
D. Thomas quæst. 5. art. 4. docet. & videtur ex Scri-
ptura probari Psalm. 16. *Satiabor cum apparuerit
gloria tua.* Secundò obiicies: Desiderium non im-
pletum affligit animam, sed omnis afflictio repu-
gnat beatis, ergo. Respondeo Primò, Augustinum
& D. Thomam solùm agere de desiderio efficaci,
& quod posset beatum quodammodò torquere, si
non satiaretur, nam hoc inefficax ipsemet Deus
habet, & tamen non implerit semper, vt ex eo-
dem Augustino, S. Scriptura & SS. Patribus
probauimus in materia de voluntate. quomodo
ergo repugnabit creaturæ quantumuis beatæ id,
quod ipsi Deo infinities beatiori nullatenus repu-
gnat? Ad locum Scripturæ respondeo, beatitudi-
nem esse veram satietatem; nam omnia, quæ qua-
si efficaciter desiderari possunt, reperiuntur in
beatis; etiamsi ea, quæ inefficaciter desiderant,
non impleantur. Ad obiectionem secundam
respondeo, talia inefficacia desideria, & in quibus
beati semper apponunt conditionem *si Deo placue-
rit*, non molestare animam, licet non impleantur.

Respondetur.

Etiam Deus inefficaciter aliqua appetit, quæ non obtinet.

Obiectio.

Ex hac tamen solutione fortè replicabis, eo ip-
so iam videri expleta ea desideria; nam cùm non
absolutè eas res optent, sed *si Deo placuerit*; eo ip-
so quòd Deo non placeat, non fit contra ea desi- 20
deria, etiamsi res petitæ non concedantur. Res-
pondeo, Etiamsi beatus apponat eam conditio-
nem, *Si Deo placuerit*; nihilominùs simpliciter
optare vt res illæ fiant, imò vt ipsa conditio ap-
ponatur; optant enim *vt Deus ipse hoc velit*, licet
resignati semper in eiusdem voluntatem. Sicut
mercator non solùm cupit retinere merces in
mari, si per tempestatem non steterit, sed maximè
optat, ne per tempestatem id stet, vt dixi fusè agẽs
de voluntate inefficaci Dei & concursu generali
cum caussis secundis; ergo cùm beatis nec res ipsa
considerata concedatur, nec etiam placeat Deo
eam concedere, prout illi optabant, necessum est,
vt eorum desideria simpliciter non impleantur,
licet propter conformitatem cum diuina volun-
tate & modo id optandi non affligantur vllo mo-
do, nec torqueantur, dum non eis satisfit.

Solutio.

Inefficaciter optant esse beatiores, non tamen ideò affliguntur.

Dicendum hinc Secundò, eos inefficaci volun-
tate sine dubio optare esse beatiores, libenter enim
haberent, si plures gradus beatitudinis obtinuis-
sent, non tamen propterea eos affligi. Primam par-
tem conclusionis videtur negare P. Suarius suprà
num. 4. vbi ait quamlibet visionem beatam satia- 21
re voluntatem, quatenus tendere potest in ipsum
obiectum beatificum. Nam licet secundùm remo-
tam capacitatem possit habere plures gradus vi-
sionis, secundùm proximam tamen habet quid-
quid sibi debetur, & consequenter non amplius
desiderat. Hæc Suarius. quæ vera iudico de desi-
derio efficaci & affligente animum, non tamen de
inefficaci, de quo in prima conclusione sumus lo-
cuti; inde enim argumentor; nam licet beatus vi-
deat sibi datum tantum quantum debetur, optat
tamen inefficaciter se plus promeruisse: sicut enim
habet tunc actum circa peccata præterita, *O si
numquam hanc infinitam bonitatem offendissem*; ita
non dubium quin habeat & hunc, *O si illi ardentiùs
seruiuissem, & sic haberem iam maiorem gloriam.* &
fortasse licet locus ille 1. Petri 1. *In quem deside-
rant Angeli prospicere*, habeat alias explicationes;
in quo Patri Suario acquiesco; haud abs re posset
de hoc desiderio maioris visionis, vt à nobis expli-
catum est, intelligi; per quod tamen non est putan-
dum, eos illo affligi, quia cùm sint conformes val-
dè cum voluntate diuina, & licet non habeant in-
tensissimam visionem, habent tamen valdè mul-
tum, & totum gratis, quatenus natura sua nihil
eis debebatur, lætissimi & contentissimi sunt. &
in hoc sensu puto à P. Suario eis negari deside-
rium maioris beatitudinis.

Probatur conclusio.

Quale habeant animæ desiderium vnionis. Quorumdam opinio.

Hinc explicandum est, quale habeant animæ
nunc desideriũ vnionis ad corpus. Dicunt nonnulli
eas non desiderare vniri iam, sed suo tẽpore; hoc
enim illis conceditur; nec dilatione eas angi, quia
non est inuolũtaria; non enim optant ne differatur,
imò, cùm sciãt id fieri à Deo iustissimas ob caussas, 22
libenter habent eã dilationẽ. Nihilominùs tamen
puto, non solùm eos optare vnionem suo tempore,
sed inefficaciter eam statim desiderare; nec sufficit,
quòd sint certi suo tẽpore se omnino eam adeptu-
ros; nam quando quis aliquod bonũ expectat, etiã-
si certus sit de futuro aduentu eius boni, mora ta-
men ipsa videtur longa; & optat quis vt citiùs la-
batur illud tẽpus, aut vt citiùs cõcedatur illud bo-
num

Probabilius eas etiam pro hoc tempore inefficaciter tamen, eam optare.

num. Et sanè ex loco Officij Eccles. vbi animæ petunt vindicari suum sanguinem, apertè constat, eas non solùm pro suo tempore optasse eam vindictam; tunc enim responsum eis fuisset, *Omnino ita fiet vt desideratis*; anticipationem ergo desiderabant, ideò necessum fuit eis dicere, *Adhuc sustinete modicum tempus, donec impleatur numerus fratrum vestrorum.* Fateor, illud desiderium non eas afflixisse, & illas resignationem magnam in Dei voluntatem habuisse; negari tamen non potest, quin id desiderauerint quod eis non est concessũ; & statuta semel in eis capacitate aliquid desiderandi quod non obtinent, non video cur hoc ipsũ non sit dicendum de ea reünione sui ad corpo-
23 ra. Neque credo id à Suario negari; fortè enim de desiderio efficaci solùm loquitur, vt initio eius n. 5. indicat, etiamsi decursu illius omne planè desiderium videatur negare.

Vltima conclusio. De quibus habeant desiderium efficax. Dicendum vltimò, desiderium efficax non esse nisi de his quæ sciunt se obtenturos, & consequẽter numquã eis deesse quod hoc modo desiderant; quia tunc eo modo & pro tempore quo rem illam desiderant infallibiliter eam obtinebũt: & in hoc sensu intelligendi sunt auctores qui dicunt, beatos habere omnia quæ volunt; & in eodem intelligo etiam locum Psalm. suprà citatum, *Satiabor cùm apparuerit gloria tua*; licet fortè hic aliter explicari possit, quatenus tunc Dauid solam visionem expectabat, ideò ea obtenta meritò sibi promittebat satietatem.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMA QVINTA.

De tribus dotibus, & de aureolis ac fructibus animæ beatæ.

SECTIO PRIMA.

De dotibus.

Dos qui accipiatur laxè;



1 OMMVNITER Theologi ponunt in beatis tres dotes. Dos solet accipi pro quolibet dono; sic ingenium, eloquentia, &c. dici solent hominis dotes. in quo sensu ipsa visio beata & omnes actus tam intellectus quã voluntatis & quidquid in beatis est à natura distinctum dici potest dos. Non loquimur in præsenti in tam lata significatione. *Qui strictè.* Accipitur ergo dos magis strictè pro re sponsæ donata ad sustentanda onera matrimonij, ac ad protestandum affectum sponsi; & quia Christus quodammodò sibi desponsat animam beatam, iuxta illud Osee 2. *Sponsabo te mihi*, &c. & Apoc. 21. Ciuitas Ierusalem ostensa est vt sponsa ornata viro suo; ideò in beatis ponuntur aliquæ dotes. De hac difficultate fusè ait P. Tannerus quæst. 3. dub. 1. *Quæstio est de voce.* Ego verò, quia res est parui momenti, & solùm ad quæstionem de nomine pertinens, ac, vt benè docet Parisiensis apud eumdem Tannerum n. 4. plus videtur habere de Rhetorica quàm de explorata veritate, breuissimè ab illa expediar.

Cur Angelis non tribuantur dotes. Prima ratio. Primò ergo quæritur, cur respectu Angelorum non dicantur dari dotes. Quidam haud improbabiliter dicunt, eò quòd Angeli nomine masculino significantur, quo nomine non conuenit eis metaphora sponsæ; & licet saltem sub nomine intelligentiarum videantur dici sponsę, tamen respondetur adhuc, illud nomen intelligentiæ esse valdè extraordinarium, proprium verò ac com-
2 mune solùm esse Angelus: sicut licet aliquando anima dicatur in genere masculino animus, commune tamen vocabulum est femininum; & in quæstione de nomine, qualis hæc est, sufficiens videtur solutio. *Secunda.* Secundò alij respondent, matrimonium non esse nisi inter personas eiusdem naturæ; vnde nec Angeli Deo, nec animæ etiam Deo vt Deo desponsantur; sed Christo vt homini. Vnde etiam fit, vt etiam ipsa anima Christi, quia non est eiusdem naturæ cum Verbo assumente, non dicatur eius sponsa, & consequenter nec dicatur habere dotes. *Reiicitur.* Hæc tamen secunda ratio haud ita mihi placet, quia ipse Deus in Testamento veteri ante assumptionem naturæ humanæ dixit loco suprà citato Osee 2. *Sponsabo te mihi.* & beatissima Virgo sæpè dicitur sponsa Spiritus sancti, licet sit diuersæ naturæ ab eo; sed, vt dixi, res est de voce, poteris quam velis eligere solutionem. Aduerto tamen; ea dona, quæ in animabus dicuntur dotes, esse etiam in Christo & Angelis, licet non sub ea denominatione, ob rationem datam.

Secunda quæstio de numero dotium. Secundò quæritur, quot sint eiusmodi dotes. Assignantur communiter tres, vt respondeant tribus virtutibus Theologicis. In quo puncto displicent hi, qui postea ad dotes reducunt habitum ipsum charitatis, eò quòd intensior sit in patria: displicent, inquam; nam habitus charitatis, non respondet habitui charitatis, sed est idem ipse, & intensio ea maior (præterquam quòd malè conceditur, dicam enim infrà, probabilius esse, non intendi vllo modo habitus suprà inten- 3
sionem quam hora mortis homo habuit) non variat conceptum habitus, nec facit, vt ille solus excessus si dos, habitus verò antiquus eiusdem rationis non sit dos.

Tertia, an sint operationes, an habitus. Hoc vltimũ probabilius. Tertiò quæritur, an dotes sint operationes, an habitus. Meritò Tannerus suprà & Suarius disput. 11. sect. 1. docet insistendo metaphoræ dotis, in humanis meliùs dici dotes esse habitus quàm operationes; nam dos in humanis non est vsus aliquis, sed res quæ potest esse vsui, & consequenter se habet per modum potentiæ; vt v.g. pecuniæ, clenodia, vel aliæ res permanentes.

Quid hæ dotes sint. Variæ opiniones. Hinc Quartò quæritur, quid in particulari sint hæ dotes. In hoc puncto est maxima varietas sententiarum: quilibet enim loquitur prout vult; quidam enim dicunt, dotes esse visionem, comprehensionem & delectationem, alij lumen gloriæ, habitum charitatis & habitum concupiscentiæ, seu spei: alij dicunt esse visionem, amorem & securitatem; alij visionem, delectationem & dilectionem.

Non est ipsa visio Dei. Ego dico Primò: Probabilius, est dotem non esse ipsammet visionem; nam dos in creatis, vnde hæc metaphora iam desumitur, non est ipsum matrimonium, neque vsus ipse quo sponsi seipsis fruuntur; ergo visio, quæ est ipsum matrimonium aut delectatio seu fruitio sponsi, non potest dici dos. Vnde reiiciuntur omnes illi, qui dotem nõ nisi ex diuerso respectu à visione distinxerunt; quos

quos etiam priùs reiecerat D.Thomas apud Tannerum suprà num. 4.

4 Secundò dico, posse habitum luminis gloriæ. quod est per modum potentiæ, vocari dotem; & fortè D. Thomas nomine visionis eum habitum comprehendit; habitum autem charitatis & fruitionis, quos Tannerus reputat inter dotes, non crediderim meritò vocari dotem, tum quia sunt communes statui viæ, vt dixi: augmentum autem illorum probabilius nullum est, tum quia licet sit, non potest illud dici dos. & in hoc sensu, potiori iure habitus gratiæ secundùm intensionem additam deberet vocari dos. Ideò ergo putarem, sicut Vasquez, Valentia & alij vnicam visionem faciunt tres dotes sub diuersis respectibus, ita etiam posse vnicum habitum luminis gloriæ sub tribus diuersis respectibus dici tres dotes: vt enim est principium visionis est vna dos, & vocatur visio; vt verò est principium eiusdem visionis, quatenus per eam comprehendimus seu possidemus Deum, seu eum tenemus (dixi enim suprà ipsam visionem esse tentionem Dei) dicitur secunda dos, quæ vocatur comprehensio seu tentio. Denique, vt idem habitus est principium visionis: quæ visio est ipsa formalissima voluptas, & recreatio, vt suprà tradidi, dici potest. Tertia dos, quæ vocatur delectatio. Vno verbo, eas tres rationes dotis, quas eidem visioni tribuunt Vasquez, Valentia, Caietanus & alij sub diuersis respectibus, tribuo ego habitui luminis, quod est principium eiusdem visionis; & hîc eum maiori rigore saluo metaphoram dotis, non eam in operatione seu vsu constituendo; nec itam eam cum ipsa desponsatione identificando, prout in dote vera sponsæ data reperitur. & hæc est tota huius rei difficultas.

Probabile esse lumen gloriæ sub triplici respectu.

5 Illud tamen velim de re ipsa obseruatum, non debere poni aliquem alium habitum aut actum, qui sit tentio aut securitas, vt nonnulli ponunt; nam planè sine necessitate ponitur; vt quoad tentionem dixi suprà, & quoad securitatem nonnihil dicam infrà: ea enim prouenit formaliter à solo actu intellectus, quo quis noscit non perituram vnquam eam visionem & felicitatem.

Obseruatio de re ipsa.

SECTIO SECVNDA.

De aureolis & fructibus beatorum.

Datur beatitudo accidentalis præter visionem.

SVpponendum pro hac quæstione, præter visionem, quæ est ipsa essentialis beatitudo, dari aliquam aliam beatitudinem accidentalem, quatenus ea essentia habet etiam suas passiones & accidentia; &, vt dixi suprà, dum homo per opus meritorium redditur dignus beatitudine essentiali, mediatè etiam meretur præmium accidentale, seu proprietates eius essentiales beatitudinis. Quâ occasione discutit P. Suarius suprà sect. 2. doctrinam quamdam Diui Thomæ 1.2. quæst. 95. art. 4. aientis, opus meritorium nostrum, quatenus procedit à gratia & charitate, mereri præmium essentiale quatenus verò versatur circa suum obiectum, mereri præmium accidentale. Quam doctrinam benè ostendit Suarius ibi difficilem esse Primò, quia independenter ab imperio charitatis opera ex natura sua sunt meritoria, licet gratia requiratur vt ea dignificans; alioquin si duo ex eodem affectu charitatis haberent inæquales actus vnus martyrij, alter eleëmosynæ, non deberet dici plus meruisse essentialiter ille qui martyrium passus est quàm alter. quod videtur absurdum. Secundò, quia in ipso charitatis actu remanet tota difficultas; illi enim respondet præmium essentiale & accidentale. Addo tertiam rationem: nam infantes, qui sine vllo merito saluantur, habebunt etiam præmium accidentale; nam & illi habebunt corporis dotes & sensuum delectamenta, & gaudebunt etiam in cælo super vno peccatore pœnitentiam agente; & tamen in illis non sunt ea diuersa opera, quibus tribuatur accidentale & essentiale præmium, ergo non debet inde ratio desumi, sed ex his quæ nos diximus, scilicet in radice, id est in ipsa beatitudine, hæc præmia accidentalia continet; ideóque qui meretur aut alio modo acquirit beatitudinem essentialem, mereri & acquirere hanc accidentalem: sicut si per impossibile quis mereretur esse homo, etiam mereretur habere intellectum & voluntatem distinctam ceterasque perfectiones homini connaturales: vel potest etiam dici, eam accidentalem beatitudinem à Deo dari ex superabundantia, quatenus præmiat vltra condignum. Quæ secunda ratio non videtur vniuersaliter habere locum in omni beatitudine accidentali: nam, quòd beatus amet Deum, gaudeat de sua beatitudine, fruatur consortio aliorum beatorum, videtur planè annexum ipsi beatitudini; neque ibi inuenit specialis fauor, sed est quid beatitudini debitum. Potest tamen hæc ratio habere locum in aliis præmiis; qualia sunt aureolæ, de quibus in subsectione prima agendum breuiter erit; & quales sunt fructus, de quibus subsectione sequenti.

Quomodo opus bonum mereatur beatitudinem accidentalē. Reijcitur Primò.

Opera ex natura sua sūt meritoria.

Reijcitur Secundò.

Charitati soli respondet præmium essentiale & accidentale.

Reijcitur Tertiò.

Infantes mortui sine vllo merito habēt accidentalem beatitudinē.

6 *A simili.*

Accidentalis beatitudo datur à Deo ex superabūdantia, non tamen vniuersaliter hoc locum habet.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de aureolis & fructibus communiter doceatur; & quæ in ea doctrina difficultas sit.

TRes communiter assignantur aureolæ, Virginum, Martyrum & Doctorum. De Virginibus probatur ex Apocalypsi 14. vbi illa centum quadraginta quatuor millia, quæ non sunt coinquinata, Virgines enim permanserunt, cantabant Deo canticum, quod nemo alius poterat. De Martyribus Apocalypsis 7. *Amicti stolis albis, & palmæ in manibus eorum.* & subiungitur: *Hi sunt, qui venerunt de tribulatione magna, & lauerunt stolas suas in sanguine Agni.* De Doctoribus Daniel 12. dicitur, *Qui ad iustitiam erudiunt multos, fulgebunt in perpetuas æternitates.* item Matthæi 5. *Qui fecerit & docuerit, hic magnus vocabitur in regno cælorum.* Ego circa hæc loca puto, etiamsi propter authoritatem communem, quæ eis vritur, pro tribus aureolis probabilia sint, facilè tamen exponi aliter posse: & quidem primum de Virginibus videtur nimiùm probare; nam per illa centum quadraginta quatuor millia multi solùm intelligunt Innocentes ab Herode occisos; atqui præter illos sunt aliæ Virgines; & tamen ibi dicitur, quòd nemo præter illa centum quadraginta quatuor millia dicere poterat canticum. Adde Secundò, ibi poni etiam alias circumstantias quòd scilicet *in ore eorum non* fuerit *inuentum mendacium*; quæ, iusta communem sententiam, non requiruntur ad aureolam virginitatis. Adde Tertiò, in rigore eos Innocentes non habere hanc aureolam; nam hæc non nisi voluntariis virginibus communiter tribuitur.

Tres communiter aureolæ assignantur.

7

Reijciuntur probationes earum Primò.

Secundò.

Tertiò.

Secundus locus fortè faciliùs extenditur ad omnes Sanctos; quia omnes veniunt de tribulatione magna, id est de tentationibus & periculis huius vitæ.

Quid de secundo loco.

Tertius

Tertius de Doctoribus ex Daniele non denotat singularem Doctorum aureolam, sed præmium essentiale; sicut dicitur Sapientiæ 3. vniuersaliter de omnibus iustis: *Fulgebunt iusti, & tamquam scin-*
8 *tillæ in arundineto discurrent*; ex quo loco nullus intulit aureolam aliquam specialem. Magis videtur vrgere locus Matthæi 5. nam cùm dicitur, *Qui fecerit & docuerit, hic magnus vocabitur in regno cælorum*, iam videtur aliquid speciale promitti propter doctrinam, quod non promittitur propter sola opera; alioquin debuisset præcisè dicere, *Qui fecerit, hic magnus vocabitur*. Verùm neque omnino vrget; nam τὸ *docuerit* opus est meritorium; & Christus ibi de magnitudine in beatitudine essentiali videtur locutus; aureolæ autem sunt extra eam beatitudinem, & per quas nullus fit magnus in cælis.

Congruentiæ communes etiam non vrgent.

Congruentiæ etiam, quæ afferuntur ad persuadendas eas tres aureolas, non sunt admodum efficaces, nec quidem in genere congruentiæ, dicunt enim, dari ad denotandas tres singulares victorias Virginum contra carnem; Martyrum contra mundum; Doctorum contra dæmonem, qui sunt tres hominis præcipui inimici. Doctores verò ideò dicuntur triumphare de dæmone, quia gregem Christi tuentur ab insidiis dæmonis. Dico has non esse sufficientes; nam sub tertia non soli deberent comprehendi Doctores, sed omnes Superiores spirituales, Confessarij, &c. quia & hi tuentur gregem Christi contra insidias diaboli. Secundò, quilibet iustus dum resistit tentationibus, magis propriè triumphat de dæmone quàm Doctor alterum instruens; ergo ex hoc capite deberet omnibus iustis ea aureola esse communis. Adde, satis plausibiliter ex verbis Christi Domini inferri, qui pro ipso mundum, parentes, amicos, &c. contemnunt, quales sunt Religiosi, aureolam aliquam esse concedendam; tum quia in die iudicij specialis eis prærogatiua conceditur; tum quia præter vitam æternam promittitur eis centuplum in futuro, quæ ad aureolam applicari possent.

Reijciuntur Primò. Secundò. Tertiò.

Religiosis aureola etiam concedenda.

9 Quòd si pro aureolis requiritur singularis victoria de aliquo ex tribus hostibus hominis, certè de mundo illi non minùs videntur triumphare quàm Virgines de carne, & Doctores de dæmone, dum alios instruunt. Et possum afferre per me glossam interlinealem; nam ad locum Exodi 25. vnde vox hæc aureola desumpta est; ibi enim supra mensam panum iubetur Moyses ponere coronam aureolam, quod glossa & Patres per allegoriam ad præmia beatorum accidentalia transferunt; ibi ergo interlinealis ait, *In altera corona aureola figurari remunerationem eorum qui in Doctoribus excellunt, itémque perfectionis vitæ & oblationis voluntariæ*; quibus vltimis verbis haud dubiè Religiosos designari, qui sui & suarum rerum oblationem faciunt voluntariam, & perfectionem sectantur. Et hoc ipsum clariùs Beda docuit in eumdem locum per coronam auream intelligens beatitudinem essentialem, per coronam aureolam beatitudinem accidentalem, quam aureolam in præsenti Scholastici vocant; eam tamen Religiosis ibi tribuit his verbis: *Huic coronæ aureola supponitur, cùm dicitur, Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Addit etiam Virgines, & denique facit pro meo intento, quatenus vltimò nullam specialem aureolam ibi dicit significari, sed beatitudinem essentialem animæ nomine coronæ aureæ, & resurrectionem corpoream nomine coronæ aureolæ. Vnde infero, quod suprà obseruaui, haud magnum habere fundamentum

Nomine corona aurea beatitudo essentialis nomine, aureola accidentalis significatur apud Patres.

has tres aureolas, vel debere etiam aliis quàm Virgini, Martyri & Doctori tribui, scilicet Reli-
10 gioso. Posset etiam pro Episcopis singularis aureola constitui, quod ex apparitione D. Thomæ, quæ in vita ipsius habetur apud P. Rabadeneiram colligere possum; ibi enim scribitur, ipsum ac D. Augustinum apparuisse fratri Alberto Briaiensi in fulgentissima ac gratiosissima forma; D. Thomam habuisse aureum collare pretiosum valdè; Augustinum verò mitram ac baculum pastoralem; & S. Thomam dixisse se excedi ab Augustino in dignitate pontificia, Augustinum verò à se in virginitate; ergo in cælo habent aureolam Pontifices, alioqoin non potuisset in ea excedi D. Thomas, si solùm esset quædam denominatio extrinseca præcedentis dignitatis; ob quam tamen in cælo nihil haberet Augustinus; eo enim ipso non excederet D. Thomam: & hæc aureola debuit esse à Doctoris aureola diuersa (ne quis dicat Episcopos inter Doctores numerari;) nam Doctoris habuit etiam haud dubiè D. Thomas. Et sanè locus ille Eccli. 44. de Sacerdote magno satis denotat aliquam specialem pro eo aureolam. Nec satisfacies, si dicas, propterea esse pro Religiosis & Prælatis, &c. specialia etiam accidentalia præmia, quæ fructus vocantur: non, inquam, satisfacies; nam cùm hæc præmia etiam dentur Religiosis ob maximas victorias & speciales contra mundum, deberent etiam illi fructus dici aureolæ, coronæ, &c. vel certè, vt quæstionem de nomine vitemus, deberet ostendi, quid speciale de re sit in illis tribus victoriis, ob quod debeant etiam speciales habere aureolas. Adde, fructus non tribui etiam omnibus, sed solùm his qui in castitate excelluerunt.

Episcopi etiā aureolam habent. ostendunt id historia, & Scriptura.

Occurritur obiectioni.

11 Pro quo aduerte, ex parabola illa Christi Domini Matthæi 13. in qua tres diuersæ terræ denotantur, quæ trigesimum, sexagesimum & centesimum fructum referunt, collegisse D. Thomam tria accidentalia præmia, quæ respondent in cælis ob semen Dei in cordibus hominis receptum, quæ vocat fructus; eos autem solùm tribuit ob castitatem, quia per hanc homo quodammodò fit naturæ spiritualis & angelicæ; centesimum attolisse qui virginitatem seruarunt; sexagesimum, qui viduitatem coluerunt; trigesimum, qui coniugalem castitatem inuiolatam seruarunt. In quo puncto etiam multum videtur misceri vel de nomine vel de diuinatione; rogo enim, cur non his, qui cibi & potus voluptates contempserunt, suus etiam fructus respondet, quandoquidem etiam per victoriam gulæ homo vicit carnem, & fit quodammodò spiritualis? Respondebis cum Tannero, quia tentationes venereæ sunt multò grauiores, ideò victoria de illis excellentior. Sed contrà Primò, quia fortè vniuersaliter loquendo id non est verum; nam gula quia concernit materiam necessariam pro humana sustentatione, & in cuius carentia, in fame v. g. & siti vehementissimi dolores sentiuntur, qui per se non sunt connexi virginitati, posset quis dicere, à toto genere grauius esse ieiunium, maximè vt illud exercuère antiqui Eremitæ, quàm virginitatem. Secundò, quia licet ex hoc capite virginitas difficilior esset quàm ieiunium, certè castitas coniugalis, vbi iam appe-
12 titui ceditur, maximè quando propria vxor magis est amabilis quàm aliena, non video cur debeat esse gloriosior, quàm famem & sitim vehementissimam tolerare; ergo ex hoc capite saltem præ coniugatis deberet ieiunium habere suos fructus. Contrà Tertiò, quia esto ieiunium minus sit

D. Thomas tria accidentalia præmia in cælis agnoscit, quæ fructus nominat.

sed diuinatio est.

Tannerus impugnatur Primò. Secundò. Tertiò.

continentia coniugali, cur non habebit vigesimum fructum, sicut non obstante summa ferè differentia inter virginitatem & matrimonium, quælibet tamen habet suos fructus, licet inæquales? cur ergo non idem dicitur de ieiunio & continentia, licet ieiunium minùs perfectum sit continentia coniugali? Certè vix potest vlla in hoc solida ratio afferri; neque ea parabola vllo modo huic acceptioni D.Thomæ fauet; constat enim manifestè ex ipso contextu, semen ibi non solùm de doctrina castitatis, sed de omnibus diuinis præceptis sumendum esse: nam illud semen dicitur suffocatum ex parte à solicitudinibus & diuitiis; hæ autem non directè soli castitati, sed magis aliis bonis operibus opponuntur. Item significatur semen fidei, quod diabolus tollit, ne credentes salui fiant. Denique nec minimum fundamentum est ad coarctandum vniuersalem eam doctrinam Christi ad solam castitatem; ergo neque inde possunt tales fructus probari. Ecce quàm parum solida sit tota hæc doctrina de aureolis, & maximè de fructibus, vt ferè de ea dici possit, quod de doribus dixit Parisiensis, plus habere de Rhetorica quam de veritate.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quid de hac doctrina sentiendum.

13

Suarius hæc doctrinam simpliciter vix defendendam putat: etiam alij, quoniam Martyres Virgines, & Doctores habent præmia accidentalia.

DIco Primò. Doctrina hæc de fructibus non videtur talibus niti fundamentis, vt simpliciter defendenda sit. & ita videtur sentire Suarius suprà num. 5. rem quidem breuiter tractans; docens tamen eos tres fructus de gloria seu præmio essentiali potiùs quàm de accidentali debere intelligi.

Dico Secundò de re (abstrahendo iam à vocibus aureolæ & fructuum) etiam aliis quàm Martyribus, Virginibus, Doctoribus ac continentibus respondent præmia accidentalia. Hæc mihi sufficienter probata videtur in præcedentibus tam de religiosis quàm de ieiunantibus; nec hanc negat vllus, quin imò etiam insigni militi, v. g. Iudæ Machabæo, aliisque qui contra hostes religionis Christianæ pugnarunt, tribuit Tannerus dub. 2. num. 19. præmium accidentale speciale; quod Tannerus vocat innominatum; non enim audet illud dicere aureolam aut fructum. Ratio autem huius est, quia talia opera caussant accidentale saltem gaudium, quod per totam æternitatem durabit, ergo habent suum præmium accidentale, quomodocumque vocetur. Et per hoc respondetur ad ea quæ paulò ante dixi, proponens ea, quæ aureolas non esse speciales pro Virginibus, &c. probare videbantur; concedo enim iam re ipsâ etiam alia opera bona habere aureolas licet innominatas, vt ait Tannerus.

Tannerus etiam id heroibus piis concedit.

Ratio.

An omnia præmia accidentalia dicenda sint aureola, res exigui momenti.

Ad Religiosos potest applicari.

Obiectio.

Solutio

Non tamen ad desides & negligentes.

Hinc Dico Tertiò, an ea gaudia aliorum seu præmia accidentalia sint dicenda aureolæ; vel, an solùm iis tribus enumeratis virtutibus respondeant, quæstio est de solo nomine, & sanè meo iudicio valde exigui momenti; & satis probabiliter, vt ex Glossa & Beda ostendi, ad Religiosos etiam meritò applicari potest aureola. Dices, Aureola non datur ob perfectionem status, sed ob proprias victorias eius cui conceditur; ergo ob religiosum statum non debet concedi. Respondeo, hinc benè inferri, non debere dari negligentibus ac desidiosis Religiosis, & qui non vt tales vixerunt.

14 etiamsi in hora mortis benè dispositi moriantur; non tamen inde inferri, eos, qui status perfectionem secuti sunt, non esse tali aureola donandos.

Communis doctrina de tribus aureolis defendi potest.

Difficultas est in defendenda.

Dico Quartò. Quia re ipsa gaudia illa seu accidentalia præmia sunt in se diuersa, potest defendi ea doctrina communis, quæ gaudia Virginum, Doctorum & Martyrum vocat aureolas: alia verò non: quando enim dantur res diuersæ, rectè potest vni nomen vnum, alteri aliud imponi. Fateor adhuc aliquam esse in hoc ipso difficultatem; nam licet duabus rebus diuersis meritò imponi possint nomina diuersa, si tamen illud nomen imponitur ad duas vel tres aut plures res diuersas, ob aliquam rationem illis omnibus communem significandam, tunc debere ostendi, eam rationem communem non conuenire etiam aliis rebus ab aliis tribus distinctis. In præsenti autem vix potest assignari ratio aliqua, quæ conueniat beatitudini accidentali Virginis, Martyris & Doctoris, quæ ratio re ipsa non conueniat aliis, vt ostensum est; ergo non videtur conuenienter illud nomen ad ea tria limitatum; nam specialis victoria non eis solis conuenit; Religiosi enim de mundo eam reportant. Et pone iuuenem, qui semel in matrimonio virginitatem amisit, deinde fit Religiosus abnegando se suáque omnia, nónne magis hic de 15 dæmone triumphat, quàm si eum vnicum actum coniugalem non habuisset, & virginitate integra in sæculo diues ac potens, suique dominus nemini subiectus mansisset? Propterea valde propendeo, vt etiam eas aureolas ad Religiosos extendam; sed hoc ad vocem pertinet; illud in præsenti de re in dubium verti posset, an, præter gaudium illud accidentale, quod in his tribus virtutibus vocatur aureola, habituri sint aliquod signum aut characterem specialem in anima, aut saltem in corpore signum aliquod materiale per modum palmæ, aureolæ aut coronæ, quo à ceteris dignoscantur. P. Suarius in Doctoribus putat futuram aliquam specialem scientiam infusam vel speciales honores; in virginibus specialem coniunctionem localem cum Christo ad laudes eius canendas; in Martyribus dici posse ex Augustino lib. 22. de Ciuitate Dei cap. 20. mansuras cicatrices & vulnerum signa, in maiorem eorum corporum decorem & splendorem. Verùm hoc non sufficit, quia Martyres, qui incidia aut submersiona occisi sunt, nulla habuerunt vulnera, & consequenter non habebunt cicatrices. Pater Tannerus dicit, fortè futuram aliquam mitram aut diadema in capite aut palmam, aliúdve signum victoriæ in manibus. Ego rem hanc puto dubiam; in Martyribus qui habuerunt vulnera non renuerem admittere ea signa cicatricum, propter authoritatem Augustini; & quia etiam Christo Domino communiter conceduntur signa vulnerum. & res est illa haud aliena ab eo statu. Specialem etiam scientiam infusam Doctoribus admitto, quia est valdè connaturalis, & respondens maximè operi, propter quod ea aureola datur; palmas verò materiales aut mitras vel diademata non puto esse in cælo; saltem nos non habemus fundamentum vllum solidum vt ea agnoscamus; forrassè ea ipsâ sunt; quamdiu tamen solidius fundamentum ad ea ponenda non habeo, ea nego, maximè cùm ad dignoscendos aut æstimandos eos beatos non sint necessaria; suppono enim vt longè probabilius, quemlibet beatum habere actualem & expressam cognitionem omnium aliorum beatorum, & eorum meritorum, ac sine vllo signo nouo eos distinguere inter se. Quod de coniunctione locali Virginum dicitur cum Christo non puto verum; quia fortè ea maior coniunctio maiori etiam essentiali præmio connexa

Doctoribus specialis infundetur scientia.

Virgines localiter coniungetur Christo.

In Martyribus manebunt cicatrices.

16

Palma, mitra aut diademata materialia non sunt in cælo.

Canticum in Virginibus materiale admitti potest.

connexa est. Canticum non scio an ibi sit materiale, volo diuinando illud admittere.

SVBSECTIO TERTIA.

Declaratur qui sint Virgines, Martyres & Doctores pro his aureolis.

Restat nunc explicare qui intelligantur Virgines, Martyres & Doctores, vt eas aureolas, quæcumque illæ sint, possint obtinere Circa Virgines Primò constat inter omnes, eum qui copula aut voluntaria seminis effusione, siue licita siue illicita, virginitatem amisit, non obtenturum eam laureolam; quia virginitas consistit in indiuisibili; & semel amissa non potest ampliùs reparari. Dixi *voluntaria*, inuoluntaria enim non sufficit; vnde per pollutionem in somnis non amittitur; & similiter si violenter in vigilia cogeretur aliquis ad copulam, in quam non consentiret, non amitteret

Virginitas in quo consistat.

17 eam aureolam. Rogabis, Quid si per culpam venialem contingat. Respondetur communiter, tunc simpliciter mansuram eam aureolam. quod iudicat Tannetus inde benè probari, quia per peccatum veniale non amittitur laurea seu præmium essentiale, ergo neque secundum hoc accidentale seu aureola, quod minus est. Hæc tamen ratio satis infirma est, quia inde probaretur à fortiori non admittendam eam aureolam per copulam maritalem, quia hæc multò minùs excludit auream; ergo ex hoc capite non rectè probatur non amitti per semiuoluntariam. Fortè meliùs diceretur, in hac aureola non tam attendi, an licitè an illicitè integritas corporis amittatur, quàm ne voluntariè, & quia in prædicto casu simpliciter non est voluntarium; est enim peccatum veniale non ex parte materiæ, sed ex defectu perfectæ ac integræ libertatis; ideò eam tunc non amitti; licet non sit futura tanta, quanta si nullo modo peccasset.

Per culpam venialem contra virginitatem non amittitur aureola.
Ratio Tanneri.
Non est bona.
Melior.

Secunda quæstio.

Secundò quæritur, an sufficiat ipsa integritas, vel, an requiratur aliquis actus voluntatis, seu propositum seruandæ perpetuæ virginitatis. Communiter docetur ita requiri; nam alioquin non esset laudabilis ea virginitas: vnde si quis virgo existens, animum tamen habens contrahendi matrimonium, in eo animo moriatur, non

Ad virginitatem communiter requiritur propositum.

18 habebit eam laureolam; sicuti è contrario, etiamsi quis habuisset animum peccandi contra castitatem, dummodo re ipsâ non peccasset, & posteà animo mutato virginitatem proposuisset, & de facto seruaret, haberet eam lanteolam. Dices, Ergo Innocentes, qui sine proposito vllo virgines fuère, non gaudent eis laureolia; cùm tamen ferè vnicum argumentum pro virginitatis aureola desumatur ex iisdem ab Euangelista Ioanne in Apocalypsi denotatis. Responsio communis est, eos non habere eam perfectam aureolam quæ virginibus voluntariis tribuitur, sed aliam, quatenus aureola significat accidentale gaudium: sicut etiam gaudebunt se non peccasse, etiamsi id non steterit per ipsorum meritum, sed per libertatis defectum. Verùm hoc etiam debuisset Tannerus dicere de eo, qui volens nubere mortuus esset in eo animo, ergo non discurrit consequenter. Ad locum Apocalypsis respondet Pater Tannetus, ab Ecclesia eis infantibus applicari pro ea aureola imperfecta, aut certè locum illum non de his solùm agere qui aureolam habent. Verùm per hoc iam destruitur fundamentum commune pro aureolis; vnde ego magis confirmor in his quæ suprà dixi, scilicet non esse pro eis lanteolis solidum fundamentum.

Innocentes non habent eam perfectã aureolam, quæ virginibus voluntariis tribuitur.

D. Thomas in veteri lege negat laudabilem fuisse virginitatem Contrarium probabilius.

Tertiò quæri potest, an in lege veteri virgines habuerint etiam laureolam. D. Thomas apud Tannetum suprà sensit, non fuisse tunc laudabilem virginitatem; quia cultus Dei per carnalem copulam propagandus erat. Ego tamen non video specialem obligationem à Deo impositam in ea lege de matrimonio contrahendo; ex natura autem rei etiam tunc melior erat virginitas, vt & de statu innocentiæ docui suprà; vbi tamen esse poterat maior difficultas; ergo non est cur negetur eis laureola, si qui fuerint qui virginitatem seruauerint, & propositum eam seruandi ad mortem habuerint. & ita etiam nobiscum sentit P. Suarez agens de statu innocentiæ. 19

Non est laureola veteribus neganda virginibus.

Qui sint Martyres.

Circa Martyres quæritur, qui illi intelligantur. Hæc quæstio ad materiam de martyrio magis videtur pertinere; breuiter tamen dico, intelligi omnes illos qui pro fide Christi aut virtute aliqua tuenda mortui sunt, aut certè vulnus vel tormentum natura sua illatiuum necis sustinuêre, etiamsi de facto non sine miraculo incolumes euaserint vt Ioannes Euangelista, S. Thecla, & alij; quibus etiam annectunt aliqui eos, qui accepto ob fidem vulnere etiam non lethali posteà ex eo mortui sunt, licet aliqua negligentia venialiter culpabilis in eo curando interuenerit; ego tamen non auderem eos enumerare inter Martyres. Da alicui tantùm digitum abscissum, aut leue vulnus in brachio inflictum, & incuria sua venialiter culpabili posteà paulatim corruptum brachium, & diu post inde mortuum, quis eum Martyrem diceret, cùm mors ea sit ei licet venialiter, absolutè tamen peccaminosa? Meliùs reducuntur illi, qui in carceribus inedia ac mala tractatione moriuntur; item in exilio, vt de Sanctis Marcello, Ioanne & tribus aliis, quibus Ecclesia propterea loco 8. Responsorij in Matutino *Hic est verè Martyr, qui pro Christi* 20
nomine sanguinem suum fudit, speciale designauit, *Domine præuenisti eum*, &c.

Milites pugnantes contra infideles non numerãtur inter Martyres.

Milites autem pugnantes contra infideles non numerantur inter Martyres; quia potiùs se defendunt & conantur occidere, quàm appetant voluntariè mortem; à quo tamen numero excipit P. Tannetus eos qui in talibus bellis non defensiuè se gerunt, milites v. g. eos qui in vallis erigendis occupantur, vbi probabiliter se ab hostibus mactandos putant. Ego sanè, licet eos iudicem maiori expositos periculo, non video cur inter Martyres annumerandi sint.

Quid ad martyrium sit necessariũ. Ad martyriũ attritio saltẽ necessaria est & mors voluntaria. Innocentes sunt Martyres.

Quæritur præterea, quæ dispositio requiratur ex parte ipsorum. Dixi in materia de Baptismo sufficere attritionem, etiamsi sint in mortali; debere item mortem esse aliquo modo voluntariam. Hinc tamen oritur dubium circa Innocentes, qui nullum habuerunt animum. Quidam fingunt etiã diuinitus anticipatum illis rationis vsum, vt Ioanni Baptistæ. Verùm id gratis & sine fundamento dicitur; meliùs ex doctrina eo loco de Baptismo tradita huic difficultati respondetur, prout respondet hîc Tannerus, martyrium ipsum externum esse caussatiuum gratiæ ex opere operato instar Sacramenti; vnde fit, vt sicut infans recipiens Sacramentum Baptismi, Confirmationis, & (vt olim fiebat) Encharistiæ, accipiat gratiam ex opere operato independenter ab omni dispositione sua 21
actuali; ita etiam dum occiditur propter Christum, verè accipiat gratiam, & fructum martyrij, licet non in eo gradu, quo si accederet etiam propria dispositio, vt & in ipsis Sacramentis

contingit

contingit, quæ dant maiorem gratiam ob meliorem dispositionem. Quæ doctrina non solùm ad Innocentes quos Ecclesia celebrat, sed ad omnes alios infantes, & etiam amentes caussa fidei occisos extenditur: vnde ex hoc capite rectè intelligitur, quomodo illis tribuatur propria laureola Martyrum, licet non ita ob virginitatem contingat, eò quòd illa non habet annexam gratiam nisi ex opere operantis, seu ex animo quo seruatur, secùs martyrium.

Veteres ante Christum etiam sunt Martyres.

Tertiò quæritur, an qui antę Christum mortem propter Deum appetiuerunt sint veri Martyres. Respondeo, omnino esse: nam licet D. Thomas videatur docere, martyrium debere pro Christo tolerari, potest tamen id implicitè intelligi, quatenus etiam in lege veteri fuit fides in Christum implicita; Ecclesia autem Machabæos & alios indubitanter vt Martyres colit.

Quid de Doctoribus.

Circa Doctores quæritur, qui illi sint. Respondetur, non esse eos qui titulum habent Doctoris aut Magistri, si re ipsa non doceant & alios instruant; tunc enim non obtinent eam gloriosam victoriam contra diabolum, ob quam laureolas merentur. Secundò, nec sufficere Doctoratum in facultate sæculari, verbi gr. Philosophica, Medica, etiam Iuris ciuilis, etiamsi actum docendi exerceant; quia illæ scientiæ non ordinantur ad pietatem; propterea Daniel. 12. non vniuersaliter
22 dixit, *Qui docent & erudiunt multos*; sed, *Qui ad iustitiam erudiunt multos*; vnde colligitur etiam Concionatores maximè huc spectare, quia illi magis directè ad pietatem instruunt, aut magis immediatè; nam & Theologi, Scholastici, Scripturistæ & Casuistæ ad hoc ipsum tendunt efformando ipsos Concionatores, &c.

Concionatores huc spectant.

Etiam Confessarij.

Circa quod dubitari potest, an etiam Confessarij includantur. Respondeo haud dubiè includi (licet de illis nihil specialiter traditum videam;) nam in Confessionali fortè meliùs instruuntur & diriguntur homines ad pietatem, quia fit magis priuatè & cum maiori notitia conscientiæ indigentiæ ac passionum confitentium, ac maiori auctoritate: & sanè ibi maximè Confessarius triumphat de diabolo liberando eam animam à potestate ipsius, & dirigendo eam in posterum; & quia fit cum minori plausu, & sine tanto periculo vanitatis, fortè victoria est gloriosior. Quam doctrinam etiam ego ad Superiores Religionum & Prælatos extendo, quando prout debent curam habent spiritualem ouium sibi creditam, legibus, consiliis, exemplo, reprehensionibus & pœnitentiis ad pietatem & perfectionem instruendo; omnia enim hæc pietatem promouent; & meritò dici de iis potest, quòd ad pietatem erudiant multos.

Etiam Superiores Religionum.

Præcipua laureola martyrium.

Hæc circa aureolas in particulari: iam verò quæri potest, quæ inter has sit præcipua. Respondeo, simpliciter maiorem esse laureolam martyrij, iuxta illud Christi Ioan. 15. *Maiorem dilectionem nemo habet, vt animam suam ponat quis pro amicis suis*; vnde Ecclesia semper præponit Martyres ceteris aliis; secundùm quid tamen duæ aliæ præstantiores sunt martyrio, quia diuturniores; & sæpè difficilius est carnem frenare quàm semel caput gladio pro Christo offerre; vbi certitudo statim gloriam obtinendi valdè reddit faciliorem eam mortem. Doctores etiam ob fructum copiosiorem habent etiam singularem excellentiam:
vt enim D. Dionysius ait, *Omnium diuinorum diuinissimum est, Deo animas lucrari.* Nec dubium, 23
quoad præmium essentiale, quin sæpè multi Doctores per multos annos studiis cum labore ac corporis defatigatione pro Deo desudantes maius consequantur essentiale præmium, quàm qui vno ictu caput amisit pro Christo. Vnde concludo, dubium esse, an in aliquo particulari Doctore ob maximum fructum ac ingentes labores non sit futura laureola maior quàm in Martyre aliquo sine grauibus tormentis expedito: & de virginitate etiam potest dubitari, ob graues sæpè in ea seruanda difficultates; vt in S. Alexio.

Aliæ duæ secundùm quid præstant martyrio.

Doctor aliquis & virgo præstant alicui Martyri.

An in Christo sint laureolæ. Tannerus reiicitur.

Vltimò quæritur, an in Christo sint etiam laureolæ. Negat Tannerus, eò quòd nomen *laureola* diminutiuum sit, & ideò videtur aliquam exiguam participationem eius gaudij, & non secundùm plenitudinem, prout Christus eam habet, significare. Verùm facilè respondetur, aureolam solùm dici diminutiuè ad beatitudinem essentialem, quam per *auream coronam* ipse Tannerus cum omnibus aliis vocauerat, suprà ex loco Exodi ibi citato; atqui in Christo, quantumuis magnum habeat accidentale gaudium, illud tamen respectu visionis beatæ aureola est, & diminutiuum est; vt quid ergo ex ea ratione vocis diminutiuæ Christo negantur aureolæ, perinde ac si quis diceret, Beatitudo accidentalis significat aliquid minus perfectum, ergo non debet concedi Christo? quæ illatio est valdè mala. Probabilius ergo censeo cum aliis, quos ibi Tannerus suppresso nomine refert, Christo Domino conuenire verè & realiter aureolas, longè tamen in suo genere ceteris nobiliores, quia Virgo Virginum est, & Martyrum caput, & Doctorum Doctor.

Christus habet aureolas.

Secundò ergo de Angelis idem quæritur, an 24
habeant aureolas. Respondeo non habere, quia in eis virginitas non est digna laude, martyrium passi non sunt; Doctoris munus non exercuerunt in via, ergo. Dico *in via*; nam quòd in statu beatifico per supremos Deus illuminet medios, & per hos infimos, cùm iam non sint in statu merendi, & in tali illuminatione nullam de diabolo victoriam obtineant, non merentur aureolam; habent tamen suam beatitudinem accidentalem procul dubio de multis aliis obiectis, sicut & ceteri beati.

Angeli non habent.

Fortè Michaël Doctoris habet.

Si vera tamen est sententia eorum qui dicunt, Michaëlem in via suis consiliis tenuisse multos Angelos contra Luciferum, poterit ei Doctoris laurea tribui vt erudienti multos ad pietatem; & hæc satis de tam dubia & ad vocem pertinente quæstione.

DISPVTATIO

DISPVTATIO QVINQVAGESIMASEXTA.

De corpore beato eiúsque dotibus.



1 VIA ea quæ pertinent ad operationes sensuum posteriora sunt his quæ ipsũ corpus intrinsecè constituunt, priùs in hac disputatione de corpore, deinde in sequenti de sensibus. Suppono ex dictis suprà, animas eo ipso quòd videãt Deum beatas esse, quia beatitudo essentialis consistit in sola Dei visione; vnde & vnio ad corpus & consequenter corporis omnes perfectiones sunt extra conceptum essentialem beatitudinis.

Anima eo ipso quòd vident Deum sunt beatæ.

Difficultas ergo præsens est, quomodo hæc omnia pertineant ad accidentalem beatitudinem tam ipsum corpus quàm corporis sensus. Quã de re fusè & doctè Suarez tomo 2. in 3 part. disp 48. è quo Tannerus multa desumpsit quæst. 3. dub. 4. & 5. Rem breuiter comprehendam, quia parum de speculatione, & de diuinatione multum habet.

In quo sita sit difficultas.

SECTIO PRIMA.

Quid de ipso corpore in se.

Carnea erũt corpora; contra Eutychium.

IN iisdem corporibus carneis non aëriis aut spiritualibus beatos die iudicij resurrecturos veritas Catholica docet: quã in re olim Eutychius Patriarcha Constantinopolitanus errauit; licet conuictus argumẽtis Greg. Magni tunc Diaconi Cardinalis & Legar. Põtificij in fine vitæ retractarit sententiam, & mortuus sanctissimè: fuerat enim vir bonus & inuincibiliter errauerat. Fundamentum præcipuum veritatis huius desumitur ex verbis Iob. 19. *Et in carne mea videbo Deum meum*; in Euangelio passim ea etiam traditur. quandocumque enim agitur de resurrectione, supponitur idem corpus resurrecturum, alioquin non esset resurrectio, sed assumptio nouæ substantiæ. Neque obest quòd Paulus dicat 1. Corinth. 15. *Surget corpus spiritale*; id enim ob impassibilitatem & alias dotes de quibus paulò post dictum est.

Probatur ex Iob. 19.

a Futurum autem in beatis perfectum & integrum corpus, omnes omnino docent; & congruentiæ satis fortes id persuadent: si enim in statu innocentiæ (vt fusè diximus agentes de illo) homo futurus erat cum summa perfectione membrorum, sensuum, &c. quantò magis in statu gloriæ incomparabiliter altero perfectiori? Secundò, cùm etiam corpus in hac vita pro gloria tolerauerit multa, oportet vt etiam suo modo afficiatur præmio. Tertiò, ipsa dignitas cæli empyrei exigit, vt nihil ibi coinquinatum sit non solùm mente, sed etiam corpore. Liberalitas denique Dei erga Sanctos suos contrarium non patitur. Pro quo affert Tannerus Isaiæ 66. locum, in quo beatorum ossa quasi herba germinatura dicuntur. Verùm in primis Isaias non nominat ibi Beatos: & difficile alioquin est probare de illis Prophetam locutum. Secundò, quòd dicantur ossa germinatura, non excluduntur alij defectus in corpore. Augustinum item libro 12. Genesis ad litter. capite 15. vbi sanctus Doctor ait: *Si tale corpus esset in cælo, cuius esset difficilis administratio, illud valdè à visione retardaturum.* in qua illatione fortè nimium Augustinus excessit; nam ea operatio visionis est independens à corpore, nec impeditur, etiamsi aliquis esset in corpore dolor, prout non fuit in Christo Domino impedita; vbi tamen grauissimi fuère dolores, quidquid tamen de ratione sit, in conclusione propter dicta nulla est difficultas; & ab omnibus Patribus videtur supponi.

Erit in beatis corpus perfectum.
Congruentia Prima.
Secunda.
Tertia.
Quarta.
Tannerus reicitur.

Additur autem, futura corpora in eo vigore iuuenili quem homo habere solet circa trigesimum ætatis annum. pro quo affertur locus ille Pauli ad Ephesios 4. *Donec occurramus omnes, &c. in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Mansuram item sexus diuersitatem colligitur ex illo Matthæi 22. vbi, supposita ea diuersitate futura, quærebatur de femina quæ habuerat septem viros, quem ex illis habitura esset in cælis. Ratio idem suadet; nam cùm tota ea varietas vel sit cuilibet indiuiduæ animæ essentialis, vt multi dicunt; vel saltem spectet ad magnum ornatum speciei humanæ, nec in contrarium vlla sit ratio, non est cur negandum sit, retinendum sexum, qui in hac vita cuilibet proprius fuit. 3

Futura sunt corpora in ætate florenti triginta annorum.

Sexus manebit diuersitas.

SECTIO SECVNDA.

De quatuor dotibus corporis beati.

PRæter accidentales beatitudinis corporis ad sensus spectantes, de quibus disputatione sequenti, assignantur in ipso corpore quatuor dotes, nimirum impassibilitas, subtilitas, agilitas, claritas. Impassibilitas insinuatur à Paulo 1. Cor. 15. *Seminatur corpus in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Subtilitas, quæ est facultas penetrandi corpora, etiam eodem capite innuitur: *Seminatur corpus animale, surget spiritale.* Vbi obiter obseruo, haud leuiter inde confirmari meam sententiam quam in lib. de Anima tradidi, scilicet materiale non consistere formaliter in partium extensione, & spiritale è contrario in carentia extensionis, sed illud in impenetrabilitate, hoc in vi penetrandi; sententiam, inquam, hanc valdè confirmari ex hoc loco; nam corpus quoad partium multitudinem & extensionem surget eodem omnino modo quo anteà; & præcisè per hoc, quòd surgat cum vi penetratiua; dicitur quodammodò spiritale, ergo in hac vi sita est ratio spiritus, non autem in carentia extensionis. 4 Agilitas probatur ex loco Sapientiæ 3. *Tamquam scintillæ in arundineto discurrent.* Claritas denique ex eodem loco Sapientiæ: *Fulgebunt iusti.* ex Matthæi 13. *Tunc iusti fulgebunt sicut sol.* & ad Philipp. 3. *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Pro eisdem dotibus confirmandis adducit Tannerus loca Ambros. lib. 10. in Lucam capite vltimo, Augustini lib. 13. de Ciuitate Dei capite 28. & libro 12. capite vltimo, Damasceni libro 4. de Fide capite vltimo, Anselmi suprà cap. 50.

Quatuor dotes corporis.

Sententia de materialitate confirmatur.

Agilitas probatur ex Sap. 3. Claritas ex eodem, Matth. 13. & Philipp. 3.

Tannerus adducit Ambrosium Augustinum, Damascenũ & Anselmum.

Posset autem esse quæstio de voce, cur non dicantur plures esse dotes, quandoquidem ipsa perfectio sensuum videtur etiam esse quodammodò dos. Respondeo tamen, sensibus ab intrinseco nihil superaddi quasi supernaturale, sed eos

Quare quatuor & non plures dotes.

perfici

perfici in suo esse; posteà applicati eis obiecta ab eatrinseco quibus delecteutur; at corpus per eas quatuor dotes verè ab intrinseco eleuati ad quemdam sibi omnino indebitum ordinem, ideò specialiter perfectiones corporis dici dotes, non verò illas quæ sensus spectant; quod, vt dixi, ad vocem pertinet; in rigore enim non video cur non possent omnes vocari dotes. rem intellige, de vocibus ne sis solicitus. Præcipua ergo difficultas huius sectionis est, in quo consistant hæ dotes, seu vnde prouenient; nam in communi quid sint, iam est dictum.

Difficultas solùm est, in quo hæ dotes consistant.

SVBSECTIO PRIMA.

De impassibilitate variæ sententiæ.

5 *Impassibilitas non prouenit ab elementis in corpore beato carentibus qualitate passiua & actiua. Probatur Primò. Secundò. In corporibus beatorum erunt qualitates actiuæ & passiuæ. Probatur Tertiò.*

QVoad impassibilitatem variæ admodum sunt auctorum sententiæ. Aliqui dicunt, eam inde prouenturam, quòd in beato corpore elementa non sint habitura qualitates actiuas & passiuas. Hæc tamen sententia statim apparet manifestè falsa. Primò, quia in mixtis, iuxta longè probabiliorem opinionem, non sunt formaliter elementa. Secundò, quia qualitates actiuæ & passiuæ elementorum nihil aliud sunt quàm calor, frigus, siccitas & humiditas, si hæ duæ vltimæ veræ sint qualitates. Atqui in corporibus beatorum debent esse eiusmodi qualitates; debitum enim hominis temperamentum constituunt; ergo erunt qualitates actiuæ & passiuæ. Tertiò, quia per hoc non impeditetur, quo minùs possent violenter ab extrinseco pati ea corpora, per diuisionem scilicet partium.

A D. Thoma reiiciuntur qui dicunt, diuinitus impediendas qualitates, ne in inuicem agant.

Ideò alij dicunt, eas qualitates mansuras quidem in cælis, impediendas tamen diuinitus, ne in inuicem agant. Hos refellit D. Thomas apud Tannerum num. 54. qui rationem D. Thomæ meritò non approbat ea autem est, Ad mixtionem debitam humano corpori requiritur actio earum qualitatum; ergo ea non est in cælo impedienda. Hoc, inquam, meritò reiicit, quia actio non requiritur ad temperamentum; hoc enim præcisè exigit, vt sit calor v.g. vt sex, frigus vt duo, &c. hoc autem posito, nullatenus petit vt calor agat in frigus, aut è contrario, quin potiùs requiritur ne agat; vt sic maneat integrum & intactum illud temperamentum.

6 *Reiiciuntur etiam à Tannero Primò.*

Aliter Tannerus eam secundam sententiam impugnat. Primò, quia corpora beatorum saltem in alios possunt exercere suam actionem, & alterare aliorum corpora. Si enim Christus post resurrectionem tetigisset manum alicuius, sine dubio in ea produxisset aliquem calorem. Secundò, quia ea suspensio actionis non posset excludere passionem ab extrinseco. Nec sufficit dicere, etiam actiones elementorum impediendas, quia tunc saltem maneret corpus illud diuisibile ab extrinseco. Verùm neque hæ duæ rationes valde mihi placent. Non prima, quia authores huius sententiæ non negabunt corporibus beatis actiones in alia corpora, sed in beata; & ipsis qualitatibus quodammodò contrariis in quolibet corpore beato existentibus negabunt actiones inuicem, vt sic nullum detrimentum possit corpus pati. Nec secunda ratio magis vrget; nam eodem modo illius sententiæ authores dicent, ab extrinseco impediri omnem actionem elementorum & agentis etiam diuisiui corporis, & sic integram ibi repetiri impassibilitatem totam licet ab extrinseco. Iudicium de hac sententia inferiùs ego feram.

Secundò.

Tanneri tamen hæ duæ rationes non valdè placent.

Sententia Tertia quintam essentiã corpori beatorum tribuit. Reiicitur Primò.

Tertia sententia tribuit quintam essentiam corpori beati, per quam constituatur vt concilians quamdam harmoniam quasi cælestem. Verùm hoc potiùs videtur delirium quàm sententia. Primò, quia sapit hæresim Eutychianam, de qua suprà scilicet corpora non in eadem natura resurrectura; ponitur enim iam ab his authoribus noua essentia, quæ haud dubiè esset diuersa à natura nostri corporis: quòd si non sit diuersa, nihil explicat; non enim ostendit quomodo constituat corpus impassibile. Et hinc Secundò reiicitur, quia inexplicabilis est ea quinta essentia; & quid ea faciet ad impassibilitatem? 7

Secundò.

Sententia Quarta docens corpora beatorum ideò impassibilia, quia nulli erunt motus cælorũ. Reiicitur.

Alij Quartò dicunt, corpora beatorum ideò esse impassibilia, quia non erunt vlli motus cælorum, sine quibus nulla planè est actio qualitatum. Meritò hæc sententia communiter reiicitur, quia planè ridiculum est dicere, Si cæli non mouerentur, magnum ignem non læsurum stupam. quâ enim apparentia veritatis id dici potest? Dixi alibi, à motu cælorum non pendere omnem operationem, sed summùm, vt ordinatè illa fiant. Adde saltem tunc ab extrinseco possent pati, si violenter diuiderentur corpora.

Sententia Quinta docet corpora reddi impassibilia per intimam & potentissimam conseruationem naturalium dispositionũ. Reiicitur à Tannero Primò. Secundò.

Quintam sententiam recentioribus tribuit Tannerus, qui dicunt corpora beatorum reddi impassibilia per intimam & potentissimam conseruationem omnium dispositionum naturalium; ea enim conseruatione posita nihil contrarium eis potest euenire. Eam improbat Tannerus Primò, quia per illam solùm probat ab extrinseco illud corpus esse incorruptibile; nam licet actio sit intrinseca, quia tamen ea tribuitur agenti, quidquid ab actione prouenit dicitur prouenire ab extrinseco. Secundò, quia conseruatio Dei secundùm se spectata excludit quidem pro hoc instanti v. g. contrarium, non tamen pro sequentibus; ergo saltem in sequentibus pati posset. Nec sufficit dicere eam conseruationem, prout subiacet decreto diuino, excludere omnem passionem; nam tunc non reduceretur impassibilitas in aliquid intrinsecum, sed in extrinsecum. Tertiò, quia sola conseruatio rei in suo esse non caussat impassibilitatem: sæpè enim datur impassibilitas sine amissione alicuius proprij accidentis, vt puta, quando quis odorem dissonum percipit aut ingratum sonum; non enim tunc amittit aliquid de propria dispositione, sed ex perceptione obiecti dissoni sensui molestiam patitur. Quartò, eâ ratione non magis corpora beatorum essent impassibilia, quàm infima pars terræ ab omni agentis contrarij actione remota. quod absurdum est.

8 *Occurritur obiectioni.*

Tertiò.

Quartò.

Ex his impugnationibus sola tertia authori placet. Ratio huius redditur discurrendo per singulas.

Ex his impugnationibus tertia sola mihi placet, ceteræ displicent. Prima quidem, quia multùm habet de quæstione de voce, an ea impassibilitas sit dicenda ab extrinseco. Secundò quia non probat Tannerus vlla ratione incorruptibilitatem beatorum debere esse ab intrinseco, eo sensu quo ipse loquitur. Secunda verò ratio supponit malam intelligentiam doctrinæ quam impugnat; nam recentiores non solùm intelligunt fortem conseruationem dispositionum in vno instanti, sed per totam æternitatem. quo casu sine dubio per totam æternitatem impeditur actio contraria. Pro quo aduerte, quod sæpè dixi, circa generationem & corruptionem, quando duæ formæ contrariæ sunt incompossibiles naturaliter in eodem subiecto, eo ipso quòd vna ex illis intelligatur priùs natura existens in subiecto quàm agens contrarium operetur, non posse iam ampliùs naturaliter expelli eo instanti illam formam; nam id quod in priori

Nota circa generationẽ & corruptionem.

naturæ

naturæ existit, necessariò existit per totum instans; neque in eodem instanti reali potest eadem

9 res existere & non existere. Hinc dico, si Deus decerneret conseruare meas dispositiones independenter ab eo quod accedat vel non accedat contrarium, seu priùs natura quàm quidquam aliud circa agentia contraria viderit, velitque semper se ita gerere, eo ipso ego ero incapax amittendi vllam ex eis dispositionibus, ideóque ratione contrarij ero omnino incorruptibilis. & hoc sine dubio voluêre illi recentiores, quos suppresso nomine Tannerus citat; ergo secundum argumentum non eos vllo modo premit: neque item quartum, quia facilè negabunt consequentiam, dicéntque, etiam corpora remota ab eo agente contrario esse proximè capacia corruptionis. Deus enim non decreuit actionem eam vllo modo impedire, etiamsi per accidens non corrumpantur. Solum ergo tertium argumentum, vt dixi, bonum est, quia ea conseruatio antiquæ dispositionis licet impediat, ne pereat antiqua, non tamen potest impedire, ne aliæ qualitates adueniant compossibiles quidem cum præcedentibus, dissonæ tamen homini; vt sunt species fœtoris, grauis soni, &c. nam hominis malum, vt sæpè dixi, non consistit in sola carentia, sed per additionem aliquando formaliter prouenit.

Si priùs natura Deus semper velit conseruare dispositiones quàm contraria applicentur, eo ipso erunt illa incorruptibiles.

Quartum argumentum Tanneri examinatur.

SVBSECTIO SECVNDA.

Tres vltimæ sententiæ: & quid sit probabilius.

10 Sexta sententia docet, animam beati eo ipso quòd Deum videt, esse ita potentem ad informandum corpus, & tenendum illud sibi alligatum, vt non det locum vllum actioni contrariæ; sicut forma cæli informat materiam indissolubiliter. Pro ea Tannerus citat ibi Sotum, quem impugnat Primò, quia anima Christi videbat Deum, & informabat corpus; & tamen non illud reddebat impassibile; ergo impassibilitas non consistit in ea informatione. Fortè huic argumento responderet Sotus, eam informationem sufficere, vt si anima velit, possit impedire eam actionem contrariam, Christum verò non voluisse, ideóque potuisse pati. Contra hanc solutionem arguit Tannerus, quia hoc non tam esset corpus reddi impassibile quàm animam omnipotentem ad resilendum: vnde si anima beati vellet, è contrario corpus esset passibile. Adhuc tamen hæc replica non vrget, quia, quomodocumque id contingat, certè iam beati non possent pati nisi vellent; cùm autem in cælis voluntatem rectissimam habeant & conformem valdè diuinæ, sciantque Deum nolle eos iam pati, facilè dicitur simpliciter eos esse impassibiles,

Sententia Sexta docet, animam ex visione Dei ita reddi potentem ad informandũ corpus, vt non det locũ contrariæ actioni.

Hanc sententiam Tannerus impugnat.

Soluitur Soti ratio.

Aliter ego eam sententiam reiicerem, quia anima non potest habere tale dominium in suas dispositiones; cùm enim non conseruentur qualitates corporis beati, calor v.g. frigus, color, nisi ab eodem Deo, qui nunc in me eas conseruat, non potest anima ex vi visionis Dei habere vires ad fortiùs tenendas eas qualitates quàm anteà: id enim solùm spectat ad caussam illarum. Secundò, cùm anima non cócurrat vt caussa vniuersalis cum omnibus aliis agentibus, quomodo, quæso, impe-

11 diet, ne fœtor applicatus producat in se species? non enim anima potest subtrahere fœtori concursum, quia hic non pendet ab anima; non potest conseruãdo suas dispositiones fortiter id impedire, quia (vt dixi in tertio argumento contra præcedentem sententiã) ille actus odoris non destruit vllam ex præcedentibus dispositionibus, ergo ex conseruatione illarum non impeditur hîc ea sensatio ingrata. Neque item potest anima dicere, *Nolo ego recipere eas qualitates*: si enim nihil ponit illis contrarium, sola voluntas parum efficiet, nisi velis dicere, eam posse subtrahere suum concursum materialem ad recipiendas eas qualitates necessarium: quod facilè reiicietur, quia in receptione formaliter non potest esse libera nostra voluntas; & nisi dicamus, ad voluntatem beati Deum suspendere concursum, intelligi non potest ea subtractio. Quòd si propterea ad hoc vltimum recurratur, iam solùm asseritur, voluntatem esse caussam moralem per modum petentis à Deo aut orantis Deum, ne permittat eas qualitates contrarias produci aut proprias auferri, & tunc deseritur tota ea doctrina de informatione forti animæ ratione visionis. & exemplum de materia cæli non erit ad rem, prout reuerà non est. Ei respondeo, formam cæli ideò indissolubiliter informare, non quia velit, sed quia natura sua exigit dispositiones incorruptibiles; vnde cùm anima è contrario supponat corruptibiles, non potest sola eius voluntas impedire corruptionem; aut tenere indissolubiliter materiam.

Aliter hæc sententia reiicitur ab authore. Primò.

Secundò.

Obstruuntur omnes viæ effugiendi.

Forma cæli ideò indissolubiliter informat, quia natura sua exigit dispositiones incorruptibiles.

12 Septima sententia est eorum qui dicunt, ratione visionis beatæ esse ius quoddam in corpore, ne Deus vllam in eo permittat læsionem. Ita Durandus & Scotus apud Tannerum num. 57. Contra hanc sententiam obiici præcipuè potest, ex ea sequi impassibilitatem non esse dotem corporis, nam solùm est extrinseca quædam Dei prouidentia. Respondetur tamen id non esse vllum inconueniens, præterquam, quòd cùm ratione vnionis intrinsecæ detur illud quasi ius corpori, dici illud potest intrinsecum, & ratione illius ea impassibilitas in radice intrinseca, & denique in radice dos. quod benè Tannerus obseruauit num. 58. Hæc sententia ferè relabitur in secundam suprà positam; de qua quid sentiendum, paulò post dicam.

Sententia Septima dicit esse in corpore beato ius aliquod ratione visionis ne Deus permittat læsionem in eo vllam.

Contra eam quod obiici potest nullum inferre inconueniens.

Hæc sententia cum secunda ferè conuenit.

Vltima ac celebris sententia docet, eam impassibilitatem prouenire à quadam qualitate superaddita beato, ratione cuius redditur omnis actionis contrariæ incapax. Ita Richardus, Capreolus & Valentia apud Tannerum eo num. 58. cui etiam fauet S. Thomas ibidem. Eam sine dubio teneret noster Molina, qui in statu innocentiæ per similem qualitatem homines dicit fuisse impassibiles; putóque eum ibi afferre instantiam de impassibilitate beatorum. Huius sententiæ fundamentum illud esse potest, quòd talis qualitas nullo modo repugnet; aliunde autem per eam nobilissimè explicetur, quomodo impassibilitas sit ab intrinseco, ergo. Hæc opinio potest tribus modis explicari: vel vt solùm sit ea qualitas in corpore; & ita videntur eam defendere citati authores: vel vt solùm sit in anima, & spiritualis ea sit; ita eam Tannerus explicat, aitque, licet à nemine videatur tradita, à ratione tamen esse ceteris longè probabiliorem: vel denique ita, vt iam in anima quàm in corpore ponatur. Dum de impassibilitate sta-

13 tus innocentiæ egi, similem ferè quæstionem tractaui; dixique difficulter admodum intelligi posse, vnam eamdémque qualitatem esse contrariam calori, & contrariam frigori, dilatationi & compressioni, humori & siccitati, non quidem absolutè secundùm speciem earum qualitatum, cùm debeat supponere in humano corpore gradus aliquos caloris & humoris; sed solùm secundùm

Vltima sententia ait addi beato qualitatem, per quam reddatur omnis actionis contrariæ incapax.

Fundamentum huius vltimæ sententiæ.

Hæc opinio tribus modis potest explicari.

De simili quæstione egit author, tractans de impassibilitate status innocentiæ.

Vna eadémque qualitas dif-

sicaliter intelligitur contraria calori & frigori.

talem aut talem gradum. quod nunc specialiter vrgeo. Nam eadem qualitas debet resistere auditioni duarum vocum, si inter se discordant, non verò; si concordant; quod vix potest intelligi prouenire ex natura physica eius qualitatis. Quid enim ea concordantia vocum, & quòd vna tangat vnam notam, quam iam non deberet tangere, vt propterea illa qualitas in beato resistens impediat physicè, ne tunc fiat auditio earum vocum; quæ tamen fieret, si & tactum benè obseruasset musicus, & suo loco cecinisset? Sanè videtur ex terminis notum, id omnino esse per accidens respectu naturæ physicæ eius qualitatis. Quòd autem id deberet habere ostendo clarè; nam per donum impassibilitatis in præsenti non solùm intelligimus incapacitatem caloris in gradu contrario, sed etiam odorandi, audiendi, & gustandi aliquid ingratum auditui, olfactui, &c. omnis autem malus odor & inconcinnus sonus ingratus est sensui, & molestiam in eo creat; ergo ea qualitas deberet habere repugnantiam naturalem & physicam cum sono & musica discordante, non cum concordante: quæ repugnantia haud dubiè difficulter concipitur ob dicta. Vrgeo vlteriùs Vel illa qualitas ponitur sparsa per totum corpus, vel solùm in capite aut in corde v.g. si in solo corde, quomodo, quæso, ea impediet naturaliter, ne abscindatur digitus pedis aut manus, cùm inde non impediatur, ne ipsa maneat & retineat suum subiectum & debitam dispositionem? In toto corpore dici non potest, quia cùm ponatur eiusdem rationis, & in corpore sint diuersæ dispositiones, v.g. in corde calor intensus, qui manui esset dissonus; quomodo ergo sicut ea qualitas patitur in suo subiecto, corde v.g. tam intensum calorem, non etiam eumdem patietur in manu? Si enim physicè repugnat cum ea intensione, vbicumque est eam excludet, vel vbicumque admittet; aut certè si alicubi non admittit, id non iam ex ipsa sola, sed aliunde debebit prouenire. Et hæc argumenta non solùm habent vim, si qualitas ea ponatur in corpore, sed fortè adhuc multò maiorem, si dicatur esse spiritualis, & in animo residere, & eodem modo, etiamsi ponatur in vtraque parte corporis: si in anima sola; quia tunc minorem videtur habere posse repugnantiam cum qualitatibus materialibus; & quod de musica dixi idem euidenter confirmat: vnde miror, Patri Tanneto faciliorem visam esse eam doctrinam, si ad qualitatem spiritualem recurreret. Si item in toto corpore ponatur, habet eamdem difficultatem quia quæ paulò ante dixi de repugnantia cum dissona musica, in quocumque subiecto ea qualitas ponatur, locum habent. Video hæc argumenta non esse talia, quæ solui non possint; agimus enim nunc in ordine ad potentiam absolutam, an scilicet talis qualitas repugnet: & difficulter duo contradictoria clara assignantur, quæ ex ea qualitate sequantur. Nihilominùs tamen ea quæ dixi de musica vel diuisione, &c. satis ostendunt esse accidentale qualitati existenti in mea anima, si consideretur ex natura sua, quòd qui iuxta me cantat pauset malè, aut alteram notam cantet quam debuerit, aut quòd duæ voces concurrentes non incipiant ab eadem claui, vt propterea auditi non possint à me, audiendæ alioquin, si inter se concordarent: ea enim concordia est valdè accidentalis, perinde ac si quis in visu diceret esse aliquam potentiam visiuam, quæ possit videre chartas tres aut quatuor vel colores benè inter se ordinatos; eosdem tamen, si paululùm discrepent, non posse videre, etiamsi illos ante oculos habeat, & cetera omnia ad videndum necessaria in ea potentia concurrant; sanè ea inæqualitas localis ex se apparet impertinens ad punctum visus. & mihi hæc ratio valdè probabiliter suadet intentum, scilicet repugnare diuinitus talem qualitatem.

Eadem qualitas debet resistere auditioni duarum vocum discordantium, non concordantium.

Hoc videtur ex terminis notum, esse per accidens respectu naturæ physicæ eius qualitatis.

Probat author suam doctrinam.

14

Vrget vlterius.

Auctoris argumenta fortè maiorem habebunt vim, si ea qualitas dicatur spiritualis in animo residens:

15

si autem ponatur in toto corpore, eamdem habet difficultatem.

Hæc argumenta quidem non sunt insolubilia.

Vndè absolutè concludo, minus probabilius esse, non dari hanc qualitatem neque in corpore neque in anima, probabilioremque esse sententiam Scoti & Durandi, quæ cum secunda coincidit: in ea enim nulla alia videtur esse difficultas quàm, quòd dos sic explicata sit quid extrinsecum. At hoc iam est à nobis sufficienter solutum. Eamdem sententiam etiam problematicè defendit Tannerus suprà, quatenus inter illam & hanc vltimam bipartitam non audet se determinare, & nostram fatetur esse clariorem & faciliorem; eam ergo amplector, quia semper amo claritatem & facilitatem sententiarum, quando aliunde non cogor vias difficiles intrare.

Concluditur probabilius esse, hanc qualitatem superadditā non dari. Probabilior autem videtur sententia Septima.

16

SVBSECTIO TERTIA.

De dote subtilitatis.

SEcunda corporis dos est subtilitas, vt possit scilicet penetrare quælibet corpora: de qua possumus etiam quærere, in quo consistat. Diceret aliquis, id à qualitate aliqua intrinseca capaci eius penetrationis prouenire. Verùm meritò id à S. Thoma & aliis apud Tannerum reiicitur: quamdiu enim in corpore relinquitur quantitas, quæ natura sua repugnat penetrationi, fieri non potest, vt, quantumuis ponantur nouæ qualitates, non semper quantitas resistat, & consequenter non sit supernaturalis ea penetratio respectu quantitatis, licet sit naturalis respectu eius qualitatis.

Quæritur in quo consistat subtilitas.

Reiiciuntur qui dicunt, eam prouenire à qualitate intrinseca capaci eius penetrationis.

Obiectio.

Dices, à me traditum primo tomo disp. 2. posse dari aliquam caussam creatam naturalem, quæ in se habeat vires producendi aliquem effectum supernaturalem subiecto, & speciatim dictum, non repugnare aliquam creatam substantiam, quæ posset ponere in vno loco simul duo corpora, etiamsi ea penetratio esset illis corporibus supernaturalis; ergo eodem modo poterit poni aliqua qualitas in corpore beati, quæ habeat naturalem vim ponendi illud corpus in loco alterius, etiamsi ea penetratio sit eis corporibus supernaturalis. Respondeo, concessâ eâ qualitate, nihil inde contra doctrinam traditam. Nos enim non negauimus possibilem esse qualitatem, quæ haberet virtutem sibi connaturalem caussandi eam penetrationem; quod solum hæc obiectio probat; sed negauimus qualitatem, quæ efficiat vt ea penetratio non sit corporibus supernaturalis, hoc autem non præstaret ea qualitas. Imò argumentum ipsum supponit, adhuc tunc futuram supernaturalem eam penetrationem illi corpori ratione quantitatis. Replicabis, Illud subiectum ratione eius qualitatis posset habere eam penetrationem, ergo esset illi connaturalis. Respondeo, eam non futuram connaturalem simpliciter; nam licet, attenta vi productiua; ex parte qualitatis esset connaturalis, attenta tamen vi receptiua corporum, esset supernaturalis. Vt enim dixi eo loco citato de visione, supernaturalitas vel naturalitas non attenditur respectu caussæ efficientis, sed respectu subiecti receptiui eius effectus.

17

Respondetur.

Replicatur.

Occurritur.

Vbi aduerte, à Dino Thoma, Carthusiano,

Valentia

Nota, à D.Thoma. & aliis fieri hic quæstionem de nomine. Valentia & aliis fieri hîc quæstionem de nomine. Negant enim, dotem subtilitatis esse in ordine ad penetranda alia corpora, non quia negent beatis eam vim penetrandi; expressè enim illam omnes ferè concedunt, vno excepto Durando, qui falsò putat eam diuinitus etiam repugnare. de quo egi in Physicis. Ideò ergo dotem subtilitatis dicit D.
18 Thomas & alij non consistere in ea vi penetrandi, quia cùm negent per qualitatem intrinsecam posse eam penetrationem reddi connaturalem, & nomine dotis intelligant aliquid intrinsecum animæ, nolunt eam vim penetrandi, quæ ab extrinseco prouenit, vocare dotem subtilitatis. quod ad vocem pertinet. Quid autem vocent subtilitatem statim dicam.

Posset subtilitas explicari dicendo, auferri beatis quantitatem distinctam. Hoc dici potest sine absurdo. Aliter posset dos subtilitatis explicari, si diceretur corporibus beatorum auferri quantitatem distinctam, quæ solùm eam impedit penetrationem. Neque videtur id absurdum; nam cùm quantitas sit solùm ad impediendam eam penetrationem, commodè fieret, si, vbi cessat ea ratio, negetur etiam quantitas. Quòd enim aliqui quantitatem ponunt ad distinguendas partes materiæ inter se, aut eas vbicandas in diuersis locis, est planè improbabile, vt dixi agens de quantitate suo loco. *Non potest tamen hæc sententia defendi. Primò. Secundò* Nihilominùs tamen hæc sententia defendi non potest. Primò, quia fortè quantitas non est distincta à materia. Secundò, quia si distinguitur, est proprietas illius; debet ergo naturaliter emanare à materia. Vt quid enim tam perpetuum miraculum poneremus solùm eo fine, ne dicamus, aliquando penetrationem fieri miraculosè? facilius enim est dicere, quando beatus penetrat aliquod corpus, fieri miraculum, quàm dicere, siue penetret, siue non, semper esse miraculum, ablationem
19 *Tertiò.* scilicet & negationem violentam quantitatis debitæ naturaliter materiæ. Tertiò, quia materia, ablata quantitate, posset naturaliter ad punctum spatij reduci; ergo beati possent naturaliter ad punctum coarctari. quod est absurdum. Nec vllus concedit beatis eam vim, vt vna pars penetret aliam sui corporis, caput v.g. collum & pectus; id enim esset turbare exteriorem pulchritudinem & formam humani corporis sine vllo prorsus honesto fine: & verò nisi nouum adderetur miraculum, semper caput naturali sua grauitate deberet descendere intra collum, & hoc intra pectus, &c. ob propriam grauitatem. quæ omnia absurda sunt.

Meliùs dicitur, consistere præcisè in voluntate Dei concurrendi cum beato ad eam penetrationem, quando beatus voluerit. Meliùs ergo dicitur dos hæc consistere præcisè in voluntate Dei concurrendi cum beato ad eam penetrationem, quando beatus voluerit. Nec enim obest, quòd hoc modo dos videatur esse aliquid extrinsecum; iam enim suprà dixi id non esse inconueniens, maximè cùm ponatur exigentia quædam intrinseca in ipsis corporibus proueniens formaliter à visione Dei.

Obiicitur satis difficulter. Posses tamen obiicere, & quidem difficulter, gratis poni eiusmodi dotem in beatis: cùm enim post diem iudicij, quando primùm omnes corpora induent, & dotem hanc acquirent, non sint exituri extra cælum empyreum, in eo autem habituri sint corpus facilè cedens instar nostri aëris, *Responsioni occurritur.* non videtur planè necessaria eiusmodi dos. Neque potest dici, requiri, vt vnus beatus possit penetrare alterius corpora; id enim numquam fiet; nec creditur Deus ad hoc dedisse auxilium: est
20 enim indecens & sine vlla vtilitate talis penetratio. Neque item Secundò dici potest, eam dotem requiri pro die iudicij, quando beati ascendentes cælos eos sunt penetraturi. Hoc, inquam, non sufficit, quia esto tunc fiat ea penetratio, non tamen propterea posteà erit necessaria, dos autem non solùm ad illum actum transeuntem, sed per modum alicuius permanentis concedi debet, & reuerà ita à Theologis conceditur. Respondeo *Respondetur obiectioni.* tamen eam dotem concedi, quia fortè corpus, in quo beati sunt, vt multi dicunt, non facilè cedit. Secundò, vt, si velint, possint beati penetrare pauimentum ipsius cæli empyrei; ac ceteros cælos perlustrare; non enim videtur id eis repugnare. Dices, Vt quid exirent è tam iucunda ac pulchra *Replicatur.* habitatione, ac se elongarent à ceteris beatis? *Occurritur.* Respondeo Primò, eos etiam tunc habituros species impressas, vt inde possint empyreum & beatos videre; nec ideò se ab omnibus elongabunt; possunt enim multi simul penetrare, vt alia cælestia corpora viciniùs contemplentur.

Responsio potest esse contra Durandum. Addo tamen, fortè ob hanc rationem haud improbabilem esse sententiam Durandi negantis beatis eam vim penetrandi; nam licet malè id probet, eò quòd putet diuinitus etiam eam repugnare, quia tamen hîc non videtur necessaria, posset de facto probabiliter negari. Neque per hoc opponeremur communi sententiæ admittenti dotem subtilitatis; nam maior pars auctorum per eam dotem non intelligit vim penetrandi corpora, sed aliquid aliud, quod nobis etiam licet admittere. Et sanè haud parum in hac re dubius hæreo. Quid ergo negata ea vi penetrandi constituet dotem subtilitatis? D. Thomas & alij, de quibus suprà, dicunt, subtilitatem esse subiectionem quamdam corporis erga animam, quæ consistat in optima complexione & dispositione corporis, remotis omnibus superfluitatibus & intemperie: per quam complexionem rectè disponitur ad perfectissimam informationem animæ. Ego non dubito, corpus habiturum talem complexionem & dispositionem; non puto tamen eam commodè explicari per vocem *subtilitas*, nam siue corpus sit frigidum siue calidum, non ideò dicitur magis aut minùs subtile; magis ad significationem Latinam acceditur, si videatur negari carentia humorum crassorum: hoc enim nos vocare solemus subtile; opponitur enim huic voci *crasso* aut *pingui*. Verùm in hoc sensu damnati haberent etiam subtilitatem, licet non vocaretur in eis dos. quod ipsum videtur absurdum. 21 *Negata vi penetrandi, subtilitatis dotem constituet subiectio quædam corporis erga animam, quæ consistat in complexione optima. Sed per vocem subtilitas non benè explicatur hæc complexio.*

Sententia Durandi conuenienter explicatur. Fortè conueniențiùs loquitur Durandus, dum subtilitatem corporis constituit in acumine sensuum ex perfecta organorum dispositione & præstantia, exclusis omnibus crassis humoribus; proueniente. Dico *conuenientius*; nam, iuxta com- 22 munem acceptionem, nobiliores operationes sensuum & phantasiæ (vnde etiam deriuantur ad intellectum operationes delicatiores & acutiores) vocamus etiam subtiliores. Pro qua sententia Tannerus suprà citat Albertum in 4. dist. 44. quæst. 5. vbi ait: *Corpora beatorum vocantur subtilia, quoniam fomes, crassities; & alia ignobiles proprietates erunt eis ablata, etsi nihilominus replebunt locum.* Hæc tamen verba non tam sunt pro explicatione Durandi quàm pro priori P. Valentiæ, D. Thomæ & Carthusiani: in his enim verbis nihil dicit Albertus de acumine sensuum; ad quam Durandus recurrit. Verùm totum hoc ad quæstionem de voce spectat; solùm de re illud, an possint penetrare alia corpora. de quo iam dixi quid sentiam.

SVBSECTIO QVARTA.

De agilitate.

Scotus & Durandus aiunt, agilitatem prouenire ex sola vi naturali animæ, ablata grauitate corporis.

Hæc doctrina à docentibus grauitatem esse qualitatem superadditam potest defendi.

TErtia dos est agilitas, id est via celerrimè se quocumque mouendi. Quæritur autem vnde ea proueniat. Scotus & Durandus dicunt prouenire ex sola vi naturali animæ, ablata grauitate corporis. Quæ doctrina in sententia docente, grauitatem esse qualitatem superadditam, haud ita difficulter defendi posset; nam ea grauitas non est annexa materiæ primæ; eam enim non habet ignis & aër, etiamsi constent eadem materia; aliunde autem ipsa anima rationalis, cùm spiritualis sit, non videtur exigere eam grauitatem, dispositiones verò, quæ in corpore beati erunt, vtpotè valdè perfectæ & subtiles, vt diximus paulò antè, fortè nullam grauitatem habebunt. quod explicare possumus ex his quæ in aliquibus hominibus nunc
23 de facto videmus; ita enim agiles & veloces sunt, vt videantur aëream habere naturam. Nosco vnũ, qui vno saltu currum ordinarium tectum transilire potest; alterum, qui mensam tribus vlnis longam, plenam cibis & poculis, nihil penitus in ea mouendo, transiliebat, nullum impetum præuio aliquo cursu accipiendo, sed immediatè se iuxta mensam eleuando, in alteram se proiiciebat partem. Si ergo in corpore adhuc per peccatum vehementer deprauato tanta leuitas reperiri potest; cur non meritò in illa cælesti patria, vbi subtilissimæ ac perfectissimæ futuræ sunt dispositiones, vbi nullus contrarius terreus aut crassus humor, non intelligemus vel abesse omnem grauitatem; vel certè ferè omnem, via vllo alio miraculo interueniente, quàm quòd in eo corpore perficiendo intercessit? Quòd si adhuc post omnes eas dispositiones aliquid mansit de grauitate, facilè possumus dicere id à Deo ob maiorem beatorum agilitatem denegatum; neque in hoc magnum interuenire miraculum: ex quo capite ego satis probabilem reputo eam Durandi sententiam, quam Tannerus, vt per se falsam, nullo proposito argumento immeritò reiicit.

In auctoris principiis, quæ negant grauitatem distinctam, non ita defenditur Scoti doctrina.

In principiis verò nostris, quibus negaui grauitatem distinctam, haud ita facilè videtur res hæc posse defendi: nam si grauitas non est distincta à corpore, ergo non potest corpus manere sine ea grauitate. Nihilominùs tamen adhuc locus est pro ea sententia. Nam licet ego non admiserim qualitatem distinctam à ceteris aliis, quæ grauitas sit;
24 non tamen propterea dixi, eam esse identificatam cum substantia materiæ primæ aut animæ rationalis: & quidem de materia, res est certa ea paulò antè dictis; est enim eiusdem speciei in nobis & in igne; in hoc autem non est grauis, ergo non est natura sua identificata illi grauitas; id ipsum dico de anima rationali; sine dubio enim anima rationalis separata non est grauis. Dixi ergo ea disputatione de grauitate probabile esse, illã consistere in certo temperamento primarum qualitatum, & aliarum etiam secundarum; quod exigit locũ altiorẽ vel demissiorẽ. Quæ doctrina inde confirmatur, quòd eadem substãtia aquæ, ob mutationem temperamenti quando congelatur, supernatat supra seipsam nõ congelatam; ex hac ergo doctrina possumus facilè dicere, tale esse temperamentum corporum beatorum, vt nullo modo aut certè parum valdè grauitent; hoc autem ipsum parum posse impediri in actu secundo à Deo subtrahente concursum ei grauitati, ne producat motum deorsum. quod vltimum docet Tannerus dub. 6. n. 63.

Auctor docet, probabile esse, grauitatem consistere in certo temperamento primarum qualitatum.

D. Thomas & alij docët, agilitatem prouenire à qualitate superaddita beato.

D. Thomas & alij communiter docent, agilitatem prouenire à qualitate quadam supraddita beato, & ex vi supernaturali motiua, qua beati possunt non solùm progressiõe, sed motu simplici seipsos quocumque velint transferre velocissimè. In hac sententia illud mihi difficultatem facit, quòd ad impediendum, ne corpus grauitet, non
25 est necessaria talis qualitas, vt paulò antè explicatum est; ablata autem corporis grauitate anima videtur habere naturalem vim mouendi illud velocissimè, ergo necessaria non est ea qualitas. Probo antecedens; nam anima separata, iuxta probabiliorem opinionem, mouere se potest velocissimè ad similitudinem Angelorum; ergo si vnitur corpori, à quo non grauetur, poterit illud secum trahere ea summa velocitate; & licet dicamus, in corpore non posse ea velocitate se mouere, quia plus est se simul & corpus trahere, quàm se solam, etiamsi corpus illud non grauet; licet hoc ita sit, non propterea videtur necessaria vlla qualitas; sufficiet enim vis supernaturalis à Deo addita per extrinsecam assistentiam ad talem motum. Non enim necessum est eas qualitates ponere, quando non ordinantur nisi ad effectus quasi extrinsecos, & non semper faciendos, sed fortè rarò: vt quid enim post diem iudicij tam frequens erit motus ille adeo velox?

Habet & hæc sententia suam difficultatem.

Probabiliter tamen defenditur ob cõmunem auctoritatem. Respondetur opposita paulò antè difficultati.

Nihilominùs tamen propter communem rationem & auctoritatem probabiliter eam qualitatem defendimus. Ad rationem autem in oppositum immediatè antè propositam dico, connaturalius esse, vt quando aliqua potẽtia eleuatur ad aliquos actus, compleatur per comprincipium sibi intrinsecum, si in eo ponendo non sit aliqua difficultas aliunde: atqui in ponẽda qualitate natura sua productiua motus velocissimi nulla difficultas est; 26
etenim videmus, impulsum impressum globo ab igne exiguo talem esse, vt instantaneè propè grauissimum pondus globi ad remotissimum spatium producat; cur ergo non poterimus similem concipere qualitatem aliquam talis naturæ, vt possit beatus per eam sibi imprimere impetum similem, aut sine impetu motum; quæ tamen qualitas sit subordinata voluntati beati? Et hinc apparet discrimen inter hanc dotem & subtilitatem, de qua paulò antè; nam ibi manente quantitate, quæ per seipsam repugnat penetrationi, non potest esse vlla qualitas, quæ efficiat, vt ea penetratio sit naturalis ei quantitati; ergo ob illum finem non potest poni talis qualitas: at in ordine ad motum nulla est difficultas; nam corpus, etiam retẽta grauitate in actu primo, potest ab extrinseco sine miraculo per fortius agens in altum proiici, aut linea recta velociùs aut tardiùs, prout fuerit vis seu impetus impressus; ergo rectè pro hac agilitate possumus ponere vnam qualitatẽ instar impulsus productiuã eius motus, etiãsi corpus esset grauissimũ; vt in globo centũ librarũ ab exiguo puluere accẽso è magno tormento emisso manifestè constat. vbi sine dubio non intercedit vllum miraculum.

Discrimen inter agilitatem & subtilitatem.

Dubium, quod occurrere potest occasione huius difficultatis.

Illud fortè posset in dubium verti occasione istius difficultatis, de quo non video ab aliis mentionẽ fieri, cùm grauitas corporum sit respectiua in ordine ad alia; & asser, qui per aërem cadit, nõ cadit infra aquam; imò multi probabilissimè putent, 27
quibus ego libenter acquiesco, si extra concauum lunæ, id est supra cælum empyreum, ponerentur lapis & pluma, v.g. tunc nec infra nec supra plumam lapidem conaturum, sed vbi primùm positus esset mansurum, & inde ab alio agente sine difficultate ad hanc vel illam partem mobilem futurũ.

An,

An inquam, hoc supposito, corpora beatorum, etiam ablata omni dote agilitatis, sint in cælo empyreo futura grauia; vel quia iam ibi extra concauum lunæ non habet locum grauitas & leuitas; vel quia fortè illud corpus instar aëris futurum ibi; nec sit grauius nec leuius corporibus beatorum; vnde naturaliter etiam possent se è pauimento cæli in alterū eleuare, & in medio sistere pro suo libitu, perinde ac possemus in aëre, casu quo ille esset eiusdē omnino grauitatis nobiscum.

Respondetur. In re dubia quid sentiat auctor.

Fundamentum, cur putet corpora beatorum etiam ex natura sua in cælo empyreo non grauitare.

Respondeo, rem mihi esse dubiam quoad factum; nam quoad possibilitatem non dubito ita posse contingere; & hinc (si diuinare licet) propendeo magis, vt credam ita fieri, & planè non grauitare etiam ex natura sua ibi corpora beatorum. Fundamentum est, quia cùm Deus habeat in sua omnipotentia corpora diaphana facilè cedentia, eiusdem sine dubio grauitatis cum corpore humano; quæ enim in tali corpore naturali possibili repugnantia? probabilissimum est, ipsum de facto tale corpus produxisse, vt sic magis naturaliter fieri posset motus ille velox corporum beatorum, & possent non solùm in pauimento cæ-

28 li empyrei, sed altius & pro libitu se sistere. Secundò inducor in hanc sententiam ex alio capite, quòd scilicet eis corporibus positis extra concauum lunæ, vbi ordinem elementa non seruant, cesset omnis grauitatio & leuitatio. Sed de hoc fusiùs in libris de Generatione. est enim difficultas etiā communis ad corpora non beata, si ibi ponerentur.

Alia istius ratio.

SVBSECTIO QVINTA.

De claritate, quarta beatorum dote.

Claritas beatorum, dos ceteris facilior, constitui potest in qualitate positiua lucida in corporibus beatorum recepta.

QVarta corporis dos est claritas, quæ facilior videtur ceteris; nam constitui potest in qualitate positiua lucida in corporibus beatorum recepta, & probatur ex locis initio sectionis citatis; duæ tamen vel tres circa hoc moueri possunt difficultates. Prima est, an ea lux solùm reperiatur in corpore beati; sicut de facto manus est lucida, quando illuminatur à sole, seu terminat lucem solis; an verò etiam sit lux in ipso corpore existens & independens ab altera luce, à quā producatur. Respondeo, hoc secundum videri probabilius; nam primo modo etiam nunc nostra corpora sunt lucida, quando sunt in lucido loco; debet ergo illis propria concedi lux; non emendicata à luce existente in corpore cælesti.

Responsio.

Secunda difficultas, quāta sit futura lux beatorū.

Secunda difficultas, quanta ea sit futura. Respondeo, eam maiorem & minorem, iuxta meritorum diuersitatem. quod insinuauit Paulus 1. ad Corinth. 15. suprà citatus, *Stella à stella differt in claritate; sic & resurrectio mortuorum*, quantum autem quilibet in particulari habiturus sit, dicere non possumus, quia nec de quantitate meritorum nobis constat, nec de luce respondente meritis.

Tertia, an beatorū corpora sint futura diaphana.

Negat Tannerus, Scotus, Durandus.

Prima eius ratio.

Tertia difficultas est, an corpora illa sint futura diaphana, ita vt interior organizatio videri perfectè queat. D. Thomas in Supplem. q. 55. art. 5. secutus D. Augustinum & Gregorium, affirmat: idem etiam sentiunt multi alij: contrarium defendit Tannerus suprà num. 61. cum Scoto & Durando. Rationem reddit, quia singulæ partes cor-

29 poris retinebunt suum colorem; omnis autem color caussat opacitatem. Hæc tamen ratio non admodum vrget, quia videmus topazium simul retinentem colorem flauum, & diaphaneitatem sufficientem, vt in oppositam partem totus videatur: quòd si in medio essent alij colores rubri virides, &c. cum eadem diaphaneitate haud dubiè videri possent, & simul totus lapis, etiamsi sat crassus. Secundò arguit, quia ipsa etiam lux non est visibilis nisi in corpore aliquo terminato & opaco, ergo. Sed neque hoc argumentum vrget, quia in crystallo alioqui valdè diaphana terminat lux visum, maximè quando habet varios angulos. Tertiò arguit, quia decentior & optabilior est aspectus corporis humani, secundùm externam tantùm superficiem; nam varietas tot partium internarum & minutarum potiùs confusionem pariet in visu quàm delectationem. Sed neque hoc argumentum vrget; nam sicut gratis assumitur illud antecedens, ita facilè negatur. Ego potiùs contrarium dixerim: fortè enim, excepta facie, vbi propter varietatem externæ superficiei, & maximè oculorum, magna apparet pulchritudo, reliquum corpus ex vniformi fere carne contectum non adeò videtur oculos delectaturum, ac si simul & purpurantes venæ veluti humanæ arboris ordina- 30

Secunda.

Tertia.

Soluitur.

Magis appetibile, videre interiorem hominis compositionem, quam solam externam superficiem.

tissimi ac delicatissimi rami inter carnis vnigenum colorem varietatem visui, admirationem etiam pariant phantasiæ, si ossium veluti arboris eiusdem solidiores bases; si sensuum admirabiles officinæ; si cordis in centro sedes, veluti generalis quædam scaturigo, vnde sanguineus liquor per totius corporis canales diffusus spiritus vitámque partibus omnibus quantumuis remotioribus subministrat; si articulorum compages; si neruorum tenacissimi nodi, quibus haud mirabiliter minùs quàm fortiter tot ac tam variæ partes ita inter se connectuntur, vt flectantur, flectuntur, vt non dissoluantur: si hæc, inquam, in paruo corpore, veluti totius orbis epilogus breuis, oculis distinctè conspiciantur, quis inde confusionem timeat, non ingentem speret potiùs voluptatem?

Affirmatiua sententia probabilior.

Ratio experientia roborata.

In hoc puncto probabilior mihi videtur, ob auctoritatem trium talium Ecclesiæ Doctorum, Augustini, Gregorij & Thomæ, & maioris etiam partis Scholasticorum, affirmatiua sententia; quam bene Suarez disp. 48. sect. 2. propugnat, quàm adhuc vrgeo manifesta experientia; nam certum est, carnem nostram nihilum valdè habere de diaphaneitate: si enim quis patum applicet ad candelam digitos, maximè versus extremitatem, videbit sane totos permeari luce, ac reddere iucundiorem longè aspectum, quàm si solùm secundùm superficiem conspiciantur; ergo cùm in cælis & ab 31 humoribus crassioribus & opacis longè sint futura liberiora corpora, ac proinde in se caro magis diaphana, lux item incomparabiliter maior & fortior, valde probabile est, carnem futuram diaphanam. Quoad ossa verò licet non ita connaturaliter, ob earum maiorem opacitatem, tamen haud difficulter etiam idem ibi intelligitur; nam durities per se non opponitur diaphano, videmus enim crystallum durissimam, admodum tamen diaphanam: poterit ergo Deus per omnem illarū partium lucem producere, quo ipso reddentur diaphanæ.

Quomodo ossa poterunt esse diaphana.

Limitatio quadam.

Addo tamen, eum aspectum partium interiorum non futurum ita distinctum & clarum, ac si planè essent opacæ, & viderentur solùm secundùm vltimam superficiem; & hoc ipsum dico etiam de vltima superficie carnis, non videndam ita albam, ac si ibi sisteret visus. Et hoc de argumentis primis duobus Patris Tanneri; nam licet color non impediat omnino diaphaneitatem, vt in topazio apparet, nihilominùs tamen aliqualiter impedit & facit, vt nec tam intensus appareat in se, nec quæ intra illum sunt ita distinctè videantur, ac si esset expers coloris; imò totum hoc

ea lux sit diuersæ speciei ab hac nostra, non constat nobis, an ea etiam natura sua habeat eam vim diffundendi se. Secundò, etiamsi sit diffusiua sui, non tamen in distanti sine medio. Quod argumentum videtur habere maiorem vim in sententia Suarez, qui sæpè insinuat, non esse corpus per quod possit transmitti, vnde ait beatos habere capita in vacuo; quomodo ergo tunc nisi miraculosè illuc veniret ea lux? Tertiò, quia cum ea sit eiusdem rationis in Christo & in aliis, licet in Christo longè intensior; sicuti ex vno beatiore non se diffundit naturaliter in alium habentem minùs de ea luce, ita nec ex Christo se diffundet in alios, nisi miraculosè in vno casu impediatur, in altero verò non. Quartò; quia ea vis vt simul & semel in innumeris propè beatorum corporibus operetur, & quidem valdè intensè, non videtur ei esse naturalis, ergo miraculosè ad id eleuaretur; eodem autem modo possemus admittere in aliis dotibus similem eleuationem, licet paulò fortiorem. Locus Pauli pro Patre Suario adductus non vrget; nam ibi non loquitur Apostolus de physica caussalitate, alioquin etiam resurrectionem corporum deberet Christus physicè caussare, quod nullus dicit.

Secundò. *Tertiò* *Quartò.* *Explicatur locus sancti Pauli allatus pro contraria sententia.*

42 Secundo quæri potest, an hæc claritas seu lux possit à beatis occultari. ita enim videtur sentire D. Thomas apud Tannerum suprà; quod ipse explicat, non vt beatos possit impedire emissionem specierum ab ea qualitate; illæ enim species naturaliter procedunt ex obiecto; sed quia beatus lucem ab anima in corpus emanantem pro suo arbitratu moderari poterit, vt non nisi tanta, vel tanta, vel forte nulla redundet. Ego tamen non video maiorem difficultatem in cohibendis speciebus quàm in temperanda luce: sicut enim species naturaliter emanant ab obiecto, ita lux emanat ab altera luce: ergo tam necessarium erit aliquod miraculum ad cohibendam lucis propagationem, quàm ad impediendam specierum emissionem.

Secunda quæstio, an occultari poterit ea lux. *Eadem difficultas est de luce, quæ de speciebus.*

Dico ergo ad quæstionem, intra cælos probabilius esse non posse beatos eam lucem cohibere aut occultare; respectu enim aliorum beatorum non potest vllam vtilitatem talis cohibitio habere, nec vllus alius finis honestus apparet, ergo. De facto autem corpora, quæ sunt in cælis, si quando per se immediatè apparent, & non per Angelos, sine dubio cohibent eam lucem. hoc est, non videtur; puto autem probabilius fieri eam impediendo ne resultet in corpore, quàm impediendo species. Fundamentum est, quia duo vel tria debemus miracula admittere, si ad impedimentum specierum recurramus: vnum est hoc ipsum specierum impedimentum; alterum, ne ea lux aliam producat in aëre; tertium, ne ipsum corpus videatur: nam si in se est illuminatum, poterit videri, etiamsi lux non terminet visum; facilius ergo est dicere, impediri eam lucem, ne producatur in corpore beati.

Intra cælos non possunt beati eam lucem occultare. *Extra cælos de facto eam cohibent;* 43

Verùm rogabis quomodo id fieri possit. Quod enim insinuat Tannerus eam ab anima deriuari in corpus, si de caussalitate seu deriuatione physica intelligatur, non subsistit; nam iam ostendi, à solo Deo eam in corpore produci. Dico *in corpore*; nam anima spiritualis non recipit in se lucem materialem. Secundò, si ea priùs existeret in anima, tunc cùm anima sit in toto corpore, etiam in superficie vltima carnis, necessariò esset, vt ibi ea lux existeret, ac proinde videretur; ergo si ponitur in substantia animæ, non poterit occultari, licet non producatur in corpore.

Facilius ergo dicitur, Deum ad volontatem beati, cui licentiam dedit, vt se hominibus ostenderet, eam vel producere vel destruere; sicut enim à solo Deo eam diximus conseruari, ita debemus dicere, ab eo solo destrui posse. Beati ergo voluntas se habebit vt conditio, ad cuius existentiam eam destruat aut reproducat Deus ob fines, ob quos eidem beato dedit facultatem hominibus se ostendendi & occultandi.

Idque per specialem Dei concursum ad voluntatem beati exhibitum.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMASEPTIMA.

De sensibus corporis eorúmque actibus.



1 IRCA sensus certum est, eos futuros integros & perfectos ac expeditos ad suum vsum: in quo omnes conueniunt; illud autem dubium, an in omnibus sit futurus aliquis vsus, & qualis. Probabilior sententia docet, habituros omnes suum vsum & singularem voluptatem. quod tradidit D. Thomas, Henricus, Scotus & alij apud Tannerum; quibus ipse subscribit. Ratio autem potest sic formari: Quandoquidem sensus illi futuri sint in se perfectissimi, non debemus dicere, illos futuros incapaces exercitij suarum operationum. Vt quid enim oculi, si nihil vmquam videre possunt? vt quid manus, si nihil palpare? & sic de ceteris. Deinde liberalitas diuina, & quæ diximus paulò antè circa corpus ipsum, habent maximè locum circa sensus, qui magis accedunt ad vim rationalem quàm corpus ipsum; sunt enim cognoscitiui; ergo si possumus probabiliter illis obiecta aliqua assignare, quæ cognoscant, & quibus delectentur, omnino dicendum est, eos illa percipere; atqui sine vlla difficultate aut inconuenienti facilè ea obiecta assignantur, ergo. Secundò, quia illa beatitudo erit consummata hominis felicitas, ergo debet etiam corporis sensus suum vsum & voluptatem habere. Tertiò, Deus multò erit in beatos liberalior, quàm in damnatos seuerus; atqui sensus omnes damnatorum torquebuntur, ergo beatorum recreabuntur. Videamus iam qualia poterunt esse pro eis sensibus obiecta. id quod hac disputatione expediendum erit.

Sensus in cælo erunt integri ac perfecti quoad omnē suum vsum & singularem cuiusque voluptatem.

SECTIO PRIMA.

De visu.

2 ET quidem quod ad visum attinet, nulla videtur esse difficultas; nam in primis humanitatem Christi Domini se visurum S. Ioh suprà relatus expressè testatur; & idem erit de omnibus aliorum hominum corporibus: erit enim corpus Domini luce & splendore aspectui gratissimo perfusum; cui proximè dulcissima Mater accedet, deinde ceteri omnes iuxta meritorum varietatem. Quòd si quæ ex nonnullis suprà retulimus

Visus in cælo perfectus.

limus de laureolis externis vera sunt, tunc erit in ipsorum corporum fulgore ac splendore summa varietas, laureolarum multitudo ac inæqualitas, etiam vbi minimæ sunt, maximam simpliciter pulchritudinem præ se ferentes. Cælum ipsum probabiliter & amœnissima luce, & variis etiam in diuersis partibus diuersis coloribus depictum creditur. Certè S. Ioannes Euangelista Apocalypsis 21. omnes lapides pretiosos in ea ciuitate ad ipsius ornatum reperiendos affirmat; & licet illi veri lapides non admittantur, nihil tamen vetat, quo minùs in ipsam cæli substantiam colores varios Deus indiderit, qui diaphaneitate & quasi crystallina densitate refracti, longè pulchriùs ac efficaciùs micent, varióśque emittant radios, quàm sapphiri, topazij, rubini cetérique pretiosi lapilli. quæ omnia saltem in pauimento ipsius cæli, quod solidum esse probabiliter creditur, locum habent; imò, etiamsi respirabile & permeabile totum sit, adhuc in eo facilè eiusmodi colorum varietas potest reperiri, vt in iride cernitur.

In cælo erit varietas colorum.

3 Occurrit autem hîc difficultas circa conspectum Christi Domini: cùm enim tanta sit futura cæli capacitas, & beati sint distincta loca occupaturi, non videtur posse fieri, vt ad Christum omnes valeant accedere: siue enim quadratum siue rotundum sit cælum, aut ex parte media illius Christus videri non poterit; aut in altera media parte longa distantia, etiamsi nihil sit interpositum, impediet aspectum. Variè huic difficultati respondetur; probabiliter autem ait P. Tannerus, Christum in variis locis cæli replicandum, vt sic beatos omnes sua recreet præsentia: si enim in mundo simul & semel in tot dissitis locis in Venerabili Sacramento replicatur pro fidelium vtilitate, quid mirum, si pro eorumdem præmio idem contingat in cælis? Secundò, fortè non semper actu omnes visuros Christum Dominum; videntur enim omnes & ipse Christus etiam mouendi in cælo tam huc iam illuc; ad hoc enim datur agilitatis dos; & Ioannes Apocalypsis 14. id insinuat, dum virgines specialiter comitantur Agnum quocumque ierit; iam ergo hos, iam illos sua recreabit præsentia. Ipsis etiam beatis liberum omnino erit cùm voluerint accedere.

Difficultas circa humanitatem Christi, vtrùm illa sit ab omnibus videnda.

Resoluitur dubium Primò.

Secundò. Fortè non semper omnes beati intuebuntur humanitatem Christi.

Tertius modus, & qui magis mihi placet, est, si dicamus, diuinitus Christi corpus eleuatum ad producendas sui species in quacumq; distantia, & tam claras ac si esset præsens. Neque hinc sequitur deceptio aliqua in visu, quasi beati re ipsa valdè remoti videant Christum sibi vicinum, cùm reuerà non sit; hoc, inquam, non est necessum, quia possunt illæ species simul repræsentare vbicationem ipsam distantem, quam Christus habet; dixi enim
4 in libris de Anima per visum etiã agnosci locum; videbunt ergo Christum longè distare, ita tamen clarè & distinctè eum cognoscent ac si præsens esset, per quod etiam non impeditur, quo minùs, quando ipsi velint magis accedere, possint, & vicissim ipse Christus ad illos. Quod idem dico de beatissima Virgine; est enim valdè probabile, eam simul iuxta Filium semper futuram, & à beatis videndam. Imò omnibus omnino beatis ea vis meritò conceditur à Tannero suprà num. 34. pro qua sententia citat Parisiensem. Poterunt ergo beati se inuicem videre quandocumque volent, & in quacumque distantia.

Tertiò. Videbitur diuinitus in quacumque distantia.

Idem de beatissima Virgine.

Circa quod quæri rursus potest, an necessariò semper sint duraturi in tali visione, an verò eis futurum sit liberum vti eis speciebus quando velint. Quæ difficultas etiam ad actus aliorum sensuum suo modo extendi potest. Non video motam hanc quæstionem, in qua ex vna parte videtur futura libera ea visio; maior enim perfectio est habere in eam dominium quàm eo carere; item ipsa varietas nouam addet voluptatem, vt iucundior sit aspectus interruptus quàm continuatus. Præterea sine vehementi miraculo non possumus dicere, oculos simul & semel eleuari ad visionem distinctam & claram infinitorum corporum, cùm experiamur, nos vix posse distinctè in duos homines simul oculos figere, etiamsi vicini sint; licet ergo cõcedamus
5 eis species de omnibus simul, ob rationes paulò antè datas, non debemus tamen ita multiplicare ea miracula, vt & actus omnes semper & necessariò efficiant, maximè cùm non videatur vlla esse ratio, quæ vrgeat ad ponendas simul eas omnium visiones. Ex altera verò parte, quia visio actualis est magna perfectio, maximè circa obiectum ita delectabile, melius videtur esse, vt sẽper sint in actuali visione, quàm vt eam omittant: neque inde timendum fastidium, alioquin ob eamdem rationem possemus dicere, etiam ipsam visionem beatam interrumpendam aliquando, vt gratior sit post absentiam quàm continuata; quod absit. In hac vita sæpè obiecta etiam bona fastidium generant, vel quia homo defatigatur eis perfruendo; vel quia aliarum rerum appetitus vrget; vel quia minora apparent ea bona quàm in initio. Quæ omnes rationes cessant in cælis; ergo simpliciter maior perfectio est actu ea semper contemplari quàm interrumpere; ergo hoc illis concedendum est.

An semper beati duraturi in ea visione.

Ratio dubitandi Prima.

Secunda.

In contrarium.

Nihilominùs tamen probabilior videtur prior pars propter rationem de eo miraculo. quod ampliùs sic vrgeo: Aliqua vicissitudo rerum in colloquiis, in motu, &c. admittenda videtur necessariò in beatis, ergo pari etiam ratione in visione corporum. Nec efficax est ratio in contrarium; quia licet sit aliqua maior perfectio ea actualis visio omnium, est valdè exigua inter eos maximè qui sunt omnino similes & æquales in beatitudine: 6
visio enim vnius nouæ rosæ alteri omnino similis parum auget delectationem; & licet notabiliter id augeret, non tamen debemus quæcumque miracula sine vlteriori fundamento admittere ob augendam eam perfectionem.

Resoluitur difficultas. Probabilius, futuram liberam eam visionem.

Rogabis, quomodo ergo se determinabit actu beatus ad videndum hunc præ illo? non enim habebit sufficiens determinatiuum, vt pro libertate id efficiat. Respondeo, omnes habituros cognitionem spiritualem, qua ceteros omnes expresse & distinctè noscant, ad eum modum quo diximus de Angelis respectu obiectorum naturalium. Ex hac autem cognitione poterit facilè quilibet dicere, Volo iam illum videre, iam hunc; item, iam cum hoc loqui, iam cum illo.

Dubium, quomodo se ad eam determinabunt. Solutio dubij.

Obiicies tamen, Hîc ponitur tota difficultas, quã antea vitare volebas; dabitur enim vna distincta omnium cognitio, quæ necessariò debet esse valdè miraculosa, sicut visio omnium. Respódeo negando suppositum; nã si in visu admittatur ea cognitio, simul etiam debebit admitti in intellectu altera distincta: quidquid enim oculus videt simul intellectus cognoscit, non autem è contrario; ergo multiplico miraculum, si admitto semper visionem corporalem omnium, non tamen si solùm intellectualem. Præterea intellectus faciliùs cognoscit multa simul quàm visus. Tertiò, in intellectu, 7
vt determinet voluntatem ad operationes aliorum etiam sensuum circa quoslibet beatos, debet poni vna cognitio vniuersalis omnium; id autem non ita commodè in visu ponitur, quia fortè pos-

Obiectio.

Responsio.

Quæ oculus videt intellectus simul noscit.

set

ser dici, cur non in auditu, vt semper sit in actuali perceptione omnium vocum, per quas eos distinguat? aut si hæc ratio non valet, ideò saltem non commodè ponitur in visu; quia per cognitionem solam materialem non potest sufficienter voluntas determinari ad amandum; ergo cùm supponat obiectio, voluntatem debere habere libertatem ad se determinandum, debet illi concedere cognitionem proportionatam omnium, qualis sola est intellectualis. & de visu satis.

SECTIO SECVNDA.

De ceteris sensibus.

De auditu eadem quæ de visu est ratio.

CIrca auditum non videtur etiam vlla difficultas quoad punctum mutuæ inter se collocutionis: quis enim negabit eos inter se posse loqui & conuersari? numquid erunt velut muti? absit hoc ab ea perfectissima & iucundissima ac maximè naturali republica; inter homines enim gratissima solet esse, docta & prudens conuersatio; non ergo ea beatis neganda: agent enim noti & amici de his quæ sibi in hac vita contigere,

——*Hæc olim meminisse iuuabit,*

de diuinis attributis, de diuersitate beatorum, &c. ergo auditus locum in illis habebit: Dices, Ea omnia beati actu cognoscunt omnes, & vnus scit ea ab alio cognosci; vt quid ergo de eis inuicem loquentur? Respondeo Primò, non semper eos futuros in actuali cognitione & memoria eorum omnium saltem distincta, & consequenter poterit vnus alteri eam refricare. Secundò, etiamsi res illæ sint alioquin notæ, poterunt de eis loqui per nouas quasi ponderationes vel considerationes circa eas, se excitando in Dei laudem, in maiorem beneficiorum acceptorum æstimationem; de loquela ergo eorum inter se non videtur esse vlla difficultas, & consequenter auditum ex hoc capite habiturum suas operationes, omnino crediderim certum. Hinc autem deduco probabiliter, eos habituros in ea auditione singularem voluptatem, quia & beatorum omnium voces gratissimæ & suauissimæ erunt, & de concentu musico haud parum habebunt. Si enim nationes aliquæ sunt, vt de Sinis certissimum putatur, quæ in ordinaria loquela habent quemdam concentum musicum attollendo, deprimendo, protrahendo syllabas, quid ni simile aliquid: longè tamen perfectius, beatis concedamus, ratione cuius haud leuiter recreent audientium aures? Præterea Augustinus apud Tannerum num. 36. ad locum illum Psalmi 149 *Exaltationes Dei in gutture eorum*, melodiam & musicam in cælis admittit; quam etiam insinuat Ioannes Apocalypsis 14. *Et vocem, quam audiui, sicut citharædorum citharizantium in citharis suis. Et cantabant quasi canticum nouum ante sedem* Dei, *& ante quatuor animalia, & seniores*, &c. quibus verbis instrumentorum etiam musicam denotat Ioannes. Nec difficile erit tales sonos in corpore ipso cælesti efformare; sola enim motione locali corporis cælestis & collisione illius poterit sine alteratione vlla alia aut corruptione formari sonus, cuius species facilè etiam per productionem sui sine medij detrimento propagabuntur. Imò
9 S. Thomas non reputat absurdum, cæli partes diuidi ad beatorum corporum motum, sicque sonum illum efformari; putat enim eos esse intra corpus solidum. Verùm quia nos probabilius esse docuimus, cælum empyreum esse fluidum, aut non solidum, non cogimur eas proprias incisiones admittere, sed purè, quales nunc fiunt in aëre ad motum cuiuslibet corporis. Addo, cùm beatis concedatur dos subtilitatis, vt penetrent omnia corpora, etiamsi cælum esset alioqui solidum, non videri futuras eas incisiones.

Obiectio. — *Solutio Prima.* — *Secunda.* — *Iucunditas & concentus vocum beatorum.* — *Quomodo in cælis formabuntur soni.*

Obiectio ex dictis.

Verùm hinc dices, Ergo cùm sit liquidum seu non solidum, non fient vllæ illius separationes, & consequenter nec sonus vllus: nam beati habent dotem subtilitatis, per quam non solùm corpora solida, sed & subtilia seu liquida penetrare possunt. Angelus v. g. se localiter per aërem mouens nullatenus eiicit è loco aërem; sicut mouens se intra terram non mouet loco eas partes. Respondeo beatos posse vti ea dote subtilitatis prout voluerint; vnde quando corpus est permeabile, veluti noster aër, & nulla alia est necessitas, non recurrent ad penetrationem, sed naturali modo se mouere credendi sunt; licet, si velint, possent etiam illud penetrare. Si autem ponatur corpus solidum, quia tale corpus non reunitur iterùm naturaliter, deberemus dicere, semper beatos penetrare ea corpora, ne postea manerent non vnita, & consequenter cessante corporis diuisione, non posset fieri sonus ille, quem nos ponimus.

Solutio. Beati, vbi nulla est necessitas penetrationis, naturali solùm motu se mouebunt.

Corpora beatorum mirè odorifera.

Quod ad odorem attinet, probabile est, ipsa beatorum corpora exhalatura suauissimum odorem; vt de multis adhuc mortuis in hoc mundo 10
legitur; & Antiphona illa, quam Ecclesia desumpsit ex cap. 24. Eccl. *Sancti tui Domine florebunt sicut lilium, & sicut odor balsami erunt ante te*, non obscurè idipsum designat; etiamsi propter primam partem de flore videatur solùm metaphoricè sumenda; tamen quoad odorem nihil est quod impediat ne literaliter accipiatur. Deinde, cælum ipsum empyreum odore fragrantissimo refertum esse quid prohibet; creatum enim est pro beandis hominibus, haud dubium quin ad hunc finem maximè ornatum sit. Neque necessaria est propterea vlla corruptio; nam odor ille per totum aërem aut per corpus cæleste respirabile sparsus sufficienter, ad cuiuslibet beati nares accedet, & sui sensationem producet; cúmque ibi careat contrario, potest esse perpetuus.

Empyreum mirum efflans odorem.

Obiectio.

Dices, non posse percipi odorem nisi media respiratione, quæ non est futura in cælis. Hoc argumentum etiam videtur probare, non posse beatos loqui; nam & loquela fit per respirationem. Respondeo facilè: Primò, in voce fortè non esse necessariam respirationem; sufficit enim, si aër ille aut corpus sensibile, quod erit intra os beati, & in eius gutture (non enim intus erit vacuum, aut totum occupabitur à lingua) moueatur à beato ad efformandum sonum. quod sine respiratione fieri posse non dubito. Sed quidquid de hoc sit, respondeo, in beatis respirationem futuram, non vt calorem cordis corrigant; ad id enim necessaria non erit; sed vt alias sensuum functiones exerceant; sicut in nobis non datur ob solum cor refrigerandum, sed vt possimus loqui & olfacere.

Respondetur. Quomodo beati sine respiratione loqui poterunt: — *Quomodo item respirare.*

De gustu maior est difficultas. Nihilominùs 11
cùm ponamus corpus respirabile in cælo, facilè intelligitur, etiam suam delectationem gustui respondere, si dicamus, illud corpus respirabile, quod est in palato & beatorum gutture, habere sapidam aliquam & gratam qualitatem, quæ beatis pro libertate possit diuersis saporibus æquiualere; vt de manna Israëlitico tradit Scriptura; nec Deus minùs credendus liberalis in beatos quàm in Iudaicum populum; nec necessum est vt ille gustus ordinetur ad sustentationem aut concoctionem, sicut si aër, quem nunc respiramus, haberet qualitatem sapidam, sine dubio eam possemus experiri, nulla

Gustus sapida quadam & grata qualitate recreabitur.

nulla interim ex eo facta concoctione aut propria comestione & nutritione. & ita ex D. Thoma, Scoto & communi Doctorum rem hanc supra explicat P. Tannerus num. 35.

Sua quoque tactus erit voluptas.

Denique quoad tactum res est etiam facilis, nam poterit manus manum tangere; & S. Bernardus Sermone 1. de Assumptione Virginis castissima & dulcissima inter Filium & Matrem oscula & amplexus admittit: & idem de aliis beatis inter se credendum est; nam licet ab eo statu longissimè absit omnis inhonestas, quia tamen tactus eiusmodi non vlteriùs ordinati ad malum finem, & sine omni omnino periculo minimi motus inhonesti decentissimi erunt, locum etiam in cælis habere poterunt. Addit etiam Scotus apud Tannerum suprà, ipsos cælos futuros materiam gratissimam tactus. quod & mihi probabilissimum

12 est. Concludo hanc materiam duobus testimoniis, quæ & Tannerus & Suarius suprà sect. 6. referunt n. 41. Vnum est Anselmi lib. de Similitudinibus cap. 57. *In illa futura vita delectatio quædam ineffabilis bonos inebriabit, & inæstimabili dulcedine sui totos eos inenarrabili abundantia satiabit. Quid dixi totos? oculi, aures, nares, os, manus, guttur, cor, iecur, pulmo, ossa, medullæ, exta etiam ipsa, & cuncta sigillatim membra eorum in communi eam mirabili delectationis & dulcedinis sensu replebuntur, vt verè totus homo torrente voluptatis Dei potetur, & ab vbertate domus eius inebrietur.* Hæc Anselmus eleganter. Alterum testimonium est Laurentij Iustiniani lib. de Disciplina monasticæ conuersationis cap. 23. *Caro spiritualis effecta per omnes sensus suos multimodis exuberabit deliciis; delectabitur oculus in amabili Redemptoris aspectu, cùm videbit Regem in decore suo gloria coronatum, & diademate redimitum, quo coronauit eum mater sua. Melodica cantica ciuium supernorum non mediocriter mulcebunt auditum: fragrans quoque suauitas cælestium odoramentorum mira liquefactione respirget odoratum: indicibilis etiam dulcedo omnium delectabilium melliflua quadam & iucunda suauitate oris saginabit palatum: ipse demum tactus sibi congruis abundabit deliciis, quas experti narrant.*

13 *Fas enim non est, vt in illa cælesti gloria quidquam vacet à Dei laude; quia potius iustum, vt cuncta corporis membra suum proprio modo efferant conditorem; quatenus sicut ab ipso sumpsere principium, ita & in illum deducant suæ beatitudinis finem, vt sit Deus omnia in nobis.* Hæc Laurentius. Faxit Deus vt eorum veritatem propria liceat experientia probare.

SECTIO TERTIA.

Qualia sint accidentia per sensus in cælis percepta.

An accidentia in cælo sint omnia futura ordinis merè naturalis.

MVlta in cælis futura accidentia naturalia, & quidem eadem specie & fortè numero, quæ in via habuimus, dubium non est: erunt enim eædem qualitates primæ, color, &c. quæ sine dubio percipientur a beatis. Difficultas ergo præsens est, vtrùm omnia accidentia, quæ à sensibus percipienda in cælis diximus, sint in se ordinis naturæ, an verò aliqua supernaturalia in substantia: v.g. an aliqua lux, color aut sonus supernaturalis sit ibi admittendus.

Non repugnat color supernaturalis alicui corpori.

Aliquis fortè putaret repugnare colorem supernaturalem aut lucem, quia non apparet in quo ea supernaturalitas consistere posset; ego tamen in hoc puncto non video, cur in genere spirituali possit esse vna cognitio de Deo, v.g. naturalis homini, & altera, de eodem Deo per scientiam infusam supernaturalis; & non possint etiam esse aliqui colores natura sua debiti corpori, alij verò natura sua omnino indebiti & supernaturales.

Dices, Actus naturalis non differt à supernaturali, nisi ex parte motiui supernaturalis; atqui hæc differentia motiuorum non potest esse in coloribus & sono, &c. ergo non potest ibi dari duplex ordo; vnus accidentium naturalium, alter supernaturalium. 14

Obiectio

Responsio Prima. Supernaturalitatem non peti à motiuo alibi ostensum. Secunda. Replica.

Respondeo primò, quia illud principium de diuersitate motiuorum à me est præcedenti tomo refutatum, dum egi de conceptu rei supernaturalis, & fusiùs in materia de fide. Secunda, quidquid sit, an in actibus, qui habere possunt motiuum, vera sit hæc doctrina, certè in aliis rebus respectiuis sustineri nequit, nam gratia est in sua substantia supernaturalis; & id non habet ex eo, quòd respiciat motiuum supernaturale, sed potiùs ex respectu ad ipsam gratiam sunt multi actus supernaturales: & circa idem corpus admittit communis sententia possibilem vbicationem in substantia supernaturalem, & aliam naturalem; ibi autem nihil planè est de motiuo, ergo eodem modo poterit in coloribus admitti.

Dices, Dato eo colore, quem ego dico supernaturalem, non est aliqua repugnantia in eo, quòd creabile sit aliquod corpus, cui ille sit connaturalis: quæ enim ex tali corpore sequuntur contradictoria? simili argumento probari solet, visionem Dei non esse supernaturalem, & sanè licet ibi propter auctoritatem communem quæratur aliqua repugnantia in substantia, cui ea visio sit connaturalis, in præsenti tamen circa colorem non apparet, cur non debeat admitti possibile aliquod corpus, cui tales colores connaturales sint.

Responsio.

Quomodo, & quibus corporibus possunt esse colores supernaturales.

Respondeo Primò, Esto id ita sit, erunt saltem supernaturales his corporibus, quæ de facto sunt, quod nobis in præsenti sufficit. Secundò dico, Si supponimus eos colores esse omnino supernaturales, facilè esse dare repugnantiam in aliquo corpore cui illi sint connaturales; sequeretur enim eos esse connaturales ei corpori, vt obiectio vult, & non esse connaturales, vt nos supponimus. 15

Argumentum pro supernaturalitate visionis beatæ hic applicatur.

Ne autem in hoc ipso videamus petere principium, dico hîc habere locum argumentum, quo vsi etiam sumus ad probandum visionem beatam esse simpliciter supernaturalem; est autem eiusmodi: Ad Dei virtutem spectat plura posse facere, quàm omnis natura petat. Quæ est doctrina Augustini, & saltem probabiliter per se nota; nam Deus potentior est quam omnis exigentia naturæ creatæ, ergo poterit Deus facere aliqua accidentia omni naturæ supernaturalia, ergo etiam aliquos colores omni corpori creabili supernaturales. Ecce vnde nostram probamus conclusionem, quâ semel probata, contradictoria, vt dixi, facilè assignantur. Et sanè datis omnibus corporibus, ego argumentor eodem modo ferè quo obiiciens contra me: Non est repugnantia in eo quod Deus possit producere aliquem colorem omnibus his corporibus supernaturalem; assignentur enim duo contradictoria; ergo possibilis est talis color diuinitus. Et sanè hoc argumentum, quia nititur illo principio ex D. Augustino insinuato, fortius est quàm quod mihi obiicitur.

Faciliùs ostenditur supernaturalitas alicuius coloris quàm ipsius visionis Dei.

Et aduerte, minorem adhuc esse difficultatem in ostendendo possibili aliquo colore supernaturali, quam in ostendenda visionis Dei supernaturalitate: quod licet durum primo aspectu videatur, eò quòd visio sit longè nobilior quàm color, ideóque faciliùs

possit

possit illa excedere omuem naturam quàm color; nihilominùs,re benè examinata, ita plauè est, vt iam obseruaui,& In primis,quod de maiori visionis perfectione dicitur non vrger; nam etiam ea alio capite visio comparatur cum nobiliori subiecto quàm eulor; ergo facilius est ex hoc capite inuenire dignnm subiectum visionis, quàm inuenire dignum lucis; vel saltem compensatur ex parte subiecti visionis eacessus, qui est ex parte ipsius visionis, idcóque non erit difficilius inuenire subiectum inter nobiliora connaturale pro visione nobiliore, quàm iuter ignobiliora connaturale pro colore ignobiliore.

Positiuè idem inuentū probatur.

Faciliùs vni speciei tribuitur supernaturalitas quàm toti generi.

Iam verò positiuè probo assumptum;nam in visione beata supernaturalitas reducitur ab omnibus in rationem communem visionis Dei; vnde etiam dicitur, omnes possibiles visiones Dei esse supernaturales omni substantiæ pussibili:hue autem valdè difficulter probatur, quia tunc debent assignari contradictoria desumpta ex ratione communi visionis;quod via fieri potest, etiamsi fortè aliquam visionē ex specifiea sua perfectione propria id habere faciliùs persuaderetur;sicut in simi-
17 li diai, facilè persuadetur vni speciei particulari substantię materialis,v.g.equo,repugnare eognoscere obiectum spirituale,at id omnibus repugnare nullatenus pusse probari,item vni substantiæ particulari repugnare, producere sibi simile facilè probo ex adamante, ea auro, &c. at id omnibus omnino repugnare, nullus poterit probare. In præsenti ergo eùm supernaturalitatem illius coloris nun probem ego ea ratione communi eoloris; ae si censerem omnes colores esse supernaturales, sed præcisè dicam, inter omnes illos non repugnare aliquem ea sua specifica perfectione omni subiecto supernaturalem, faciliùs possum euadere quàm dicendo, *Nulla omnino visio Dei esse potest naturalis vlli substantiæ*; sicut in ea ipsa quæstione de visione meliùs euaderem dicendo, Aliqua visio Dei potest esse connaturalis creaturæ alicui;quia non apparet,cur conceptus visionis vt sic petat eam supernaturalitatem in omnibus suis speciebus; aliqua item ex particulari & maiori perfectione est supernaturalis, quia etiam non repugnat aliquam esse supernaturalem; sicut non repugnat,quòd alia sit naturalis. Ratio totius obseruationis est,quia rationes specificæ semper habent aliqua prædicata propria; vnde vna species petit id, aut repugnar ei quòd nec petit, aut cui non repugnat conceptus genericus secundùm se; sic leoni ex sua essentia non repugnat rugitus, qui repugnat equo;eò autem quòd repugnet vni animali,equo,v.g. non infertur, ergo repugnat animali vt sic,seu omnibus animalibus.

Dubia est existentia talis coloris supernaturalis.

Cuncludo ergo, non videri posse negari eam possibilitatem alicuius lucis, coloris aut odoris ex natura sua specifica omni subiecto materiali supernaturalis; vtrùm autem illud de facto existat,mihi dubium est:aliqui affirmant, inter quos Pater Suarez (vt supra vidimus) ego non video necessitatem ponendi nouum huc miraculum: nam inter naturales colores haud dubiè Deus inuenit multos,quibus incredibiliter recreare queat beatorum oculos; quod suo modo de aliis obiectis sensuum dicendum puto; ad quid ergo sine fundamento ad supernaturalium productionem recurremus? de quo plura suprà agentes de claritatis dote.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMA OCTAVA.

Cetera quæ ad beatitudinem spectant discutiuntur.

SECTIO PRIMA.

De inæqualitate beatitudinis.

1 *Inter beatos est inæqualitas.*

BREVISSIME insinuo quæ fusiùs diai in materia de visione; & in primis, in beatitudine dari inæqualitatem Catholica doctrina tradit ea multis Scripturæ locis. Isaiæ 56. *Dabo eis in domo mea nomen melius à filiis & filiabus*;id est maiorem beatitudinem. Matthæi 11. *Qui minor est in regno cælorum,maior est illo.* Ioannis 14. *In domo Patris meì mansiones multa sunt.* 1. Corinth. 15. *Stella à stella differt in claritate, sic & resurrectio mortuorum.* & 2. Corinth. 9. *Qui parcè seminat, parcè & metet.* Molta alia testimonia ex Scriptura, Pontificibus & Patribus possunt pro ea veritate adduei, sed hæc in re nota sufficiant. Ratio item ex ipsa meritorum inæqualitate desumpta satis apertè id ipsum ostendit: qui enim plus meruit, plus etiam debet præmiari. Vtrùm autem ea inæqualitas beatitudinis seu visionis sit specifica, an numerica,tractaui ibidem,ostendens aliquando posse esse solùm numericam, quando ea sola maiori intensione prouenit, aut ea maiori indiuiduali claritate;admisi enim in lib. de Anima, inter indiuidua eiusdem speciei possibilem aliquam inæqualitatem perfectionis, aliquando verò esse diuersitatem specificam; quam non probaui ex sola diuersitate intellectus angelici & humani, aut ex parte principij; ex quo solo eapite supponit Tannerus eam posse probari hîc quæst. 4. dub. 1. dixi enim eo loco, à duabus caussis inæqualibus & diuersis, sole v.g. & igne, pusse calorem eiusdem speciei oriri;quia qui oritur de facto à sole, ea se essentialiter respicit vel solem vel ignem; quod idem respicit alter de facto ab igne procedens, etiamsi per actiones distinctas de facto vnus determinetur ad solem,alter ad ignem.

Quale sit ea inæqualitas.

Actiones beatorum habebunt aliquam specificam diuersitatem.

In ipsis tamen actionibus diai necessariò futuram diuersitatem specificam,quia illæ non per aliquid à se distinctum, sicut ipsi effectus, sed per seipsas,& consequenter essentialiter, vna respicit diuersum principium ab altera; ea terminis autem videtur notum, quòd respectus essentialis ad diuersos specie terminos caussset etiam diuersitatem specificam in ipsis distinctis respectibus.

Cur visiones Dei aliquando ex sole obiecto differant.

Hinc apparet fundamentum ad probandum, visiones posse aliquando specie differre,licet non ea parte principij, ex parte tamen obiecti; nam visio licet non respiciat essentialiter determinatè hoc numero principium, à quo oritur de facto, idcóque posset esse eiusdem speciei cum visione ab altero principio specie diuerso procedente, respicit tamen essentialiter obiectum quod actu repræsentat, quodcumque illud sit; nam cognitioni essentiale est actu repræsentare suum 2
obiectum,

obiectum, nec potest etiam diuinitus iam hoc iam illud repræsentare. Atqui vna visio repræsentat in Deo diuersas specie creaturas quàm altera; ergo saltem ex eo capite erunt visiones specie diuersæ.

Euasio communis præcluditur Primò.

Nec responsio communis, quòd creaturæ sint obiectum materiale, sufficiens est, nam licet sint minùs principale, essentialiter tamen ab hac visione respiciuntur; ergo in eo respectu vt ad creaturas terminatur differunt specie, licet non differant ratione Dei; atqui ad diuersitatem simpliciter specificam sufficit vnum caput, etiamsi sit minùs principale, quia malum; qualis est ea diuersitas, ex quocumque defectu; vnde si duæ animæ rationales cum diuersis specie materiis constituerent totum, sine dubio essent diuersi specie homines, licet in parte formali conuenirent, & solùm differrent in materiali.

Secundò.

Secundò, quia etiam videtur ibi futura aliqua differentia ex parte obiecti formalis; non quidem quasi visio præscindat obiectiuè inter vnum & alterum attributum, sed quia ex maiori claritate aut diuersa perinde se habet visio ac si præscinderet obiectiuè; nam qui non cognoscit in Deo leonem, non solùm non potest dicere, *Leo est possibilis*; sed nec potest dicere, *Deus potest producere leonem*; vel, *In Deo est continentia leonis*: ea autem continentia est quid verè Deo intrinsecum & prædicatum illius, iuxta probabiliorem sententiam; ergo etiam ex parte ipsius Dei, qui est obiectum formale, datur sufficiens diuersitas pro illis
3 actibus; nam vnum dicere, *Deus habet continentiam leonis*, alterum dicere, *Habet continentiam Angeli*, sufficiens fundamentum specificæ distinctionis est, quia & specificas ex parte Dei diuersas continentias expressè repræsentant, saltem ex parte modi præscindendo, licet non obiectiuè; vt dictum est: quidquid verò sit, an dicenda sit ea differentia specifica, certum est illam reperiri in visione beata.

An visio plurium creaturarum efficiat maiorè beatitudinem.

Illud erga dubium huius loci proprium, an ea pertineat formaliter ad rationem beatitudinis, ita vt eò sit formaliter beatitudo maior, quò plures in Deo creaturas cognoscit. Negat Pater Tanneras, eò quòd creaturæ vt tales non sint obiectum formale beatificans, ergo maior vel minor eorum numerus nihil facit ad beatitudinẽ augendam. Ego tamen cum P. Suario & aliis contrarium sentio; & fortè re ipsa non erit contrarius Tannerus. Pro quo reuoco in memoriam quæ immediatè antè dixi, scilicet eum qui non videt in Deo leonem, non solùm non cognoscere leonem ipsum, sed nec noscere dari in Deo continentiam leonis, ita vt de illo intrinseco & proprio prędicato Dei nequeat rationem reddere, hoc supposito, facilè constat,

Ad beatitudinem spectat ea specifica diuersitas actionum.

Probatur conclusio.

4 visionem Dei, ceteris paribus, eo ipso quòd plures videat in Deo creaturas, futuram etiam maiorem beatitudinem, non formaliter præcisè quatenus videt plures creaturas; quod benè probat argumentum Tanneri; sed quatenus inde infertur, eam visionem clariùs cognouisse Deum & distinctiùs, ita vt possit saltem ex parte modi de pluribus diuinis prædicatis rationem reddere, de quibus non potuisset, ignoratis eis creaturis. Ratio huius à priori desumitur ex dictis in materia de visione; nam ideò quasi caussaliter plures creaturæ videntur in Deo, quia Deus ipse clariùs cognoscitur; est enim medium ducens in cognitionem earum; non è contrario creaturæ ducunt in cognitionem Dei; ergo benè inferimus à posteriori, *Plures videntur creaturæ in deo, ergo & Deus ipse clariùs videtur, ergo & visio in ratione beatitudinis est nobilior.*

Ratio à priori.

Plures in Deo creaturæ videntur, quia meliùs videtur ipse Deus.

Limitatio conclusionis: & quomodo aliquando minus beatus possit plures in Deo creaturas videre.

Dixi suprà *ceteris paribus*; nam potest esse aliqua visio plurium creaturarum, quæ tamen simpliciter non sit maior beatitudo quàm altera pauciores cognoscens; nam per intensionem potest hæc compensare illum excessum; vnde explicatur, quo pacto aliquis magis beatus, ad cuius statum pauciores pertineant creaturæ, possit alterum minùs beatum & plura ratione status videntem superare. de quo fusè eo loco. An autem lumen gloriæ sit in omnibus æquale, & vnde immediatè & efficienter visionum inæqualitas proueniat, eo loci explicatum est. videantur ibi dicta.

SECTIO SECVNDA.

Quando beatitudinem supernaturalem adipiscimur.

Proponuntur hic duo quorumdam errores alibi refutati.

QVatuor in hoc puncto errores, duo oppositi & duo medij, reperiuntur. Primus fuit 5
Begardorum, & Beguinarum, qui dicebant, nos propriis viribus & in hac vita posse clarè Deum videre. Contra quem egimus in materia de visione. Alter extremè oppositus docuit, numquam posse Deum in se ipso videri. Qui error tribuitur ab aliquibus Chrysostomo & nonnullis aliis Patribus tam Latinis quàm Græcis de quo etiam suo loco tractauimus. His ergo duobus omissis, qui ad visionem non quà præmium est, sed secundùm se spectant, duo alij proprij præsentis materiæ esse possunt. Vnus docet; iustorum animas omni etiam labe purgatas non visuras Deum ante diem iudicij. Ita Tertullianus lib. 4. contra Marcionem, & lib. 1. de Anima cap. 32. 33. & 34. Vigilantius apud Hieronymum lib. contra eumdem, Schismatici, Græci; Armeni, & aliqui hæretici nostri temporis apud Tannerum quæst. 5. dub. 4. Alter error est, post resurrectionem non statim sanctos ad gloriam transferendos, sed mille annis in hoc mundo cum Christo regnaturos in noua ciuitate Ierusalem. Hæc est celebris antiqua opinio de millenario, quam olim docuit Papias, teste Irenæo, Hieronymo & Eusebio apud Tannerum suprà: quem secuti sunt Irenæus & Tertullianus, Lactantius, Apollinarius, Victorinus, Seuerus & multi alij; quorum fundamentum desumitur ex eo loco Apocalypsis, vbi dicuntur Sancti mille annis regnaturi, &c.

Alij duo errores, quorum primus hæreticorum, alter quorumdam Patrum est, proponuntur.

Affertur cuiusdam recentioris noua circa eamdẽ beatitudinem opinio.

Audiui etiam nouissimè grauem aliquem anctorem docuisse, post debellatum Antichristum, 6
ante diem iudicij intercessura multa millia annorum, in quibus omnes erunt & iusti & sancti: verùm quia hæc doctrina non tangit propriè punctum de dilatione beatitudinis; admittit enim omnes iustos, cùm primùm purgati perfectè fuerint post mortem visuros Deum, & post resurrectionem generalem, statim etiam omnes corpore & anima beandos; non volo de ea opinione agere; non enim ad nostram præsentem materiam spectat; fortè alibi, Deo dante, locus dabitur eam examinandi.

SVBSECTIO PRIMA.

Primus error reiicitur.

Animæ beatorum corpore iam soluta post perfectam sui

ASsertio Prima, Animæ beatorum cùm primum sunt perfectè purgatæ, statim consequuntur beatitudinem post decessum è corpore.

purgationem beatitudinis statim sunt participes.

Hæc est veritas Catholica definita in Florent. sessione vltima, Decreto vnionis, & in Extrauagante Benedicti X I. apud Marsilium in 4. q.13. art.4. & apud alios. Ecclesia eamdem veritatem supponit in Collecta pro Sanctis Gregorio & Leone I I. *Deus, qui animæ famuli tui Gregorij æternæ beatitudinis præmium contulisti*, &c. & in Antiphona de Martyribus, *Gaudent in cælis animæ Sanctorum, qui Christi vestigia sunt secuti.* & in altera illa, *Cum palma ad regna peruenerunt Sancti.*

Afferuntur pro hac conclusione aliqua Scripturæ loca, sed minùs firma.

7 Adduceret quis fortè illum locum Sap. 10. *Reddidit Deus iustis mercedem laborum suorum:* hæc enim merces est beatitudo. Hoc tamen testimonium non vrget, quia in eo Sapiens loquebatur de præterito; certum autem est, tunc temporis vsque ad Christi ascensionem non fuisse eleuatas animas Sanctorum ad visionem beatam, etiamsi omnino à labe purgatæ fuerint. E quo capite reiicio etiam alterum ex Ecclesiastici 11. cap quo pro eadem veritate Tannerus vtitur, *Facile est coram Deo in die obitus retribuere vnicuique secundùm vias suas.* Nam cùm etiam desumatur ex antiquo Testamento, quo tempore non assumebantur statim ad visionem, non vrget vllo modo. His ergo omissis, alia possunt efficaciora ex Scriptura afferri,

Afferuntur pro eadem robustiora quædam Scripturæ loca, quibus & Patres aquè Græci ac Latini fauisse inueniuntur.

Philip. 1. *Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo*; inutile autem esset tale desiderium, si non fuisset visurus Deum statim post mortem 2. Corinth. *Scimus, quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, quòd ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cælis.* & paulò pòst. *Scientes quoniam dum sumus in corpore; peregrinamur à Domino; audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore.* in Apocalypsis etiamsi 7.cap. videntur iusti amicti stolis albis. quod præmium illorum denotat. Eadem veritas tradita est à multis Patribus, omnibus scilicet Ecclesiæ Græcæ & Latinæ Doctoribus, & aliis etiam, vt videre est apud Tannerum suprà & Suarium disp. 13. sect. 1. fusiùs autem apud Bellarminum lib. 1. de Beatitudine Sanctorum cap. 4.

Proponuntur variæ eius rationes.

Huius veritatis rationes variæ afferuntur, quæ non sunt admodum efficaces. Prima, quòd ea dilatio
8 præmij valdè esset afflictura animas iam purgatas. Quòd si obiiciatur, Olim fuere detentæ sine ea afflictione. Respondet Tannerus, aliam fuisse ante Christum rationem; nam cælo adhuc clauso dilatio illa beatitudinis non tam fuit pœna quàm communis naturæ humanæ conditio.

Reiicitur Prima ratio pro eadem sententia.

Verùm hæc solutio nullatenus satisfacit, idem enim prorsus dicerent aduersarij, nunc dilationem beatitudinis non esse pœnam, nec per modum pœnæ, sed communem humanæ naturæ conditionem, quousque generalis sit resurrectio, cælum verò solum pro Christo Filio Dei naturali apertum.

Secũda aliorum ratio.

Secunda, quia beatitudo non dependet à corpore, & ex parte animæ non requiritur plus quàm meritum, & purgatio omnium peccatorum, vt

Refellitur.

iam supponimus adesse, ergo. Hoc etiam argumentum pariter instantiam in animabus iustis ante Christum; & facilè responderi posset, eam dilationem non fieri ob repugnantiam visionis cum anima separata, sed quia ante iudicium generale & generalem omnium remunerationem non oportebat aliquos beare; vel certè quia Deus ipse ita voluit.

Tertia & Quarta pro eiusdem conclusionis probatione minùs verum habent.

Tertia, quia beatitudo est brauium legitimè certanti promissum, ergo post finitam pugnam debet statim dari. Verùm negatur consequentia, eò quòd Deus habuit caussas illud differendi, & vt dixi, etiam pariter instantiam in animabus iustis ante Christum.

9 Quarta, pœna statim infligitur, vt ex Iob. 21. constat, *Et in puncto ad inferna descendunt*; & ex historia Epulonis Lucæ 16. Verùm & hoc in antiquis iustis habet instantiam contra se. Ad illud de damnatis fortè aduersarij idem dicerent, scilicet ante diem Iudicij eos non torqueri. Et licet hæc responsio ex Scriptura redarguatur, non tamen ratione; iam autem non auctoritatem, sed rationem quærimus. Adde, fortè illum locum Iobi posse explicari non tam de ipsis pœnis inferni, quàm de morte seu descensu ad sepulchrum, amissis in momento eis omnibus bonis, in quibus dies suos duxerant; vel certè de descensu ad inferna, quatenus iam sunt adiudicati pœnis: sicut olim etiam dicebantur animæ Sanctorum in pace manere, id est iam in certa spe futuræ gloriæ & pacis. Locus Epulonis ab aliquibus putatur parabolicus; & sanè in eo multa sunt parabolica; posset ergo dici per anticipationem dictum τὸ; *Crucior in hac flamma*; ergo responsio nec quidem auctoritate reiicitur.

Refellitur Quinta ratio de soluenda statim mercede, quia exemplum id ab hominibus ad Deum est inualidum.

Quinta, quia beatitudo debetur homini vt merces; Deus autem Leuit. 19. solutionem mercedis vetat differri: *Non morabitur opus mercenarij tui apud te vsque manè.* Verùm cùm tunc temporis, quando Deus id prohibebat, detinuerit ipse Sanctos Patres in Limbo, quomodo affertur locus ille pro ea remuneratione statim post mortem? Respondeo ergo non valere exemplum ab hominibus ad Deum in hoc puncto: nam homines ex iustitia tenentur statim soluere, Deus autem non potest enim solutionem operis boni saltem per totam vitam differre; & eodem modo potest 10 habere rationes, vt etiam aliquamdiu post mortem.

Sexta ratio minùs vrget.

Sexta & vltima, quia non potest assignari locus, vbi interim animæ residcant, Respondeo, eas posse in Limbo, vbi antiqui sanctissimi Patres manserunt; posse in aliis cælis sine visione, in paradiso; qui adhuc, iuxta probabilem sententiam, extat. Nec locus deesset Deo alibi, si id voluisset.

Nulla directa ratio afferri potest pro hac sententia sed solùm congruentia.

Dicendum ergo in hoc puncto, vtpote à sola Dei voluntate vnirè pendenter, non posse afferri rationem vllam nisi quasi indirectè hoc modo: Purgatæ iam animæ non habent quid eas remoretur, ne præmio statim afficiantur, ergo congruum est, vt statim id fiat; olim enim, quia non erat decens vt priùs alij homines quàm ipse Dei Filius & hominum redemptor cælum intrarent, detinebantur in Limbo. Quæ ratio iam omnino cessat; altera quæ hoc tempore vrgeat non potest adduci, vt patebit ex obiectionum solutione; ergo dicendum est, statim post mortem eas ad Dei visionem eleuari.

Obiectiones ex Matthæo

Primò ergo obiiciunt aduersarij ex Scriptura parabolam illam Matthæi 20. in quâ omnibus operariis mercedem simul reddidit; ergo visio non dabitur nisi omnibus post iudicium vniuersale.

Apostolo ad Hebræos.

Secundò, ad Hebræos 11. *Et hi testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem, Deo pro nobis melius aliquid prouidente, vt non sine nobis*
11 *consummarentur.* Ioan. 1. Epist. cap. 3. *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* & Apocalyp. 6. *Vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei; & dictum est illis vt requiescerent,*

Et Ioannis Apocalypsi.

adhuc

Explicantur quadam Scriptura loca nobis circa hanc materiam obiecta.

adhuc tempus modicum, donec compleantur conserui eorum. Respondeo, hæc loca parum fauere aduersariis: nam in ea parabola τὸ *ad vesperam* denotat finem vitæ cuiuslibet; vel potest etiam dici, non omnia quę in parabolis ponuntur esse intelligenda vt sonant: est enim ibi per accidens quòd dicuntur vocati omnes simul; sicut etiam illud de murmuratione non est propriè intelligendum; non enim in electos cadit ea murmuratio. Secundus locus Pauli facilis est; nam vel loquitur de præmio completo per resurrectionem; vel intendit, Sanctos antiqui Testamenti non intrasse cælum sine Sanctis è nouo Testamento, non quidem omnibus, sed aliquibus. Testimonium ex Ioanne planè caret difficultate; nam τὸ *cum apparuerit* non significat, cùm Christus venerit ad iudicandum; nec enim visio humanitatis Christi Domini reddet Sanctos beatos; sed loquitur de Deo secúdùm se, id est, *quando se nobis per visionem ostenderit.* Vltimus ex Apocalypsi à nobis suprà explicatus de desiderio vnionis ad corpus,

Patrum intentum pro nobis facere indicat Bellarminus.

Secundò principaliter obiiciuntur aliqui Patres, de quibus Bellarminus supra, qui eos explicat de adæquata beatitudine corporis & animæ. Addo, licet aliqui tunc temporis, antequam Ecclesia
12 rem hanc definierit, dubij fuerint, non propterea licere de ea iam dubitare.

Tertia obiectio.

Obiiciunt Tertiò decretum Ioannis XXII. qui dicitur definiuisse contrarium, teste Ockam in Opere sex dierum; & sequitur Adrianus in 4. q. de Sacramentis. Respondetur, Ockam alioquin à Ioanne XXII. excommunicatum facilè affinxisse illi definitionem illam. Verùm quidem est, Ioannem fuisse in hanc sentétiam procliuem, siue tamen priuatim hæresim ipse contraxerit, siue sine errore inuincibiliter eam tenuerit, de quo iam non disputo, Deus tamen mirabiliter disposuit vt moreretur, antequam quidquam definiret in hoc puncto: vt testatur ipsius successor Benedictus XI. cuius Bullam superiùs citauimus pro Catholica doctrina.

Quod obiicitur de Ioanne XXII. debile est.

Quarta obiectio.

Quartò obiiciunt, Ad quid ergo sequetur iudicium generale, si quilibet suum præmium priùs accepit? Respondetur, vt omnibus constet, non solùm de equitate iudicij erga se, sed etiam erga omnes alios. Secundò, vt Christo homini coram toto mundo ea maxima gloria fieret. Addo, argumentum hoc etiam esse contra aduersarios; nam propter dandam pręcisè illis gloriam, etiamsi esset expectandus vltimus dies; in quo omnes resurgerent, non erat necessarium iudicium vllum fieri; nam siue ante eam diem videant Deum siue non, certum est, cuilibet de sua caussa constare, an scil-
13 licet sit futurus beatus an non; ergo independenter ab hac quæstione defendendus est dies iudicij.

Retorquetur in aduersarios.

Secunda conclusio asserit, animas non tantùm postquam perfectè purgata fuerint Deū vbicumque demum sint visuras, sed id in ipsis cælis fore.

Assertio Secunda: Non solùm statim cùm fuerint perfectè purgatæ animæ iustorum Deum videbunt, sed id fiet in cælis. hoc est contra Augustinum, qui in Psal. 36. asseruit, animas vel in aëre, vel in paradiso terrestri aliquando detinendas: de qua opinione lib. 1. Retractat. c. 14. & lib. 9. cap. 3. postea dubitauit. Vltimò tandem lib. 2. Quæst. Euangel. cap. 35. veram sententiam in assertione nostra positam tradidit. Probatur autem hæc Secunda assertio ex dictis in Prima; multa enim loca non solùm de visione seu beatitudine loquuntur, sed etiam de loco, id est de cælo, vt in eis videri potest, & id ab Ecclesia definitum est ea Extrauagante Benedicti XI. in Tridentino sess. 25. in decreto de Veneratione Sanctorum. Videatur Bellarminus suprà. Probatur autem facilè ex dictis, quia si animæ Sanctorum vident statim Deum, commodior certè locus pro ea visione esse non potest quàm cælum; nec vlla potest esse ratio cur alibi detineantur, ergo.

Auctoritas Ecclesia, vt & ratio ipsa, id persuadet.

SVBSECTIO SECVNDA.

Secundus error impugnatur.

Assertio contra Chiliastas, seu contra errorem Millenariorum: Post diem iudicij non sunt mansuri beati in hoc mundo, & vsuri corporalibus bonis, v. g. cibo & potu, vxoribus, &c. vt Chialistæ somniarunt; expresse enim Scriptura vsum talium rerum remouet à beatis Matth. 22. *In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei.* idem habetur Lucæ 20. ad Romanos 14. *Non est regnum Dei esca & potus; sed iustitia, & pax, & gaudium in Spiritu sancto.* Hunc tamen locum non admodum crediderim efficacem; eò quòd non tam videatur de regno futuro quàm de præsenti intelligendus; ac si dixisset Paulus, *Non per cibum & potum venitur ad regnum Dei*; per quod negat posteà licitum & honestum cibum & potum. Alia multa loca congerit Tannerus numer. 15. quæ vel non directè tangunt conclusionem, vel facilè explicari possunt. Idem probatur auctoritate D. Dionysij lib. de Ecclesiastica hierarchiae. cap. 7. §. 1. vbi ait: *Absit vt vnquam sanctus vir in istiusmodi errores incidat.* Secundò; alterius Dionysij Alexandrini, qui librum contra eum errorem scripsit, teste S. Hieronymo in præfatione l. 18. in Isaiam. Hieronymus ipse & Augustinus apud Tannerum n. 52. eum millenarium reiiciunt.

14

Beati post diē iudicij non sunt mansuri in hoc orbe, & vsuri bonis corporalibus, vt Chialista somniarunt.

Inefficaciter quidam locus Chiliastarum opinio reprobatur.

Ratione verò sic nostra assertio probatur, Primò, quia talis vsus ciborum cum corruptione & alteratione est indignissimus eo felici statu, idem à fortiori est de vsu matrimonij; neque est vel leue fundamentum quo ille persuadeatur, ergo vt res planè conficta reiicienda erit. Secundò, suprà explicuimus: quo pacto beati in omnibus sensibus, etiam gustu, habituri sint ingentes voluptates; vt quid ergo confingetur ea habitatio per mille annos in terris?

Duæ rationes assertionis nostra fidem conciliant.

15

Obiectio ex Papia. Respondetur ex Eusebio.

Dices, Papias Apostolorum discipulus id ex Apostolica traditione docuit. Nego assumptum; Eusebius enim libro 3. Historiæ cap. 35. ait illum fuisse pium, sed simplicem virum; & ex mala intelligentia Scripturarum, non ex traditione Apostolica id tradidisse.

Soluuntur dua quorumdam obiectiones contra eam facta.

Secundò dices, In aliquibus locis Scripturæ promittitur iustis terra, item cibus, potus; & Apocal. 20. expressè ponitur illud regnum mille annorum. Respondetur, ea loca Primò spiritualiter seu allegoricè intelligenda; cælum enim sæpè vocatur terra viuentium, & satietas beatitudinis comparatur cibo & potui; sunt enim hæ res nobis gratissimæ, ideóque aptissimæ ad explicandam aliquo modo æternam felicitatem & voluptates in cælo futuras. Locus Apocalypsis habet multas explicationes. Nonnulli per eos mille annos intelligunt totam æternitatem quâ regnaturi sunt Sancti. Hæc tamen expositio expresse videtur esse contraria textui; nam post eos mille annos dicit Euangelista soluendum satanam, & seducturum Gentes; atqui hoc non potest fieri post totam æternitatem, ergo mille anni non eam significant. Rectius ergo cum aliis exponitur de tëpore militantis Ecclesiæ, post quod, seu paulò ante finem illius, soluetur

Per millenarium malè quidam totam æternitatem hic intelligunt.

ficulter intelligitur contraria calori & frigori.

Eadem qualitas debet resistere auditioni duarum vocum discordantiũ, non concordantium.

Hoc videtur ex terminis notum, esse per accidens respectu naturæ physicæ eius qualitatis.

Probat author suam doctrinam.

talem aut talem gradum. quod nunc specialiter vrgeo. Nam eadem qualitas deber resistere auditioni duarum vocum, si inter se discordant, non verò; si concordant; quod vix potest intelligi prouenire ex natura physica eius qualitatis. Quid enim ea concordantia vocum, & quòd vna tangat vnam notam, quam iam non deberet tangere, vt propterea illa qualitas in beato resistens impediat physicè, ne tunc fiat auditio earum vocum; quæ tamen fieret, si & tactum benè obseruasset musicus, & suo loco cecinisset? Sanè videtur ex terminis notum, id omnino esse per accidens respectu naturæ physicæ eius qualitatis. Quòd autem id deberet habere ostendo clarè; nam per donum impassibilitatis in præsenti non solùm intelligimus incapacitatem caloris in gradu contrario, sed etiam odorandi, audiendi, & gustandi aliquid ingratum auditui, olfactui, &c. omnis autem malus odor & inconcinnus sonus ingratus est
14 sensui, & molestiam in eo creat; ergo ea qualitas deberet habere repugnantiam naturalem & physicam cum sono & musica discordante, non eum concordante: quæ repugnantia haud dubiè difficulter concipitur ob dicta. Vrgeo vlteriùs

Vrget vlteriùs.

Vel illa qualitas ponitur sparsa per totum corpus, vel solùm in capite aut in corde v.g. si in solo corde, quomodo, quæso, ea impediet naturaliter, ne abscindatur digitus pedis aut manus, cùm inde non impediatur, ne ipsa maneat & retineat suum subiectum & debitam dispositionem? In toto corpore dici non potest, quia cùm ponatur eiusdem rationis, & in corpore sint diuersæ dispositiones, v.g. in corde calor intensus, qui manui esset dissonus; quomodo ergo sicut ea qualitas pariter in suo subiecto, corde v. g. tam intensum calorem, non etiam eumdem patietur in manu? Si enim physicè repugnat cum ea intensione, vbicumque est eam excluder, vel vbicumque admitter; aut certè si alicubi non admittit, id non iam ex ipsa sola, sed aliunde debebit prouenire. Et hæc argumenta non solùm habent vim, si qualitas ea ponatur in corpore, sed fortè adhuc multò maiorem, si dicatur esse spiritualis, & in animo residere, & eodem modo, etiamsi ponatur in vtraque parte corporis: si in anima sola: quia tunc minorem videtur habere posse repugnantiam eum qualitatibus materialibus; & quod de musica di-
15 xi idem euidenter confirmat: vnde miror, Patri Tanneto faciliorem visam esse eam doctrinam, si ad qualitatem spiritualem recurreret. Si item in toto corpore ponatur, habet eamdem difficultatem quia quæ paulò ante dixi de repugnantia cum dissona musica, in quocumque subiecto ea qualitas ponatur, locum habent. Video hæc argumenta non esse talia, quæ solui non possint; agimus enim nunc in ordine ad potentiam absolutam, an scilicet talis qualitas repugnet: & difficulter duo contradictoria clara assignantur, quæ ex ea qualitate sequantur. Nihilominùs tamen ea quæ dixi de musica vel diuisione, &c. satis ostendunt esse accidentale qualitati existenti in mea anima, si consideretur ex natura sua, quòd qui iuxta me cantat pauset malè, aut alteram notam cantet quam debuerit, aut quòd duæ voces concurrentes non incipiant ab eadem claui, vt propterea audiri non possint à me, audiendæ alioqnin, si inter se concordarent: ea enim concordia est valdè accidentalis, perinde ac si quis in visu diceret esse aliquam potentiam visiuam, quæ possit videre chartas tres aut quatuor vel colores benè inter se ordinatos; eosdem tamen, si paululùm discrepent, non posse videre, etiamsi illos ante oculos habeat, & cetera omnia ad videndum necessaria in ea potentia concurrant; sanè ea inæqualitas localis ex se appatet impertinens ad punctum visus. & mihi hæc ratio valdè probabiliter suadet intentum, scilicet repugnare diuinitus talem qualitatem.

Authoris argumenta fortè maiorem habebunt vim, si ea qualitas dicatur spiritualis in animo residens:

si autem ponatur in toto corpore, eamdem habet difficultatem.

Hæc argumenta quidem non sunt insolubilia.

Concluditur probabilius esse, hanc qualitatem superadditã non dari. Probabilior autem videtur sententia Septima.

Vndè absolutè concludo, minus probabilius esse, non dari hanc qualitatem neque in corpore neque in anima, probabilioremque esse sententiam Scoti & Durandi, quæ cum secunda coincidit: in ea enim nulla alia videtur esse difficultas quàm, quòd dos sic explicata sit quid extrinsecum. Ac hoc iam est à nobis sufficienter solutum. Eamdem sententiam etiam problematicè defendit Tannerus suprà, quatenus inter illam & hanc vltimam 16
bipartitam non audet se determinare, & nostram fatetur esse clariorem & faciliorem; eam ergo amplector, quia semper amo claritatem & facilitatem sententiarum, quando aliunde non cogor vias difficiles intrare.

SVBSECTIO TERTIA.

De dote subtilitatis.

Quæritur in quo consistat subtilitas. Reiiciuntur qui dicunt, eam prouenire à qualitate intrinseca capaci eius penetrationis.

SEcunda corporis dos est subtilitas, vt possit scilicet penetrare quælibet corpora: de qua possumus etiam quærere, in quo consistat. Dicetet aliquis, id à qualitate aliqua intrinseca capaci eius penetrationis prouenire. Verùm meritò id à S. Thoma & aliis apud Tannerum reiicitur: quamdiu enim in corpore relinquitur quantitas, quæ natura sua repugnat penetrationi, fieri non potest, vt, quantumuis ponantur nonæ qualitates, non semper quantitas resistat, & consequenter non sit supernaturalis ea penetratio respectu quantitatis, licet sit naturalis respectu eius qualitatis.

Obiectio.

Dices, à me traditum primo tomo disp. 2. posse dari aliquam caussam creatam naturalem, quæ in se habeat vires producendi aliquem effectum supernaturalem subiecto, & speciatim dictum, non repugnare aliquam creatam substantiam, quæ possetponere in vno loco simul duo corpora, etiamsi
ea penetratio esset illis corporibus supernaturalis; 17
ergo eodem modo poterit poni aliqua qualitas in corpore beati, quæ habeat naturalem vim ponendi illud corpus in loco alterius, etiamsi ea penetratio sit eis corporibus supernaturalis. Respondeo, concessâ eâ qualitate, nihil inde contra doctrinam traditam. Nos enim non negauimus possibilem esse qualitatem, quæ haberet virtutem sibi connaturalem caussandi eam penetrationem; quod solum hæc obiectio probat; sed negauimus qualitatem, quæ efficiat vt ea penetratio non sit corporibus supernaturalis, hoc autem non præstatet ea qualitas. Imò argumentum ipsum supponit, adhuc tunc futuram supernaturalem eam penetrationem illi corpori ratione quantitatis. Replicabis, Illud subiectum ratione eius qualitatis posset habere eam penetrationem, ergo esset illi connaturalis. Respondeo, eam non futuram connaturalem simpliciter; nam licet, attenta vi productiua; ex parte qualitatis esset connaturalis, attenta tamen vi receptiua corporum, esset supernaturalis. Vt enim dixi eo loco citato de visione, supernaturalitas vel naturalitas non attenditur respectu caussæ efficientis, sed respectu subiecti receptiui eius effectus.

Respondetur.

Replicatur.

Occurritur.

Vbi aduerte, à Dino Thoma, Carthusiano, Valentia

Nota, à D.Thoma. & aliis fieri hic quæstionem de nomine.

Valentia & aliis fieri hîc quæstionem de nomine. Negant enim, dotem subtilitatis esse in ordine ad penetranda alia corpora, non quia negent beatis eam vim penetrandi; expresè enim illam omnes ferè concedunt, vno excepto Durando, qui falsò putat eam diuinitus etiam repugnare. de quo egi

18 in Physicis. Ideò ergo dotem subtilitatis dicit D. Thomas & alij non consistere in ea vi penetrandi, quia cùm negent per qualitatem intrinsecam posse eam penetrationem reddi connaturalem, & nomine dotis intelligant aliquid intrinsecum animæ, nolunt eam vim penetrandi, quæ ab extrinseco prouenit, vocare dotem subtilitatis. quod ad vocem pertinet. Quid autem vocent subtilitatem statim dicam.

Posset subtilitas explicari dicendo, auferri beatis quantitatem distinctam. Hoc dici potest sine absurdo.

Aliter posset dos subtilitatis explicari, si diceretur corporibus beatorum auferri quantitatem distinctam, quæ solùm eam impedit penetrationem. Neque videtur id absurdum; nam cùm quantitas sit solùm ad impediendam eam penetrationem, commodè fieret, si, vbi cessat ea ratio, negetur etiam quantitas. Quòd enim aliqui quantitatem ponunt ad distinguendas partes materiæ inter se, aut eas vbicandas in diuersis locis, est planè improbabile, vt dixi agens de quantitate suo loco.

Non potest tamen hæc sententia defendi. Primò. Secundò

Nihilominùs tamen hæc sententia defendi non potest. Primò, quia fortè quantitas non est distincta à materia. Secundò, quia si distinguitur, est proprietas illius; debet ergo naturaliter emanare à materia. Vt quid enim tam perpetuum miraculum poneremus solùm eo fine, ne dicamus, aliquando penetrationem fieri miraculosè? facilius enim est dicere, quando beatus penetrat aliquod corpus, fieri miraculum, quàm dicere, siue penetret, siue non, semper esse miraculum, ablationem

19 *Tertiò.* scilicet & negationem violentam quantitatis debitæ naturaliter materiæ. Tertiò, quia materia, ablata quantitate, posset naturaliter ad punctum spatij reduci; ergo beati possent naturaliter ad punctum coarctari. quod est absurdum. Nec vllus concedit beatis eam vim, vt vna pars penetret aliam sui corporis, caput v.g. collum & pectus; id enim esset turbare exteriorem pulchritudinem & formam humani corporis sine vllo prorsus honesto fine: & verò nisi nouum adderetur miraculum, semper caput naturali sua grauitate deberet descendere intra collum, & hoc intra pectus, &c. ob propriam grauitatem. quæ omnia absurda sunt.

Meliùs dicitur, consistere præcisè in voluntate Dei concurrendi cum beato ad eam penetrationem, quando beatus voluerit.

Meliùs ergo dicitur dos hæc consistere præcisè in voluntate Dei concurrendi cum beato ad eam penetrationem, quando beatus voluerit. Nec enim obest, quòd hoc modo dos videatur esse aliquid extrinsecum; iam enim suprà dixi id non esse inconueniens, maximè cùm ponatur exigentia quædam intrinseca in ipsis corporibus proueniens formaliter à visione Dei.

Obiicitur satis difficulter.

Posses tamen obiicere, & quidem difficulter, gratis poni eiusmodi dotem in beatis: cùm enim post diem iudicij, quando primùm omnes corpora induent, & dotem hanc acquirent, non sint exituri extra cælum empyreum, in eo autem habituri sint corpus facilè cedens instar nostri aëris,

Responsioni occurritur.

non videtur planè necessaria eiusmodi dos. Neque potest dici, requiri, vt vnus beatus possit penetrare alterius corpora; id enim numquam fiet; nec creditur Deus ad hoc dedisse auxilium: est

20 enim indecens & sine vlla vtilitate talis penetratio. Neque item Secundò dici potest, eam dotem requiri pro die iudicij, quando beati ascendentes cælos eos sunt penetraturi. Hoc, inquam, non sufficit, quia esto tunc fiat ea penetratio, non tamen proptereà posteà erit necessaria, dos autem non solùm ad illum actum transeuntem, sed per modum alicuius permanentis concedi debet, & reuerà ita à Theologis conceditur.

Respondetur obiectioni.

Respondeo tamen eam dotem concedi, quia fortè corpus, in quo beati sunt, vt multi dicunt, non facilè cedit. Secundò, vt, si velint, possint beati penetrare pauimentum ipsius cæli empyrei; ac ceteros cælos perlustrare; non enim videtur id eis repugnare.

Replicatur.

Dices, Vt quid exirent è tam iucunda ac pulchra habitatione, ac se elongarent à ceteris beatis?

Occurritur.

Respondeo Primò, eos etiam tunc habituros species impressas, vt inde possint empyreum & beatos videre; nec ideò se ab omnibus elongabunt; possunt enim multi simul penetrare, vt alta cælestia corpora viciniùs contemplentur.

Responsio potest esse contra Durandum.

Addo tamen, fortè ob hanc rationem haud improbabilem esse sententiam Durandi negantis beatis eam vim penetrandi; nam licet malè id probet, eò quòd putet diuinitus etiam eam repugnare, quia tamen hîc non videtur necessaria, posset de facto probabiliter negari. Neque per hoc opponeremur communi sententiæ admittenti dotem subtilitatis; nam maior pars auctorum per eam dotem non intelligit vim penetrandi corpora, sed aliquid aliud, quod nobis etiam licet admittere. Et sane haud parum in hac re dubius hæreo.

21 *Negata vi penetrandi, subtilitatis dotem constituunt subiectione quadam corporis erga animam, quæ consistat in complexione optima.*

Quid ergo negata ea vi penetrandi constituet dotem subtilitatis? D.Thomas & alij, de quibus suprà, dicunt, subtilitatem esse subiectionem quamdam corporis erga animam, quæ consistat in optima complexione & dispositione corporis, remotis omnibus superfluitatibus & intemperie: per quam complexionem rectè disponitur ad perfectissimam informationem animæ. Ego non dubito, corpus habiturum talem complexionem & dispositionem;

Sed per vocem subtilitas non benè explicatur hæc complexio.

non puto tamen eam commodè explicari per vocem *subtilitas*, nam siue corpus sit frigidum siue calidum, non ideò dicitur magis aut minùs subtile; magis ad significationem Latinam accedirur, si videatur negari carentia humorum crassorum. hoc enim nos vocare solemus subtile; opponitur enim huic voci *crasso* aut *pingui*. Verùm in hoc sensu damnati haberent etiam subtilitatem, licet non vocaretur in eis dos. quod ipsum videtur absurdum.

Sententia Durandi conuenienter explicatur.

Fortè conuenientiùs loquitur Durandus, dum subtilitatem corporis constituit in acumine sensuum ex perfecta organorum dispositione & præstantia, exclusis omnibus crassis humoribus; proueniente. Dico *conuenientius*; nam, iuxta com-

22 munem acceptionem, nobiliores operationes sensuum & phantasiæ (vnde etiam deriuantur ad intellectum operationes delicatiores & acutiores) vocamus etiam subtiliores. Pro qua sententia Tannerus suprà citat Albertum in 4. dist. 44. quæst. 5. vbi ait: *Corpora beatorum vocantur subtilia, quoniam fomes, crassities; & alia ignobiles proprietates erunt eis ablata, etsi nihilominus replebunt locum.* Hæc tamen verba non tam sunt pro explicatione Durandi quàm pro priori P. Valentiæ, D. Thomæ & Carthusiani: in his enim verbis nihil dicit Albertus de acumine sensuum; ad quam Durandus recurrit. Verùm totum hoc ad quæstionem de voce spectat; solùm de re illud, an possint penetrare alia corpora. de quo iam dixi quid sentiam.

SVBSECTIO QVARTA.

De agilitate.

Scotus & Durandus aiunt, agilitatem prouenire ex sola vi naturali animæ, ablata grauitate corporis. Hæc doctrina à docentibus grauitatem esse qualitatem superadditam potest defendi.

TErtia dos est agilitas, id est vis celerrimè se quocumque mouendi. Quæritur autem vnde ea proueniat. Scotus & Durandus dicunt prouenire ex sola vi naturali animæ, ablata grauitate corporis. Quæ doctrina in sententia docente, grauitatem esse qualitatem superadditam, haud ita difficulter defendi posset; nam ea grauitas non est annexa materiæ primæ; eam enim non habet ignis & aër, etiamsi constent eadem materia; aliunde autem ipsa anima rationalis, cùm spiritualis sit, non videtur exigere eam grauitatem, dispositiones verò, quæ in corpore beati erunt, vtpotè valdè perfectæ & subtiles, vt diximus paulò antè, fortè nullam grauitatem habebunt. quod explicare possumus ex his quæ in aliquibus hominibus nunc
23 de facto videmus; ita enim agiles & veloces sunt, vt videantur aëream habere naturam. Noseo vnũ, qui vno saltu curtam ordinarium tectum transilire potest; alterum, qui mensam tribus vlnis longam, plenam cibis & poculis, nihil penitus in ea mouendo, transiliebat, nullum impetum præuio aliquo cursu accipiendo, sed immediatè se iuxta mensam eleuando, in alteram se proiiciebat partem. Si ergo in corpore adhuc per peccatum vehementer deprauato tanta leuitas repetiri potest; cur non meritò in illa cælesti patria, vbi subtilissimæ ac perfectissimæ futuræ sunt dispositiones, vbi nullus contrarius terrens aut crassus humor, non intelligemus vel abesse omnem grauitatem; vel certè ferè omnem, vix vllo alio miraculo interueniente, quàm quòd in eo corpore perficiendo intercessit? Quòd si adhuc post omnes eas dispositiones aliquid mansit de grauitate, facilè possumus dicere id à Deo ob maiorem beatorum agilitatem denegatum; neque in hoc magnum interuenire miraculum: ex quo capite ego satis probabilem reputo eam Durandi sententiam, quam Tannerus, vt per se falsam, nullo proposito argumento immeritò reiicit.

In auctoris principiis, qua negant grauitatem distinctam, non ita defenditur Scoti doctrina.

In principiis verò nostris, quibus negaui grauitatem distinctam, haud ita facilè videtur res hæc posse defendi: nam si grauitas non est distincta à corpore, ergo non potest corpus manere sine ea grauitate. Nihilominùs tamen adhuc locus est pro ea sententia. Nam licet ego non admiserim qualitatem distinctam à ceteris aliis, quæ grauitas sit;
24 non tamen propterea dixi, eam esse identificatam cum substantia materiæ primæ aut animæ rationalis: & quidem de materia, res est certa ex paulò antè dictis; est enim eiusdem speciei in nobis & in igne; in hoc autem non est grauis, ergo non est natura sua identificata illi grauitas; id ipsum dico de anima rationali; sine dubio enim anima rationalis separata non est grauis. Dixi ergo ea disputatione de grauitate probabile esse, illã consistere in certo temperamento primarum qualitatum, & aliarum etiam secundarum; quod exigit locũ altiorẽ vel demissiorẽ. Quæ doctrina inde confirmatur, quòd eadem substãtia aquæ, ob mutationem temperamenti quando congelatur, supernatat supra seipsam nõ congelatam; ex hac ergo doctrina possumus facilè dicere, tale esse temperamentum corporum beatorum, vt nullo modo aut certè parum valdè grauitent; hoc autem ipsum parum posse impediri in actu secundo à Deo subtrahente concursum ei grauitati, ne producat motum deorsum. quod vltimum docet Tannerus dub. 6. n. 63.

Auctor docet, probabile esse, grauitatem consistere in certo temperamento primarum qualitatum.

D. Thomas & alij dicunt, agilitatem prouenire à qualitate superaddita beato.

D. Thomas & alij communiter docent, agilitatem prouenire à qualitate quadam supraddita beato, & ex vi supernaturali motiua, qua beati possunt non solùm progressiuè, sed motu simplici seipsos quocumque velint transferre velocissimè. In hac sententia illud mihi difficultatem facit, quòd ad impediendum, ne corpus grauitet, non 25 est necessaria talis qualitas, vt paulò antè explicatum est; ablata autem corporis grauitate anima videtur habere naturalem vim mouendi illud velocissimè, ergo necessaria non est ea qualitas. Probo antecedens; nam anima separata, iuxta probabiliorem opinionem, mouere se potest velocissimè ad similitudinem Angelorum; ergo si vnitur corpori, à quo non grauetur, poterit illud secum trahere ea summa velocitate; & licet dicamus, in corpore non posse ea velocitate se mouere, quia plus est se simul & corpus trahere, quàm se solam, etiamsi corpus illud non grauet; licet hoc ita sit, non propterea videtur necessaria vlla qualitas; sufficiet enim vis supernaturalis à Deo addita per extrinsecam assistentiam ad talem motum. Non enim necessum est eas qualitates ponere, quando non ordinantur nisi ad effectus quasi extrinsecos, & non semper faciendos, sed fortè rarò: vt quid enim post diem iudicij tam frequens erit motus ille adeo velox?

Habet & hæc sententia suam difficultatem.

Probabiliter tamen defenditur ob cõmunem auctoritatem. Respondetur opposita paulò antè difficultati.

Nihilominùs tamen propter communem rationem & auctoritatem probabiliter eam qualitatem defendimus. Ad rationem autem in oppositum immediatè antè propositam dico, connaturalius esse, vt quando aliqua potẽtia eleuatur ad aliquos actus, compleatur per comprincipium sibi intrinsecum, si in eo ponendo non sit aliqua difficultas 26 aliunde: atqui in ponẽda qualitate natura sua productiua motus velocissimi nulla difficultas est; etenim videmus, impulsum impressum globo ab igne exiguo talem esse, vt instantaneè propè grauissimum pondus globi ad remotissimum spatium producat; cur ergo non poterimus similem concipere qualitatem aliquam talis naturæ, vt possit beatus per eam sibi imprimere impetum similem, aut sine impetu motum; quæ tamen qualitas sit subordinata voluntati beati? Et hinc apparet discrimen inter hanc dotem & subtilitatem, de qua paulò antè; nam ibi manente quantitate, quæ per seipsam repugnat penetrationi, non potest esse vlla qualitas, quæ efficiat, vt ea penetratio sit naturalis ei quantitati; ergo ob illum finem non potest poni talis qualitas: at in ordine ad motum nulla est difficultas; nam corpus, etiam retẽta grauitate in actu primo, potest ab extrinseco sine miraculo per fortius agens in altum proiici, aut linea recta velociùs aut tardiùs, prout fuerit vis seu impetus impressus; ergo rectè pro hac agilitate possumus ponere vnam qualitatẽ instar impulsus productiuã eius motus, etiãsi corpus esset grauissimũ; vt in globo centũ librarũ ab exiguo puluere accẽso è magno tormento emisso manifestè constat. vbi sine dubio non intercedit vllum miraculum. Illud fortè posset in dubium verti occasione istius difficultatis, de quo non video ab aliis mentionẽ fieri, cùm grauitas corporum sit respectiua in ordine ad alia; & aser, qui per aërem cadit, nõ cadit infra aquam; imò multi probabilissimè putent, quibus ego libenter acquiesco, si extra concauum 27 lunæ, id est supra cælum empyreum, ponerentur lapis & pluma, v.g. tunc nec infra nec supra plumam lapidem conaturum, sed vbi primùm positus esset mansurum, & inde ab alio agente sine difficultate ad hanc vel illam partem mobilem futurũ.

Discrimen inter agilitatem & subtilitatem.

Dubium, quod occurrere potest occasione huius difficultatis.

Ao,

An inquam, hoc supposito, corpora beatorum, etiam ablata omni dote agilitatis, sint in cælo empyreo futura grauia; vel quia iam ibi extra concauum lunæ non habet locum grauitas & leuitas; vel quia fortè illud corpus instar aëris futurum ibi; nec sit grauius nec leuius corporibus beatorum; vnde naturaliter etiam possent se è pauimento cæli in alterũ eleuare, & in medio sistere pro suo libitu, perinde ac possemus in aëre, casu quo ille esset eiusdẽ omnino grauitatis nobiscum.

Respondetur. In eo dubia quid sentiat auctor.

Fundamentum, cur putet corpora beatorum etiam ex natura sua in cælo empyreo non grauitare.

Respondeo, rem mihi esse dubiam quoad factum; nam quoad possibilitatem non dubito ita posse contingere; & hinc (si diuinare licet) propendeo magis, vt credam ita fieri, & planè non grauitare etiam ex natura sua ibi corpora beatorum. Fundamentum est, quia cùm Deus habeat in sua omnipotentia corpora diaphana facilè cedentia, eiusdem sine dubio grauitatis cum corpore humano; quæ enim in tali corpore naturali possibili repugnantia? probabilissimum est, ipsum de facto tale corpus produxisse, vt sic magis naturaliter fieri posset motus ille velox corporum beatorum, & possent non solùm in pauimento cæ-

28 li empyrei, sed altius & pro libitu se sistere. Secundò inducor in hanc sententiam ex alio capite, quòd scilicet eis corporibus positis extra concauum lunæ, vbi ordinem elementa non seruant, cesset omnis grauitatio & leuitatio. Sed de hoc fusiùs in libris de Generatione. est enim difficultas etiã communis ad corpora non beata, si ibi ponerentur.

Alia istius ratio.

SVBSECTIO QVINTA.

De claritate, quarta beatorum dote.

Claritas beatorum, dos ceteris facilior, constitui potest in qualitate positiua lucida in corporibus beatorum recepta.

QVarta corporis dos est claritas, quæ facilior videtur ceteris; nam constitui potest in qualitate positiua lucida in corporibus beatorum recepta; & probatur ex locis initio sectionis citatis; duæ tamen vel tres circa hoc moueri possunt difficultates. Prima est, an ea lux solùm terminetur in corpore beati; sicut de facto manus est lucida, quando illuminatur à sole, seu terminat lucem solis; an verò etiam sit lux in ipso corpore existens & independens ab altera luce, à quâ producatur. Respondeo, hoc secundum videri probabilius; nam primo modo etiam nunc nostra corpora sunt lucida, quando sunt in lucido loco; debet ergo illis propria concedi lux; non emendicata à luce existente in corpore cælesti.

Responsio.

Secunda difficultas, quãta sit futura lux beatorũ.

Secunda difficultas, quanta ea sit futura. Respondeo, eam maiorem & minorem, iuxta meritorum diuersitatem. quod insinuauit Paulus 1. ad Corinth. 15. suprà citatus, *Stella à stella differt in claritate; sic & resurrectio mortuorum,* quantum autem quilibet in particulari habiturus sit, dicere non possumus, quia nec de quantitate meritorum nobis constat, nec de luce respondente meritis.

Tertia, an beatorũ corpora sint futura diaphana.

Negat Tannerus, Scotus, Durandus. Prima eius ratio.

Tertia difficultas est, an corpora illa sint futura diaphana, ita vt interior organizatio videri perfectè queat. D. Thomas in Supplem. q. 55. art. 1. secutus D. Augustinum & Gregorium, affirmat: idem etiam sentiunt multi alij: contrarium defendit Tannerus suprà num. 61. cum Scoto & Durando. Rationem reddit, quia singulæ partes cor-

29 poris retinebunt suum colorem; omnis autem color caussat opacitatem. Hæc tamen ratio non admodum vrget, quia videmus topazium simul retinentem colorem flauum, & diaphaneitatem sufficientem, vt in oppositam partem totus videatur: quòd si in medio essent alij colores rubri, virides, &c. cum eadem diaphaneitate haud dubiè videri possent, & simul totus lapis, etiamsi sat crassus. Secundò arguit, quia ipsa etiam lux non est visibilis nisi in corpore aliquo terminato & opaco, ergo. Sed neque hoc argumentum vrget, quia in crystallo alioqui valdè diaphanâ terminat lux visum, maximè quando habet varios angulos. Tertiò arguit, quia decentior & optabilior est aspectus corporis humani, secundùm externam tantùm superficiem; nam varietas tot partium internarum & minutarum potiùs confusionem parient in visu quàm delectationem. Sed neque hoc argumentum vrget; nam sicut gratis assumitur illud antecedens, ita facilè negatur. Ego potiùs contrarium dixerim: fortè enim, excepta facie, vbi propter varietatem externæ superficiei, & maximè oculorum, magna apparet pulchritudo, reliquum corpus ex vniformi fere carne contectum non adeò videtur oculos delectaturum, ac si simul & purpurantes venæ veluti humanæ arboris ordinatissimi ac delicatissimi rami inter carnis vnigenum colorem varietatem visui, admirationem etiam pariant phantasiæ; si ossium veluti arboris eiusdem solidiores bases; si sensuum admirabiles officinæ; si cordis in centro sedes, veluti generalis quædam scaturigo, vnde sanguineus liquor per totius corporis canales diffusus spiritus vitámque partibus omnibus quantumuis remotioribus subministrat; si articulorum compages; si neruorum tenacissimi nodi, quibus haud mirabiliter minùs quàm fortiter tot ac tam variæ partes ita inter se connectuntur, vt flectantur, flectuntur, vt non dissoluantur: si hæc, inquam, in paruo corpore, veluti totius orbis epilogus breuis, oculis distinctè conspiciantur, quis inde confusionem timeat, non ingentem speret potiùs voluptatem?

Secunda.

Tertia.

Soluitur.

Magis appetibile, videre interiorem hominis compositionem, quam solam externam superficiem. 30

Affirmatiua sententia probabilior.

Ratio experientia roborata.

In hoc puncto probabilior mihi videtur, ob auctoritatem trium talium Ecclesiæ Doctorum, Augustini, Gregorij & Thomæ, & maioris etiam partis Scholasticorum, affirmatiua sententia, quam benè Suarez disp. 48. sect. 2. propugnat, quàm adhuc vrgeo manifesta experientia; nam certum est, carnem nostram multum valdè habere de diaphaneitate: si enim quis parum applicet ad candelam digitos, maximè versus extremitatem, videbit fere totos permeari luce, ac reddere iucundiorem longè aspectum, quàm si solùm secundùm superficiem conspiciantur; ergo cùm in cælis & ab humoribus crassioribus & opacis longè sint futura liberiora corpora, ac proinde in se caro magis diaphana, lux item incomparabiliter maior & fortior, valdè probabile est, carnem futuram diaphanam. Quoad ossa verò licet non ita connaturaliter, ob eorum maiorem opacitatem, tamen haud difficulter etiam idem ibi intelligitur; nam durities per se non opponitur diaphano, videmus enim crystallum durissimam, admodum tamen diaphanam: poterit ergo Deus per omnem illarũ partium lucem producere, quo ipso reddentur diaphanæ. 31

Quomodo ossa poterunt esse diaphana.

Limitatio quædam.

Addo tamen, eum aspectum partium interiorum non futurum ita distinctum & clarum, ac si planè essent opacæ, & viderentur solùm secundùm vltimam superficiem; & hoc ipsum dico etiam de vltima superficie carnis, non videndam ita albam, ac si ibi sisteret visus. Et hoc de argumentis primis duobus Patris Tanneri; nam licet color non impediat omnino diaphaneitatem, vt in topazio apparet, nihilominùs tamen aliqualiter impedit & facit, vt nec tam intensus appareat in se, nec quæ intra illum sunt ita distinctè videantur, ac si esset expers coloris; imò totum hoc

dicendum est independenter à corporibus diaphanis: quandocumque enim corpus aliquod in superficie reflectit lucem, vt lamina aurea, argentea, nigra, etiam leuigata, visus quidem maiorem capit ex eo aspectu voluptatem, quia lætiorem
32 colorem videt; tamen non videt tam flauum in auro, tam nigrum in lamina, ac si solos videret eos colores sine reflexione lucis. Video quidem pro beatis facilè huic difficultati posse occurri, si dicatur, Deum confortare visum, vt tam distinctè quodlibet ex illis obiectis videat simul ac si vtrumque seorsim videret. Fateor ex hoc capite, non fuisse necessariam eam quam addidi huic sententiæ limitationem; nihilominùs illam probabilem puto, quia, vt insinuaui, ea ipsa attemperatio splendoris & coloris facit gratiorem aspectum; & saltem ob hanc rationem, vt voluptatem maiorem habeant beati, relinquet Deus visum suo cursui naturali. Quòd si tamen adhuc putet quis, melius fortè omnia videre in summa intensione, ac si separata apparerent, non illi admodum resistam, nec pro hoc puncto timebo multiplicare ibi aliquod miraculum, vbi Deus in suorum gratiam videtur totas suas diuitias & omnipotentiam profundere.

Occurritur obiectioni.

SVBSECTIO SEXTA.

An ea claritas sit futura supernaturalis.

An claritas corporũ beatorum futura sit supernaturalis. Negat Tannerus.

QVærimus, an ea lux futura in corporibus beatis sit supernaturalis in substantia, an naturalis. Magis propendet Tannerus num. 62. vt neget, quia Scriptura de claritate corporis Christi in transfiguratione dicit splenduisse tamquam solem; ergo claritas eius fuit eiusdem rationis cum splendore naturali solis. Tum quia visus, qui de vtraque luce iudicabit, vtramque videbit eodem modo, ergo vtraque erit naturalis. Tum quia
33 non facilè apparet, quomodo obiectum sensus externi possit esse supernaturale, in contrarium propendet Richardus: quem P. Suarez ea disput. 45. sect. 2. sequitur.

Affirmat Richardus & Suarez. Possibilis est lux supernaturalis. Dubium est, vtrùm de facto talis lux detur. Respondetur argumentis oppositis.

Ego primum dico, non repugnare talem lucem, vt in simili ostendam infrà, dum de obiectis sensuum agendum erit; in hoc puncto recedo à Tannero, qui & possibilitatem talis lucis negare videtur. Secundò dico, vtrùm de facto illa talis lux detur, valdè esse dubium: neque argumenta P. Tanneri vrgent. Ad primum de Scriptura respondetur ibi denotari similitudinem aliquam, non verò propterea dici fuisse eiusdem omnino rationis eam lucem cum solari. Certè, etiamsi fuisset supernaturalissima, non habuisset Scriptura pro nobis aliquid, cui melius eam compararet quàm soli. Secundò respondeo, fortè in Christo non fuisse eiusdem rationis lucem cum eâ quæ in beatorum corporibus erit; nondum enim oculi Apostolorum eleuati erant ad supernaturalem lucem; & satis fuit ad ostendendam illis beatitudinis similitudinem, induisse Christum lucem solarem, etiamsi posteà in cælo aliam specie diuersam, quia & supernaturalem, habiturus sit.

Ad secundum argumentum respondeo, licet visus quasi eodem modo vtramque lucem videat, non sequi, vtramque esse eiusdem rationis aut speciei, nam etiam eodem modo videt albedinem & nigredinem, & tamen non propterea hæ sunt
34 eiusdem speciei. Nec etiam obest, quod visus non iudicet, an sit supernaturalis ille color; id enim non pertinet ad visum: sicut enim visus non indicat, an color sit accidens, an substantia, nec propterea non videt accidens; ita dico de supernaturalitate. Ad tertiam satisfactum est iam suprà.

Soluitur ratio Richardi & Suarij.

Pro Richardo & Suario non etiam video argumentum quod vrgeat, nisi fortè, quòd expediens videatur, vt Deus ostentet ibi eas species varias ordinis supernaturalis. Hæc tamen non est ratio vrgens, sed congruentia, quæ facilè negatur à Tannero; & propterea nos infrà agentes de obiectis sensuum magis propendebimus ad negandum de facto vllum accidens supernaturale materiale, quod ad lucem etiam extenditur. Aduerto tamen in hoc puncto, haud ita consequenter videri aliquos processisse; cùm enim censeant: quandocumque potentia elicit actum supernaturalem circa obiectum supernaturale, debere habere non solùm species supernaturales, sed etiam complementum supernaturale ex parte potentiæ; & in oculis non posuerint vllum habitum aut qualitatem supernaturalem eos eleuantem ad videndam lucem supernaturalem, videntur deseruisse suum principium. Fortè responderent Primò, per auxilium extrinsecum eleuat oculos etiam ex parte potentiæ. Verùm hæc doctrina etiam ipsis est minùs consentanea; nam ea eleuatio licet diuinitus fieri queat, connaturaliter tamen ad actus frequentes & quasi perpetuò repetendos debet ex parte potentiæ fieri per qualitatem intrinsecam: ob quam rationem & lumen gloriæ & habitus omnes virtutum ponuntur ab iis & omnibus aliis Doctoribus: ergo cùm oculus sit in perpetuo eius lucis conspectu, deberet habere qualitatem supernaturalem eleuantem, vel certè non est dicendum, colorem illum esse supernaturalem; vel denique fatendum, posse actum esse supernaturalem, etiamsi sola species eleuans sit supernaturalis, vt ostendi fusè in materia de visione contra nonnullos. 35

Notatio contra aliquos.

Responsio Prima, eiusque solutio.

Secunda responsio.

Secundò responderi potest ex iisdem auctoribus, eam visionem naturaliter posse fieri ab oculo, ideóque actum visionis non esse supernaturalem; probant autem id Primò, quia si naturaliter nullo modo videri posset ab oculo, ergo nec diuinitus. Patet consequentia; nam potentia non potest eleuari ad videndũ obiectum, quod aliquo modo non continetur sub naturali obiecto ipsius potentiæ, ergo naturaliter illa lux, debet posse videri, si autem naturaliter videtur, ergo non est necessarius vllus actus naturalis, nec principium eleuans. Quod argumentum ampliùs ego vrgeo ex differentia quæ est inter intellectum & visum; nam intellectus cùm sit capax cognitionis abstractiuæ & intuitiuæ, potest diuinitus eleuari ad videndum obiectum quod naturaliter non poterat videre; poterat tamen abstractiuè cognoscere, per quod sufficienter illud continetur intra obiectum intellectus. At visus cùm solùm sit capax cognitionis intuitiuæ, non potest eleuari ad videndum obiectum, quod naturaliter non potest videre; alioquin planè extraheretur ab obiecto suo naturali.

Confirmatio ex differentia inter visum & intellectũ.

Hæc tamen doctrina mihi non placet; nam ostendi in materia de visione Dei, & in præsenti clariùs constat, non sequi vllo modo duo contradictoria, ex eo quòd vna potentia visiua eleuetur ad videndum obiectum, quod naturaliter attingere non poterat: dentur enim ea contradictoria. Dices, Extrahitur potentia à suo obiecto, vt supponimus, & non extrahitur; quia si illud cognoscit, ergo est obiectũ illius. Verùm hîc fortè est aliqua æquiuocatio, dico enim, extrahi à suo obiecto naturali, 36

Reiicitur responsio allata. Potest diuinitus potentia cognitiua eleuari extra suum obiectũ naturale. Obiectio, Solutio.

naturali, non tamen à supernaturali; hæc certè non sunt contradictoria; sicut in sententia eorum contra quos ago & communi, dum eleuatur aqua ad productionem gratiæ, extrahitur à suo termino naturali, non à termino supernaturali. Quoad hanc enim formam arguendi & contradictoria eadem est ratio, siue loquamur de potentia respectu obiecti, siue de caussa respectu termini; quare autem hinc non sequatur, auditum posse eleuari ad vidẽdum, & visum ad audiendum, suo loco dixi, & ostendi difficultatem esse communem omnibus.

Secundò reiicitur ea solutio.

Secundò, displicet in hoc puncto ea solutio, quia cùm eius auctores dicant, obiectum supernaturale non posse attingi debito modo nisi per actum supernaturalem, & differentiam cognitionis naturalis à supernaturali ex solo obiecto desumant, iam ponunt hic vnum obiectum, lucem scilicet supernaturalem, quæ clarè & distinctè videri potest
37 ab oculo per actum naturalem: vnde etiam corruit ratio ipsorum ad probandum, non posse gratiam clarè & intuitiuè ab intellectu cognosci per actum naturalem. Sicut enim visus se habet ad colores, ita intellectus ad alia entia; ergo sicut visus potest naturaliter distinctè videre rem supernaturalem, ita etiam poterit intellectus gratiam supernaturalem, & eodem modo de voluntate dicam; vel ergo debent admittere, eam lucem non posse videri nisi per actum supernaturalem, vel certè deserere aliam vniuersalem doctrinam, quòd nullum obiectum supernaturale tangi possit proportionatè à potentia naturali.

Tertia responsio pro aduersariis reiicitur.

Tertiò responderi potest, illam lucem, etiamsi non sit connaturalis corpori humano, esse tamen simpliciter naturalem & inferioris ordinis, cùm sit corporea. Verùm in hac solutione fortè hi sibi contrarij sunt; dixerant enim priùs illam lucem talem esse, vt non possit vlli corpori esse connaturalis, nec ab aliqua forma corporea fluere vt proprietatem illius; hoc autem est formalissimè eam simpliciter esse supernaturalem. Quòd

Lux illa non est naturalis & inferioris ordinis.

verò insinuat, esse inferioris ordinis & materialẽ, ideóque non posse esse supernaturalem, faciliùs reiicitur: Primò, quia multi; & passim maximè in materia de Eucharistia, agnoscunt res materiales, quæ tamen in substantia sunt supernaturales, vbicationem Christi Domini, conseruationem accidentium sine subiecto. Ratio verò est clara pro me; nam cùm supernaturalitas accidentis in eo consistat, quòd non sit vlli naturæ connaturalis, certè si lux nulli corpori naturali, seu nulli naturæ est connaturalis,
38 formalissimè erit eo ipso supernaturalis. Vlterior huius ratio est, quia sicut accidẽtia spiritualia sunt supernaturalia, quia sunt suprà exigentiam subiecti spiritualis, cur non materialia aliqua accidẽria poterunt esse supra exigentiam subiecti materialis, & sic esse etiã supernaturalia? sicuti enim se habet forma materialis ad subiectum materiale, ita spiritualis ad spirituale, & è cõtrario. Illud de superioritate ordinis petit principium; nam eo ipso quòd res sit supernaturalis, licet in perfectione sit longè minor, dicitur esse in altiori ordine, quo sensu ea etiã lux materialis erit in altiori ordine, sicuti est vbicatio Eucharistica, etiamsi sit infinities propè minùs perfecta quàm animæ substantia; quæ tamen est naturalis, & ex hoc capite in inferiori ordine.

Etiam accidentia materialia possunt esse supra omne subiectum.

Lux illa si est in substantia supernaturalis, intuitiuè ab oculo per actum naturalem non videtur.

Videtur ergo probabilius dicendum, casu quo, lux illa sit in substantia supernaturalis, non posse videri intuitiuè ab oculis nisi per actum supernaturalem, & consequenter quia nullum habemus fundamentum ad tribuendos actus supernaturales in substantia sensibus externis, probabilius esse, lucem illam esse naturalem.

Obiectio.

Dices, à me alibi traditum, obiecta supernaturalia semel existentia posse actu naturali cognosci; ita enim docui, actus supernaturales angelicos liberos ab ipsis Angelis eos habentibus cognosci naturaliter ex suppositione quòd sint, ergo eodem
39 modo lux illa, etiamsi supernaturalis sit, & ex hoc capite non possit videri, nisi supposito vno miraculo; nihilominùs tamen simpliciter per actum naturalem videri poterit. Respondeo, in actibus nostris, vbi eam doctrinam tradidi, specialem esse rationem; nam anima videtur habere ius naturale, vt sciat quid faciat liberè, ideò, supposita existentia suorum actuum, potest eos naturaliter cognoscere; at in visu non potest esse ratio quare dicamus illum habere ius ad videndum eum colorem. Confirmo, quia species illæ emissæ ab ea luce sine dubio erunt eiusdem rationis & ordinis cum ipsa, ergo erunt supernaturales; ergo non potest naturaliter videri illa qualitas. Addo tamen iuxta aliquam solutionem, quam insinuaui ea disputatione de supernaturalitate, posse probabiliter sustineri in meis principiis, eam visionem esse naturalem; nam in primis obiectum supernaturale capax est terminandi actum naturalem, vt suppono; aliunde autem non apparet vrgens ratio, quare dicamus ibi visionem esse supernaturalem: non enim vt aliquid sit supernaturale sufficit, quòd illud pendeat veluti à termino, quale est obiectum, à te supernaturali, vt dixi eo loco. Potest ergo vtraque doctrina in nostris principiis problematicè probabiliter defendi, licet in principiis eorum, quos paulò antè refutaui, necessariò videa- 40
tur dicendum, si supernaturalis sit ea claritas, fore vt non possit naturaliter videri.

Solutio.

Confirmatio.

Limitatio.

Problematicè vtrumque potest defendi

SVBSECTIO SEXTA.

Duo alia dubia circa eam lucem expediuntur.

Primum dubium.

Illa lux est effectiuè à solo Deo:

PRimum si de caussa illius, à quo scilicet ea efficienter procedat. Respondeo cum P. Suario, Richardo, Durando, & aliis, à solo Deo; quia nullum est fundamentum ad dicendum, eam contineri efficienter in visione beata, aut in lumine gloriæ: hoc enim non ideò vocatur lumen, quia sit lux aliqua formaliter, sed quia est productiuum visionis claræ. Quæ ratio aliena omnino est à claritate & luce materiali: neque item potest dici contineri naturaliter in ipsa animæ substantia; hæc enim si eam lucem contineret, in nobis aliquo modo produceret; ergo solus Deus est illius caussa. Addit Suarez probabile esse, à solo Deo immediatè eam lucem produci in Christi corpore, & ab hoc in ceteris beatis, eò quòd Philip. 3. dicat Apostolus de Christo: *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.* Ego tamen probabilius puto, immediatè à Deo in omnibus beatis id fieri; nam caussalitas ea physica non auget dignitatem Christi; satis enim est, quòd ipse sit meritoria caussa eius lucis & aliorum nostrorum præmiorum, aliunde autem valdè multiplicarentur miracula: ea enim productio ex vno corpore in tot ac tam distantibus sine dubio esset miraculosa. Adde, ob eamdem rationem debere di- 44
cere Suarium, agilitatem ceteráque dotes corporum beatorum produci physicè ab eis, quæ in corpore Christi resident: cur enim magis lux produceretur physicè quàm cetera ornamenta? Respondebis, quia lux est diffusiua sui; quod non habent aliæ qualitates. Sed contrà, quia in primis cùm

Et quidem immediatè in omnibus beatis, non in solo Christo.

Euasio præcluditur Primò.

ea lux sit diuersæ speciei ab hac nostra, non constat nobis, an ea etiam natura sua habeat eam vim diffundendi se. Secundò, etiamsi sit diffusiua sui, non tamen in distanti sine medio. Quod argumentum videtur habere maiorem vim in sententia Suarez, qui sæpè insinuat, non esse corpus per quod possit transmitti, vnde ait beatos habere capita in vacuo; quomodo ergo tunc nisi miraculosè illuc veniret ea lux? Tertiò, quia cum ea sit eiusdem rationis in Christo & in aliis, licet in Christo longè intensior; sicuti ex vno beatiore non se diffundit naturaliter in alium habentem minùs de ea luce, ita nec ex Christo se diffundet in alios, nisi miraculosè in vno casu impediatur, in altero verò non. Quartò; quia ea vis vt simul & semel in innumeris propè beatorum corporibus operetur, & quidem valdè intensè, non videtur ei esse naturalis, ergo miraculosè ad id eleuaretur; eodem autem modo possemus admittere in aliis dotibus similem eleuationem, licet paulò fortiorem. Locus Pauli pro Patre Suario adductus non vrget; nam ibi non loquitur Apostolus de physica caussalitate, alioquin etiam resurrectionem corporum deberet Christus physicè caussare, quod nullus dicit.

Secundò. Tertiò. Quartò. Explicatur locus sancti Pauli allatus pro contraria sententia.

42 Secundo quæri potest, an hæc claritas seu lux possit à beatis occultari. ita enim videtur sentire D. Thomas apud Tannerum suprà; quod ipse explicat, non vt beatus possit impedire emissionem specierum ab ea qualitate; illæ enim species naturaliter procedunt ex obiecto; sed quia beatus lucem ab anima in corpus emanantem pro suo arbitratu moderari poterit, vt non nisi tanta, vel tanta, vel fortè nulla redundet. Ego tamen non video maiorem difficultatem in cohibendis speciebus quàm in temperanda luce: sicut enim species naturaliter emanant ab obiecto, ita lux emanat ab altera luce: ergo tam necessarium erit aliquod miraculum ad cohibendam lucis propagationem, quàm ad impediendam specierum emissionem.

Secundo quæstio, an occultari poterit ea lux. Eadem difficultas est de luce, quæ de speciebus.

Dico ergo ad quæstionem, intra cælos probabilius esse non posse beatos eam lucem cohibere aut occultare; respectu enim aliorum beatorum non potest vllam vtilitatem talis cohibitio habere, nec vllus alius finis honestus apparet, ergo. De facto autem corpora, quæ sunt in cælis, si quando per se immediatè apparent, & non per Angelos, sine dubio cohibent eam lucem. hoc est, non videtur; puto autem probabilius fieri eam impediendo ne resultet in corpore, quàm impediendo species. Fundamentum est, quia duo vel 43
tria debemus miracula admittere, si ad impedimentum specierum recurramus: vnum est hoc ipsum specierum impedimentum; alterum, ne ea lux aliam producat in aëre; tertium, ne ipsum corpus videatur: nam si in se est illuminatum, poterit videri, etiamsi lux non terminet visum; facilius ergo est dicere, impediri eam lucem, ne producatur in corpore beati.

Intra cælos non possunt beati eam lucem occultare. Extra cælos de facto eam cohibent;

Verùm rogabis quomodo id fieri possit. Quod enim insinuat Tannerus eam ab anima deriuari in corpus, si de caussalitate seu deriuatione physica intelligatur, non subsistit; nam iam ostendi, à solo Deo eam in corpore produci. Dico *in corpore*; nam anima spiritualis non recipit in se lucem materialem. Secundò, si ea priùs existeret in anima, tunc cùm anima sit in toto corpore, etiam in superficie vltima carnis, necessariùm esset, vt ibi ea lux existeret, ac proinde videretur; ergo si ponitur in substantia animæ, non poterit occultari, licet non producatur in corpore.

Facilius ergo dicitur, Deum ad voluntatem beati, cui licentiam dedit, vt se hominibus ostenderet, eam vel producere vel destruere; sicut enim à solo Deo eam diximus conseruari, ita debemus dicere, ab eo solo destrui posse. Beati ergo voluntas se habebit vt conditio; ad cuius existentiam eam destruat aut reproducat Deus ob fines, ob quos eidem beato dedit facultatem hominibus se ostendendi & occultandi.

Idque per specialem Dei concursum ad voluntatem beati exhibitum.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMASEPTIMA.

De sensibus corporis eorúmque actibus.



1 CIRCA sensus certum est, eos futuros integros & perfectos ac expeditos ad suum vsum: in quo omnes conueniunt; illud autem dubium, an in omnibus sit futurus aliquis vsus, & qualis. Probabilior sententia docet, habituros omnes suum vsum & singularem voluptatem. quod tradidit D. Thomas, Henricus, Scotus & alij apud Tannerum; quibus ipse subscribit. Ratio autem potest sic formari: Quandoquidem sensus illi futuri sint in se perfectissimi, non debemus dicere, illos futuros incapaces exercitij suarum operationum. Vt quid enim oculi, si nihil vmquam videre possunt? vt quid manus, si nihil palpare? & sic de ceteris. Deinde liberalitas diuina, & quæ diximus paulò antè circa corpus ipsum, habent maximè locum circa sensus, qui magis accedunt ad vim rationalem quàm corpus ipsum; sunt enim cognoscitiui; ergo si possumus probabiliter illis obiecta aliqua assignare, quæ cognoscant, & quibus delectentur, omnino dicendum est, eos illa percipere; atqui sine vlla difficultate aut inconuenienti facilè ea obiecta assignantur, ergo. Secundò, quia illa beatitudo erit consummata hominis felicitas, ergo debet etiam corporis sensus suum vsum & voluptatem habere. Tertiò, Deus multò est in beatos liberalior, quàm in damnatos seuerus; atqui sensus omnes damnatorum torquebuntur, ergo beatorum recreabuntur. Videamus iam qualia poterunt esse pro eis sensibus obiecta. id quod hac disputatione expediendum erit.

Sensus in cælo erunt integri ac perfecti quoad omnē suum vsum & singularem cuiusque voluptatem.

SECTIO PRIMA.

De visu.

2 ET quidem quod ad visum attinet, nulla videtur esse difficultas; nam in primis humanitatem Christi Domini se visurum S. Iob suprà relatus expresse testatur; & idem erit de omnibus aliorum beatorum corporibus: erit enim corpus Domini luce & splendore aspectui gratissimo perfusum; cui proximè dulcissima Mater accedet, deinde ceteri omnes iuxta meritorum varietatem. Quòd si quæ ex nonnullis suprà retulimus

Visus in cælo perfectus.

limus de laureolis externis vera sunt, tunc erit in ipsorum corporum fulgore ac splendore summa varietas, laureolarum multitudo ac inæqualitas, etiam vbi minimæ sunt, maximam simpliciter pulchritudinem præ se ferentes. Cælum ipsum probabiliter & amœnissima luce, & variis etiam in diuersis partibus diuersis coloribus depictum creditur. Certè S. Ioannes Euangelista Apocalypsis 21. omnes lapides pretiosos in ea ciuitate ad ipsius ornatum reperiendos affirmat; & licet illîc veri lapides non admittantur, nihil tamen vetat, quo minùs in ipsam cæli substantiam colores varios Deus indiderit, qui diaphaneitate & quasi crystallina densitate refracti, longè pulchriùs ac efficaciùs micent, varióque emittant radios, quàm sapphiri, topazij, rubini cæterique pretiosi lapilli. quæ omnia saltem in pauimento ipsius cæli, quod solidum esse probabiliter creditur, locum habent; imò, etiamsi respirabile & permeabile totum sit, adhuc in eo facilè eiusmodi colorum varietas potest reperiri, vt in iride cernitur.

In cælo erit varietas colorum.

3 Occurrit autem hîc difficultas circa conspectum Christi Domini: cùm enim tanta sit futura cæli capacitas, & beati sint distincta loca occupaturi, non videtur posse fieri, vt ad Christum omnes valeant accedere: siue enim quadratum siue rotundum sit cælum, aut ex parte media illius Christus videri non poterit; aut in altera media parte longa distantia, etiamsi nihil sit interpositum, impediet aspectum. Variè huic difficultati respondetur; probabiliter autem ait P. Tannerus, Christum in variis locis cæli replicandum, vt sic beatos omnes sua recreet præsentia: si enim in mundo simul & semel in tot diuersis locis in Venerabili Sacramento replicatur pro fidelium vtilitate, quid mirum, si pro eorumdem præmio idem contingat in cælis? Secundò, fortè non semper actu omnes visuros Christum Dominum, videntur enim omnes & ipse Christus etiam mouendi in cælo iam huc iam illuc; ad hoc enim datur agilitatis dos; & Ioannes Apocalypsis 14. id insinuat, dum virgines specialiter comitantur Agnum quocumque ierit; iam ergo hos, iam illos sua recreabit præsentia. Ipsis etiam beatis liberum omnino erit cùm voluerint accedere.

Difficultas circa humanitatem Christi, vtrùm illa sit ab omnibus videnda.

Resoluitur dubium Primò.

Secundò. Fortè non semper omnes beati intuebuntur humanitatem Christi.

Tertius modus, & qui magis mihi placet, est, si dicamus, diuinitus Christi corpus eleuatum ad producendas sui species in quacumq; distantia, & tam claras ac si esset præsens. Neque hinc sequitur deceptio aliqua in visu, quasi beati re ipsa valdè remoti videant Christum sibi vicinum, cùm reuerà non sit; hoc, inquam, non est necessum, quia possunt illæ species simul repræsentare vbicationem ipsam distantem, quam Christus habet; dixi enim in libris de Anima per visum etiá agnosci locum;
4 videbunt ergo Christum longè distare, ita tamen clarè & distinctè eum cognoscent ac si præsens esset, per quod etiam non impeditur, quo minùs, quando ipsi velint magis accedere, possint, & vicissim ipse Christus ad illos. Quod idem dico de beatissima Virgine, est enim valdè probabile, eam simul iuxta Filium semper futuram, & à beatis videndam. Imò omnibus omnino beatis ea vis meritò conceditur à Tannero suprà num. 34. pro qua sententia citat Parisiensem. Poterunt ergo beati se inuicem videre quandocumque volent, & in quacumque distantia.

Tertiò. Videbitur diuinitus in quacumque distantia.

Idem de beatissima Virgine.

Circa quod quæri rursus potest, an necessariò semper sint duraturi in tali visione, an verò eis futurum sit liberum vti eis speciebus quando velint. Quæ difficultas etiam ad actus aliorum sensuum suo modo extendi potest. Non video motam hanc quæstionem, in qua ex vna parte videtur futura libera ea visio; maior enim perfectio est habere in eam dominium quàm eo carere; item ipsa varietas nouam addet voluptatem, vt iucundior sit aspectus interruptus quàm continuatus. Præterea sine vehementi miraculo non possumus dicere, oculos simul & semel eleuari ad visionem distinctam & claram infinitorum corporum, cùm experiamur, nos vix posse distinctè in duos homines simul oculos figere, etiamsi vicini sint; licet ergo cócedamus
5 eis species de omnibus simul, ob rationes paulò antè datas, non debemus tamen ita multiplicare ea miracula, vt & actus omnes semper & necessariò efficiant, maximè cùm non videatur vlla esse ratio, quæ vrgeat ad ponendas simul eas omnium visiones. Ex altera verò parte, quia visio actualis est magna perfectio, maximè circa obiectum ita delectabile, melius videtur esse, vt sẽper sint in actuali visione, quàm vt eam omittant: neque inde timendum fastidium, alioquin ob eamdem rationem possemus dicere, etiam ipsam visionem beatam interrumpendam aliquando, vt gratior sit post absentiam quàm continuata; quod absit. In hac vita sæpè obiecta etiam bona fastidium generant, vel quia homo defatigatur eis perfruendo; vel quia aliarum rerum appetitus vrget; vel quia minora apparent ea bona quàm in initio. Quæ omnes rationes cessant in cælis; ergo simpliciter maior perfectio est actu ea semper contemplari quàm interrompere; ergo hoc illis concedendum est.

An semper beati duraturi in ea visione.

Ratio dubitandi Prima.

Secunda.

In contrarium.

Nihilominùs tamen probabilior videtur prior pars propter rationem de eo miraculo. quod ampliùs sic vrgeo: Aliqua vicissitudo rerum in colloquiis, in motu, &c. admittenda videtur necessariò in beatis, ergo pari etiam ratione in visione corporum. Nec efficax est ratio in contrarium; quia licet sit aliqua maior perfectio ea actualis visio omnium, est valdè exigua inter eos maximè qui
6 sunt omnino similes & æquales in beatitudine: visio enim vnius nouæ rosæ alteri omnino similis parum auget delectationem; & licet notabiliter id augeret, non tamen debemus quæcumque miracula sine vlteriori fundamento admittere ob augendam eam perfectionem.

Resoluitur difficultas. Probabilius, futuram liberam eam visionem.

Rogabis, quomodo ergo se determinabit actu beatus ad videndum hunc præ illo? non enim habebit sufficientes determinatiuum, vt pro libertate id efficiat. Respondeo, omnes habituros cognitionem spiritualem, qua ceteros omnes expressè & distinctè noscant, ad eum modum quo diximus de Angelis respectu obiectorum naturalium. Ex hac autem cognitione poterit facilè quilibet dicere, Volo iam illum videre, iam hunc; item, iam cum hoc loqui, iam cum illo.

Dubium, quomodo se ad eam determinabunt. Solutio dubij.

Obiicies tamen, Hîc ponitur tota difficultas, quã anteà vitare volebas; dabitur enim vna distincta omnium cognitio, quæ necessariò debet esse valdè miraculosa, sicut visio omnium. Respódeo negando suppositum; nã si in visu admittatur ea cognitio, simul etiam debebit admitti in intellectu altera distincta: quidquid enim oculus videt simul intellectus cognoscit, non autem è contrario; ergo multiplico miraculum, si admitto semper visionem corporalem omnium, non tamen si solùm intellectualem. Præterea intellectus faciliùs cognoscit multa simul quàm visus. Tertiò, in intellectu, 7
vt determinet voluntatem ad operationes aliorum etiam sensuum circa quoslibet beatos, debet poni vna cognitio vniuersalis omnium; id autem non ita commodè in visu ponitur, quia fortè posset

Obiectio.

Responsio.

Quæ oculus videt intellectus simul noscit.

set

set dici, cur non in auditu, vt semper sit in actuali perceptione omnium vocum, per quas eos distinguat? aut si hæc ratio non valet, ideò saltem non commodè ponitur in visu; quia per cognitionem solam materialem non potest sufficienter voluntas determinari ad amandum; ergo cùm supponat obiectio, voluntatem debere habere libertatem ad se determinandum, debet illi concedere cognitionem proportionatam omnium, qualis sola est intellectualis. & de visu satis.

SECTIO SECVNDA.

De ceteris sensibus.

De auditu eadem quæ de visu est ratio.

Circa auditum non videtur etiam vlla difficultas quoad punctum mutuæ inter se collocutionis: quis enim negabit eos inter se posse loqui & conuersari? numquid erunt velut muti? absit hoc ab ea perfectissima & iucundissima ac maximè naturali republica; inter homines enim gratissima solet esse, docta & prudens conuersatio; non ergo ea beatis neganda: agent enim noti & amici de his quæ sibi in hac vita contigere,

——*Hæc olim meminisse iuuabit*,

de diuinis attributis, de diuersitate beatorum, &c. ergo auditus locum in illis habebit: *Obiectio.* Dices, Ea omnia beati actu cognoscunt omnes, & vnus scit ea ab alio cognosci; vt quid ergo de eis inuicem loquentur? *Solutio Prima.* Respondeo Primò, non semper eos futuros in actuali cognitione & memoria eorum omnium saltem distincta, & consequenter poterit vnus alteri eam refricare. *Secunda.* Secundò, etiamsi res illæ sint alioquin notæ, poterunt de eis loqui per nouas quasi ponderationes vel considerationes circa eas, se excitando in Dei laudem, in maiorem beneficiorum acceptorum æstimationem; de loquela ergo eorum inter se non videtur esse vlla difficultas, & consequenter auditum ex hoc capite habiturum suas operationes, omnino crediderim certum. *Iucunditas & concentus vocem beatorum.* Hinc autem deduco probabiliter, eos habituros in ea auditione singularem voluptatem, quia & beatorum omnium voces gratissimæ & suauissimæ erunt, & de concentu musico haud parum habebunt. Si enim nationes aliquæ sunt, vt de Sinis certissimum putatur, quæ in ordinaria loquela habent quemdam concentum musicum attollendo, deprimendo, protrahendo syllabas, quid ni simile aliquid: longè tamen perfectius, beatis concedamus, ratione cuius haud leniter recreent audientium aures? Præterea Augustinus apud Tannerum num. 56. ad locum illum Psalmi 149 *Exaltationes Dei in gutture eorum*, melodiam & musicam in cælis admittit; quam etiam insinuat Ioannes Apocalypsis 14. *Et vocem, quam audiui, sicut citharædorum citharizantium in citharis suis. Et cantabant quasi canticum nouum ante sedem* Dei, *& ante quatuor animalia, & seniores*, &c. quibus verbis instrumentorum etiam musicam denotat Ioannes. *Quomodo in cælis formabuntur soni.* Nec difficile erit tales sonos in corpore ipso cælesti efformare; sola enim motione locali corporis cælestis & collisione illius poterit sine alteratione vlla alia aut corruptione formari sonus, cuius species facilè etiam per productionem sui sine medij detrimento propagabuntur. Imò

9 S. Thomas non reputat absurdum, cæli partes diuidi ad beatorum corporum motum, sicque sonum illum efformari; putat enim eos esse intra corpus solidum. Verùm quia nos probabilius esse docuimus, cælum empyreum esse fluidum, aut non solidum, non cogimur eas proprias incisiones admittere, sed purè, quales nunc fiunt in aëre ad motum cuiuslibet corporis. Addo, cùm beatis concedatur dos subtilitatis, vt penetrent omnia corpora, etiamsi cælum esset alioqui solidum, non videri futuras eas incisiones.

Obiectio ex dictis. Verùm hinc dices, Ergo cùm sit liquidum seu non solidum, non fient vllæ illius separationes, & consequenter nec sonus vllus: nam beati habent dotem subtilitatis, per quam non solùm corpora solida, sed & subtilia seu liquida penetrare possunt. Angelus v. g. se localiter per aërem mouens nullatenus eiicit è loco aërem; sicut mouens se intra terram non mouet loco eas partes. *Solutio. Beati, vbi nulla est necessitas penetrationis, naturali solùm motu se mouebunt.* Respondeo beatos posse vti ea dote subtilitatis prout voluerint; vnde quando corpus est permeabile, veluti noster aër, & nulla alia est necessitas, non recurrent ad penetrationem, sed naturali modo se mouere credendi sunt; licet, si velint, possent etiam illud penetrare. Si autem ponatur corpus solidum, quia tale corpus non reunitur iterùm naturaliter, deberemus dicere, semper beatos penetrare ea corpora, ne posteà manerent non vnita, & consequenter cessante corporis diuisione, non posset fieri sonus ille, quem nos ponimus.

Corpora beatorum mirè odorifera.

10 Quod ad odorem attinet, probabile est, ipsa beatorum corpora exhalatura suauissimum odorem; vt de multis adhuc mortuis in hoc mundo legitur; & Antiphona illa, quam Ecclesia desumpsit ex cap. 24. Eccl. *Sancti tui Domine florebunt sicut lilium, & sicut odor balsami erunt ante te*, non obscurè idipsum designat; etiamsi propter primam partem de flore videatur solùm metaphoricè sumenda; tamen quoad odorem nihil est quod impediat ne literaliter accipiatur. *Empyreum mirum efflans odorem.* Deinde, cælum ipsum empyreum odore fragrantissimo refertum esse quid prohibet; creatum enim est pro beandis hominibus, haud dubium quin ad hunc finem maximè ornatum sit. Neque necessaria est proptereà vlla corruptio; nam odor ille per totum aërem aut per corpus cæleste respirabile sparsus sufficienter, ad cuiuslibet beati nares accedet, & sui sensationem producet; cúmque ibi careat contrario, poterit esse perpetuus.

Obiectio. Dices, non posse percipi odorem nisi media respiratione, quæ non est futura in cælis. Hoc argumentum etiam videtur probare, non posse beatos loqui; nam & loquela fit per respirationem. *Respondetur. Quomodo beati sine respiratione loqui poterunt.* Respondeo facilè: Primò, in voce fortè non esse necessariam respirationem; sufficit enim, si aër ille aut corpus sensibile, quod erit intra os beati, & in eius gutture (non enim intus erit vacuum, aut totum occupabitur à lingua) moueatur à beato ad efformandum sonum, quod sine respiratione fieri posse non dubito. *Quomodo item respirare.* Sed quidquid de hoc sit, respondeo, in beatis respirationem futuram, non vt calorem cordis corrigant; ad id enim necessaria non erit; sed vt alias sensuum functiones exerceant; sicut in nobis non datur ob solum cor refrigerandum, sed vt possimus loqui & olfacere.

11 De gustu maior est difficultas. *Gustus sapida quadam & grata qualitate recreabitur.* Nihilominùs cùm ponamus corpus respirabile in cælo, facilè intelligitur, etiam suam delectationem gustui respondere, si dicamus, illud corpus respirabile, quod est in palato & beatorum gutture, habere sapidam aliquam & gratam qualitatem, quæ beatis pro libertate possit diuersis saporibus æquiualere; vt de manna Israëlitico tradit Scriptura; nec Deus minùs credendus liberalis in beatos quàm in Iudaicum populum; nec necessum est vt ille gustus ordinetur ad sustentationem aut concoctionem, sicut si aër, quem nunc respiramus, haberet qualitatem sapidam, sine dubio eam possemus experiri,

nulla

nulla interim ex eo facta concoctione aut propria comestione & nutritione. & ita ex D. Thoma, Scoto & communi Doctorum rem hanc supra explicat P. Tannerus num. 35.

Sua quoque tactui erit voluptas. Denique quoad tactum res est etiam facilis, nam poterit manus manum tangere; & S. Bernardus Sermone 1. de Assumptione Virginis castissima & dulcissima inter Filium & Matrem oscula & amplexus admittit: & idem de aliis beatis inter se credendum est; nam licet ab eo statu longissimè absit omnis inhonestas, quia tamen tactus eiusmodi non vlteriùs ordinati ad malum finem, & sine omni omnino periculo minimi motus inhonesti decentissimi erunt, locum etiam in cælis habere poterunt. Addit etiam Scotus apud Tannerum suprà, ipsos cælos futuros materiam gratissimam tactus. quod & mihi probabilissimum est.

12 Concludo hanc materiam duobus testimoniis, quæ & Tannerus & Suarius suprà sect. 6. referunt n. 41. Vnum est Anselmi lib. de Similitudinibus cap. 57. *In illa futura vita delectatio quædam ineffabilis bonos inebriabit, & inæstimabili dulcedine sui totos eos inenarrabili abundantia satiabit. Quid dixi totos? oculi, aures, nares, os, manus, guttur, cor, iecur, pulmo, ossa, medullæ, exta etiam ipsa, & cuncta sigillatim membra eorum in communi tam mirabili delectationis & dulcedinis sensu replebuntur, vt verè totus homo torrente voluptatis Dei potetur, & ab vbertate domus eius inebrietur.* Hæc Anselmus eleganter. Alterum testimonium est Laurentij Iustiniani lib. de Disciplina monasticæ conuersationis cap. 23. *Caro spiritualis effecta per omnes sensus suos multimodis exuberabit deliciis; delectabitur oculus in amabili Redemptoris aspectu, cùm videbit Regem in decore suo gloria coronatum, & diademate redimitum, quo coronauit eum mater sua. Melodica cantica ciuium supernorum non mediocriter mulcebunt auditum: fragrans quoque suauitas cælestium odoramentorum mira liquefactione resperget odoratum: indicibilis etiam dulcedo omnium delectabilium melliflua quadam & iucunda suauitate oris saginabit palatum: ipse demum tactus sibi congruis abundabit deliciis, quas experti narrant.*

13 *Fas enim non est, vt in illa cælesti gloria quidquam vacet à Dei laude; quia potius iustum, vt cuncta corporis membra suum proprio modo efferant conditorem; quatenus sicut ab ipso sumpsere principium, ita & in illum deducant suæ beatitudinis finem, vt sit Deus omnia in nobis.* Hæc Laurentius. Faxit Deus vt eorum veritatem propria liceat experientia probare.

SECTIO TERTIA.

Qualia sint accidentia per sensus in cælis percepta.

An accidentia in cælo sint omnia futura ordinis merè naturalis. MVlta in cælis futura accidentia naturalia, & quidem eadem specie & fortè numero, quæ in via habuimus, dubium non est: erunt enim eædem qualitates primæ, color, &c. quæ sine dubio percipientur à beatis. Difficultas ergo præsens est, vtrùm omnia accidentia, quæ à sensibus percipienda in cælis diximus, sint in se ordinis naturæ, an verò aliqua supernaturalia in substantia: v.g. an aliqua lux, color aut sonus supernaturalis sit ibi admittendus. Aliquis fortè putaret repugnare colorem supernaturalem aut lucem, quia non apparet in quo ea supernaturalitas consistere posset; ego tamen in hoc puncto non video, cur in genere spirituali possit esse vna cognitio de Deo, v.g. naturalis hominis, & altera, de eodem Deo per scientiam infusam supernaturalis; & non possint etiam esse aliqui colores natura sua debiti corpori, alij verò natura sua omnino indebiti & supernaturales.

Non repugnat color supernaturalis alicui corpori.

Dices, Actus naturalis non differt à supernaturali, nisi ex parte motiui supernaturalis; atqui hæc differentia motiuorum non potest esse in coloribus & sono, &c. ergo non potest ibi dari duplex ordo; vnus accidentium naturalium, alter supernaturalium. 14 *Obiectio.* Respondeo primò, quia illud principium de diuersitate motiuorum a me est præcedenti tomo refutatum, dum egi de conceptu rei supernaturalis, & fusiùs in materia de fide. Secundò, quidquid sit, an in actibus, qui habere possunt motiuum, vera sit hæc doctrina, certè in aliis rebus respectiuis sustineri nequit; nam gratia est in sua substantia supernaturalis; & id non habet ex eo, quòd respiciat motiuum supernaturale, sed potiùs ex respectu ad ipsam gratiam sunt multi actus supernaturales: & circa idem corpus admittit communis sententia possibilem vbicationem in substantia supernaturalem, & aliam naturalem; ibi autem nihil planè est de motiuo; ergo eodem modo poterit in coloribus admitti.

Responsio Prima. Supernaturalitatem non peti à motiuis alibi ostensum. Secunda. Replica.

Dices, Dato eo colore, quem ego dico supernaturalem, non est aliqua repugnantia in eo, quòd creabile sit aliquod corpus, cui ille sit connaturalis: quæ enim ex tali corpore sequuntur contradictoria? simili argumento probari solet, visionem Dei non esse supernaturalem; & sanè licet ibi propter auctoritatem communem quæratur aliqua repugnantia in substantia, cui ea visio sit connaturalis, in præsenti tamen circa colorem non apparet, cur non debeat admitti possibile aliquod corpus, cui tales colores connaturales sint.

15 Respondeo Primò, Esto id ita sit, erunt saltem supernaturales his corporibus, quæ de facto sunt, quod nobis in præsenti sufficit. Secundò dico, Si supponimus eos colores esse omnino supernaturales, facile esse dare repugnantiam in aliquo corpore cui illi sint connaturales; sequeretur enim eos esse connaturales ei corpori, vt obiectio vult, & non esse connaturales, vt nos supponimus.

Responsio. Quomodo, & quibus corporibus possunt esse colores supernaturales. Argumentum pro supernaturalitate visionis beatæ hic applicatur.

Ne autem in hoc ipso videamus petere principium, dico hîc habere locum argumentum, quo vsi etiam sumus ad probandum visionem beatam esse simpliciter supernaturalem; est autem eiusmodi: Ad Dei virtutem spectat plura posse facere, quàm omnis natura petat. Quæ est doctrina Augustini, & saltem probabiliter per se nota; nam Deus potentior est quàm omnis exigentia naturæ creatæ; ergo poterit Deus facere aliqua accidentia omni naturæ supernaturalia, ergo etiam aliquos colores omni corpori creabili supernaturales. Ecce vnde nostram probamus conclusionem, quà semel probata, contradictoria, vt dixi, facilè assignantur. Et sanè datis omnibus corporibus, ego argumentor eodem modo ferè quo obiiciens contra me: Non est repugnantia in eo quod Deus possit producere aliquem colorem omnibus his corporibus supernaturalem; assignentur enim duo contradictoria; ergo possibilis est talis color diuinitus. Et sanè hoc argumentum, quia nititur illo principio ex D. Augustino insinuato, fortius est quàm quod mihi obiicitur. Et aduerte, minorem adhuc esse difficultatem in ostendendo possibili aliquo colore supernaturali, quam in ostendenda visionis Dei supernaturalitate: quod licet durum primo aspectu videatur, eò quòd visio sit longè nobilior quàm color, ideóque faciliùs possit

Faciliùs ostenditur supernaturalitas alicuius coloris quàm ipsius visionis Dei.

possit illa excedere omnem naturam quàm color; nihilominùs, re benè examinata, ita planè est, vt iam obseruaui, & in primis, quod de maiori visionis perfectione dicitur non vrget; nam etiam ex alio capite visio comparatur cum nobiliori subiecto quàm color; ergo facilius est ex hoc capite inuenire dignum subiectum visionis, quàm inuenire dignum lucis; vel saltem compensatur ex parte subiecti visionis excessus, qui est ex parte ipsius visionis, ideóque non erit difficilius inuenire subiectum inter nobiliora connaturale pro visione nobiliore, quàm inter ignobiliora connaturale pro colore ignobiliore.

Positiuè idem inuentū probatur.
Faciliùs vni speciei tribuitur supernaturalitas quàm toti generi.

Iam verò positiuè probo assumptum; nam in visione beata supernaturalitas reducitur ab omnibus in rationem communem visionis Dei; vnde etiam dicitur, omnes possibiles visiones Dei esse supernaturales omni substantiæ possibili: hoc autem valdè difficulter probatur, quia tunc deberet assignari contradictoria desumpta ex ratione communi visionis; quod vix fieri potest, etiamsi fortè aliquam visionē ex specifica sua perfectione propria id habere faciliùs persuaderetur; sicut in simi-
17 li dixi, facilè persuaderet vni speciei particulari substantiæ materialis, v.g. equo, repugnare cognoscere obiectum spirituale, at id omnibus repugnare nullatenus posse probari, item vni substantiæ particulari repugnare, producere sibi simile facilè probo ex adamante, ex auro, &c. at id omnibus omnino repugnare, nullus poterit probare. In præsenti ergo cùm supernaturalitatem illius coloris non probem ego ex ratione communi coloris; ac si censerem omnes colores esse supernaturales, sed præcisè dicam, inter omnes illos non repugnare aliquem ex sua specifica perfectione omni subiecto supernaturalem, faciliùs possum euadere quàm dicendo, *Nulla omnino visio Dei esse potest naturalis vlli substantiæ*; sicut in ea ipsa quæstione de visione meliùs euaderem dicendo, Aliqua visio Dei potest esse connaturalis creaturæ alicui; quia non apparet, cur conceptus visionis vt sic petat eam supernaturalitatem in omnibus suis speciebus; aliqua item ex particulari & maiori perfectione est supernaturalis, quia etiam non repugnat aliquam esse supernaturalem; sicut non repugnat, quòd alia sit naturalis. Ratio totius obseruationis est, quia rationes specificæ semper habent aliqua prædicata propria; vnde vna species petit id, aut repugnat ei quòd nec petit, aut cui non repugnat conceptus genericus secundùm se; sic leoni ex sua essentia non repugnat rugitus, qui repugnat equo; eò autem quòd repugnet vni animali, equo, v.g. non infertur, ergo repugnat animali vt sic, seu omnibus animalibus.

Dubia est existentia talis coloris supernaturalis.

Concludo ergo, non videri posse negari eam possibilitatem alicuius lucis, coloris aut odoris ex natura sua specifica omni subiecto materiali supernaturalis; vtrùm autem illud de facto existat, mihi dubium est: aliqui affirmant, inter quos Pater Suarez (vt suprà vidimus) ego non video necessitatem ponendi nouum hoc miraculum: nam inter naturales colores haud dubiè Deus inuenit multos, quibus incredibiliter recreare queat beatorum oculos; quod suo modo de aliis obiectis sensuum dicendum puto; ad quid ergo sine fundamento ad supernaturalium productionem recurremus? de quo plura suprà agemus de claritatis dote.

DISPVTATIO QVINQVAGESIMA OCTAVA.

Cetera quæ ad beatitudinem spectant discutiuntur.

SECTIO PRIMA.

De inæqualitate beatitudinis.

1 *Inter beatos est inæqualitas.*



REVISSIMÈ insinuo quæ fusiùs dixi in materia de visione; & in primis, in beatitudine dari inæqualitatem Catholica doctrina tradit ex multis Scripturæ locis. Isaiæ 56. *Dabo eis in domo mea nomen melius à filiis & filiabus*; id est maiorem beatitudinem. Matthæi 11. *Qui minor est in regno cælorum, maior est illo.* Ioannis 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt.* 1. Corinth. 15. *Stella à stella differt in claritate, sic & resurrectio mortuorum.* & 2. Corinth. 9. *Qui parcè seminat, parcè & metet.* Multa alia testimonia ex Scriptura, Pontificibus & Patribus possunt pro ea veritate adduci, sed hæc in re nota sufficiant. Ratio item ex ipsa meritorum inæqualitate desumpta satis apertè id ipsum ostendit: qui enim plus meruit, plus etiam debet præmiari. Vtrùm autem ea inæqualitas beatitudinis seu visionis sit specifica, an numerica, tractaui ibidem, ostendens aliquando posse esse solùm numericam, quando ex sola maiori intensione prouenit, aut ex maiori indiuiduali claritate; admisi enim in lib. de Anima, inter indiuidua eiusdem speciei possibilem aliquam inæqualitatem perfectionis, aliquando verò esse diuersitatem specificam; quam non probaui ex sola diuersitate intellectus angelici & humani, aut ex parte principij; ex quo solo capite supponit Tannerus eam posse probari hîc quæst. 4. dub. 1. dixi enim eo loco, à duabus caussis inæqualibus & diuersis, sole v. g. & igne, posse calorem eiusdem speciei oriri; quia qui oritur de facto à sole, ex se essentialiter respicit vel solem vel ignem; quod idem respicit alter de facto ab igne procedens, etiamsi per actiones distinctas de facto vnus determinetur ad solem, alter ad ignem.

Qualis sit ea inæqualitas.

Actiones beatorum habebunt aliquam specificam diuersitatem.

In ipsis tamen actionibus dixi necessariò futuram diuersitatem specificam, quia illæ non per aliquid à se distinctum, sicut ipsi effectus, sed per seipsas, & consequenter essentialiter, vna respicit diuersum principium ab altera; ex terminis autem videtur notum, quòd respectus essentialis ad diuersos specie terminos causset etiam diuersitatem specificam in ipsis distinctis respectibus.

Cur visiones Dei aliquando ex solo obiecto differant.

Hinc apparet fundamentum ad probandum, visiones posse aliquando specie differre, licet non ex parte principij, ex parte tamen obiecti; nam visio licet non respiciat essentialiter determinatè hoc numero principium, à quo oritur de facto, ideóque posset esse eiusdem speciei cum visione ab altero principio specie diuerso procedente, respicit tamen essentialiter obiectum quod actu repræsentat, quodcumque illud sit; nam cognitioni essentiale est actu repræsentare suum 2
obiectum.

obiectum, nec potest etiam diuinitus iam hoc lam illud repræsentare. Atqui vna visio repræsentat in Deo dioersas specie creaturas quàm altera; ergo saltem ex eo capite erunt visiones specie diuersæ.

Euasio communis præcluditur Primò.

Nec responsio communis, quòd creaturæ sint obiectum materiale, sufficiens est, nam licet sint minùs principale, essentialiter tamen ab hac visione respiciuntur; ergo in eo respectu vt ad creaturas terminatur differuot specie, licet non differant ratione Dei; atqui ad diuersitatem simpliciter specificam sufficit vnum caput, etiamsi sit minùs principale, quia malum; qualis est ea diuersitas, ex quocumque defectu; vnde si duæ animæ rationales cum diuersis specie materiis constituerent totum, sine dubio essent diuersi specie homines, licet in parte formali conuenirent, & solùm differrent in materiali.

Secundò.

Secundò, quia etiam videtur ibi futura aliqua differentia ex parte obiecti formalis; non quidem quasi visio præscindat obiectiuè inter vnum & alterum attributum, sed quia ex maiori claritate aut diuersa perinde se habet visio ac si præscinderet obiectiuè; nam qui non cognoscit in Deo leonem, non solùm non potest dicere, *Leo est possibilis*; sed nec potest dicere, *Deus potest producere leonem*; vel, *In Deo est continentia leonis*: ea autem continentia est quid verè Deo intrinsecum & prædicatum illius, iuxta probabiliorem sententiam; ergo etiam ex parte ipsius Dei, qui est obiectum formale, datur sufficiens diuersitas pro illis
3 actibus; nam vnum dicere, *Deus habet continentiam leonis*, alterum dicere, *Habet continentiam Angeli*, sufficiens fundamentum specificæ distinctionis est, quia & specificas ex parte Dei diuersas continentias expresse repræsentant, saltem ex parte modi præscindendo, licet non obiectiuè; vt dictum est: quidquid verò sit, an dicenda sit ea differentia specifica, certum est illam repetiri in visione beata.

An visio plurium creaturarum efficiat maiorē beatitudinem.

Illud ergo dubium huius loci proprium, an ea pertineat formaliter ad rationem beatitudinis, ita vt eò sit formaliter beatitudo maior, quò plures in Deo creaturas cognoscit. Negat Pater Tannerus, eò quòd creaturæ vt tales non sunt obiectum formale beatificans, ergo maior vel minor eorum numerus nihil facit ad beatitudinē augendam. Ego tamen cum P. Suario & aliis contrarium sentio; & fortè re ipsa non erit contrarius Tannerus. Pro quo reuoco in memoriam quæ immediatè antè dixi, scilicet eum qui non videt in Deo leonem, non solùm non cognoscere leonem ipsum, sed nec noscere dari in Deo continentiam leonis, ita vt de illo intrinseco & proprio prędicato Dei nequeat rationem reddere, hoc supposito, facilè constat, visionem Dei, ceteris paribus, eo ipso quòd plu-
4 res videat in Deo creaturas, futuram etiam maiorem beatitudinem, non formaliter præcisè quatenus videt plures creaturas; quod benè probat argumentum Tanneri; sed quatenus inde infertur, eam visionem clariùs cognouisse Deum & distinctiùs, ita vt possit saltem ex parte modi de pluribus diuinis prædicatis rationem reddere, de quibus non potuisset, ignoratis eis creaturis. Ratio huius à priori desumitur ex dictis in materia de visione; nam ideò quasi caussaliter plures creaturæ videntur in Deo, quia Deus ipse clariùs cognoscitur; est enim medium ducens in cognitionem earum; non è contrario creaturæ ducunt in cognitionem Dei; ergo benè inferimus à posteriori, *Plures videntur creaturæ in deo, ergo & Deus ipse clariùs videtur, ergo & visio in ratione beatitudinis est nobilior.*

Ad beatitudinem spectat ea specifica diuersitas actionum.

Probatur conclusio.

Ratio à priori.

Plures in Deo creaturæ videntur, quia meliùs videtur ipse Deus.

Dixi suprà *ceteris paribus*; nam potest esse aliqua visio plurium creaturarum, quæ tamen simpliciter non sit maior beatitudo quàm altera pauciores cognoscens; nam per intensionem potest hæc compensare illum excessum; vnde explicatur, quo pacto aliquis magis beatus, ad cuius statum pauciores pertineant creaturæ, possit alterum minùs beatum & plura ratione status videntem superare. de quo fusè eo loco. An autem lumen gloriæ sit in omnibus æquale, & vnde immediatè & efficienter visionum inæqualitas proueniat, eo loci explicatum est. videantur ibi dicta.

Limitatio conclusionis: & quomodo aliquando minus beatus possit plures in Deo creaturas videre.

SECTIO SECVNDA.

Quando beatitudinem supernaturalem adipiscimur.

QVatuor in hoc puncto errores, duo oppositi & duo medij, reperiuntur. Primus fuit Begardorum, & Beguinarum, qui dicebant, nos propriis viribus & in hac vita posse clarè Deum videre. Contra quem egimus in materia de visione. Alter extremè oppositus docuit, numquam posse Deum in se ipso videri. Qui error tribuitur ab aliquibus Chrysostomo & nonnullis aliis Patribus tam Latinis quàm Græcis de quo etiam suo loco tractauimus. His ergo duobus omissis, qui ad visionem non quà præmium est, sed secundùm se spectant, duo alij proprij præsentis materiæ esse possunt. Vnus docet; iustorum animas omni etiam labe purgatas non visuras Deum ante diem iudicij. Ita Tertullianus lib. 4. contra Marcionem, & lib. 1. de Anima cap. 32. 33. & 34. Vigilantius apud Hieronymum lib. contra eumdem, Schismatici, Græci; Armeni, & aliqui hæretici nostri temporis apud Tannerum quæst. 5. dub. 4. Alter error est, post resurrectionem non statim sanctos ad gloriam transferendos, sed mille annis in hoc mundo cum Christo regnaturos in noua ciuitate Ierusalem. Hæc est celebris antiqua opinio de millenario, quam olim docuit Papias, teste Irenæo, Hieronymo & Eusebio apud Tannerum suprà: quem secuti sunt Irenæus & Tertullianus, Lactantius, Apollinarius, Victorinus, Seuerus & multi alij; quorum fundamentum desumitur ex eo loco Apocalypsis, vbi dicuntur Sancti mille annis regnaturi, &c.

5 *Proponuntur hic duo quorumdam errores alibi refutari.*

Alij duo errores, quorum primus hæreticorum, alter quorumdam Patrum est, proponuntur.

Audiui etiam nouissimè grauem aliquem auctorem docuisse, post debellatum Antichristum, ante diem iudicij intercessura multa millia annorum, in quibus omnes erunt & iusti & sancti: verùm quia hæc doctrina non tangit propriè punctum de dilatione beatitudinis; admittit enim omnes iustos, cùm primùm purgati perfectè fuerint post mortem visuros Deum, & post resurrectionem generalem, statim etiam omnes corpore & anima beandos; non volo de ea opinione agere; non enim ad nostram præsentem materiam spectat; fortè alibi, Deo dante, locus dabitur eam examinandi.

6 *Affertur cuiusdam recentioris noua circa eamdē beatitudinem opinio.*

SVBSECTIO PRIMA.

Primus error reiicitur.

ASsertio Prima, Animæ beatorum cùm primum sunt perfectè purgatæ, statim consequuntur beatitudinem post decessum è corpore.

Animæ beatorum corpore iam soluta post perfectam sui

purgationem beatitudinis statim fiunt participes.

Hæc est veritas Catholica definita in Florent. sessione vltima, Decreto vnionis, & in Extrauagante Benedicti X I. apud Marsilium in 4. q. 13. art. 4. & apud alios. Ecclesia eamdem veritatem supponit in Collecta pro Sanctis Gregorio & Leone II. *Deus, qui anima famuli tui Gregorij æternæ beatitudinis præmium contulisti*, &c. & in Antiphona de Martyribus, *Gaudent in cælis animæ Sanctorum, qui Christi vestigia sunt secuti.* & in altera illa, *Cum palma ad regna peruenerunt Sancti.*

Afferuntur pro hac conclusione aliqua Scripturæ loca, sed minùs firma.

7

Adduceret quis fortè illum locum Sap. 10. *Reddidit Deus iustis mercedem laborum suorum:* hæc enim merces est beatitudo. Hoc tamen testimonium non vrget, quia in eo Sapiens loquebatur de præterito; certum autem est, tunc temporis vsque ad Christi ascensionem non fuisse eleuatas animas Sanctorum ad visionem beatam, etiamsi omnino à labe purgatæ fuerint. E quo capite reiicio etiam alterum ex Ecclesiastici 11. cap quo pro eadem veritate Tannerus vtitur, *Facile est coram Deo in die obitus retribuere vnicuique secundùm vias suas.* Nam cùm etiam desumatur ex antiquo Testamento, quo tempore non assumebantur statim ad visionem, non vrget vllo modo. His ergo omissis, alia possunt efficaciora ex Scriptura afferri,

Afferuntur pro eadem robustiora quædam Scripturæ loca, quibus & Patres aquè Græci ac Latini fauisse innuuntur.

Philip. 1. *Desiderium habens dissolui, & esse cum Christo*; inutile autem esset tale desiderium, si non fuisset visurus Deum statim post mortem 2. Corinth. *Scimus, quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, quòd ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cælis.* & paulò pòst. *Scientes quoniam dum sumus in corpore; peregrinamur à Domino; audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore.* in Apocalypsis etiamsi 7. cap. videntur iusti amicti stolis albis. quod præmium illorum denotat. Eadem veritas tradita est à multis Patribus, omnibus scilicet Ecclesiæ Græcæ & Latinæ Doctoribus, & aliis etiam, vt videre est apud Tannerum suprà & Suarium disp. 13. sect. 1. fusiùs autem apud Bellarminum lib. 1. de Beatitudine Sanctorum cap. 4.

Proponuntur variæ eius rationes.

8

Huius veritatis rationes variæ afferuntur, quæ non sunt admodum efficaces. Prima, quòd ea dilatio præmij valdè esset afflictura animas iam purgatas. Quòd si obiiciatur, Olim fuere detentæ sine ea afflictione. Respondet Tannerus, aliam fuisse ante Christum rationem; nam cælo adhuc clauso dilatio illa beatitudinis non tam fuit pœna quàm communis naturæ humanæ conditio,

Reiicitur Prima ratio pro eadem sententia.

Verùm hæc solutio nullatenus satisfacit, idem enim prorsus dicerent aduersarij, nunc dilationem beatitudinis non esse pœnam, nec per modum pœnæ, sed communem humanæ naturæ conditionem, quousque generalis sit resurrectio, cælum verò solum pro Christo Filio Dei naturali apertum.

Secũda aliorum ratio.

Secunda, quia beatitudo non dependet à corpore, & ex parte animæ non requiritur plus quàm meritum, & purgatio omnium peccatorum, vt

Refellitur.

iam supponimus adesse, ergo. Hoc etiam argumentum patitur instantiam in animabus iustis ante Christum; & facilè responderi posset, eam dilationem non fieri ob repugnantiam visionis cum animis separata, sed quia ante iudicium generale & generalem omnium remunerationem non oportebat aliquos beare; vel certè quia Deus ipse ita voluit.

Tertia & Quarta pro eiusdem conclusionis probatione minùs virium habent.

Tertia, quia beatitudo est brauium legitimè certanti promissum, ergo post finitam pugnam debet statim dari. Verùm negatur consequentia, eò quòd Deus habuit caussas illud differendi, & vt dixi, etiam patitur instantiam in animabus iustis ante Christum.

9

Quarta, pœna statim infligitur, vt ex Iob. 21. constat, *Et in puncto ad inferna descendunt*; & ex historia Epulonis Lucæ 16. Verùm & hoc in antiquis iustis habet instantiam contra se. Ad illud de damnatis fortè aduersarij idem dicerent, scilicet ante diem iudicij eos non torqueri. Et licet hæc responsio ex Scriptura redarguatur, non tamen ratione; iam autem non auctoritatem, sed rationem quærimus. Adde, fortè illum locum Iobi posse explicari non tam de ipsis pœnis inferni, quàm de morte seu descensu ad sepulcbrum, amissis in momento eis omnibus bonis, in quibus dies suos duxerant; vel certè de descensu ad inferna, quatenus iam sunt adiudicati pœnis: sicut olim etiam dicebantur animæ Sanctorum in pace manere, id est iam in certa spe futuræ gloriæ & pacis. Locus Epulonis ab aliquibus putatur parabolicus; & sanè in eo multa sunt parabolica; posset ergo dici per anticipationem dictum τὸ, *Crucior in hac flamma*; ergo responsio nec quidem auctoritate reiicitur.

Refellitur Quinta ratio de soluenda statim mercede, quia exemplum id ab hominibus ad Deum est inualidum.

Quinta, quia beatitudo debetur homini vt merces; Deus autem Leuit. 19. solutionem mercedis vetat differri: *Non morabitur opus mercenarij tui apud te vsque manè.* Verùm cùm tunc temporis, quando Deus id prohibebat, detinuerit ipse Sanctos Patres in Limbo, quomodo affertur locus ille pro ea remuneratione statim post mortem? Respondeo ergo non valere exemplum ab hominibus ad Deum in hoc puncto: nam homines ex iustitia tenentur statim soluere, Deus autem non

10

potest enim solutionem operis boni saltem per totam vitam differre; & eodem modo potest habere rationes, vt etiam aliquamdiu post mortem.

Sexta ratio minùs vrget.

Sexta & vltima, quia non potest assignari locus, vbi interim animæ resideant, Respondeo, eas posse in Limbo, vbi antiqui sanctissimi Patres manserunt; posse in aliis cælis sine visione, in paradiso; qui adhuc, iuxta probabilem sententiam, extat. Nec locus deesset Deo alibi, si id voluisset.

Nulla directa ratio afferri potest pro hac sententia sed solùm congruentia.

Dicendum ergo in hoc puncto, vtpote à sola Dei voluntate vnicè pendenter, non posse afferri rationem vllam nisi quasi indirectè hoc modo: Purgatæ iam animæ non habent quid eas remoretur, ne præmio statim afficiantur, ergo congruum est, vt statim id fiat; olim enim, quia non erat decens vt priùs alij homines quàm ipse Dei Filius & hominum redemptor cælum intrarent, detinebantur in Limbo. Quæ ratio iam omnino cessat; altera quæ hoc tempore vrgeat non potest adduci, vt patebit ex obiectionum solutione; ergo dicendum est, statim post mortem eas ad Dei visionem eleuari.

Obiectiones ex Matthæo

Primò ergo obiiciunt aduersarij ex Scriptura parabolam illam Matthæi 20. in quâ omnibus operariis mercedem simul reddidit; ergo visio non dabitur nisi omnibus post iudicium vniuersale.

Apostolo ad Hebræos.

Secundò, ad Hebræos 11. *Et hi testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem, Deo pro nobis melius aliquid prouidente, vt non sine nobis consummarentur.*

11

Et Ioannis Apocalypsi.

Ioan. 1. Epist. cap. 3. *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* & Apocalyp. 6. *Vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei; & dictum est illis vt requiescerent,*

adhuc

adhuc tempus modicum, donec compleantur conserui eorum. Respondeo, hæc loca parum fauere aduersariis: nam in ea parabola *τὸ ad vesperam* denotat finem vitæ cuiuslibet; vel potest etiam dici, non omnia quę in parabolis ponuntur esse intelligenda vt sonant: est enim ibi per accidens quòd dicuntur vocati omnes simul; sicut etiam illud de murmuratione non est propriè intelligendum; non enim in electos cadit ea murmuratio. Secundus locus Pauli facilis est; nam vel loquitur de præmio completo per resurrectionem; vel intendit, Sanctos antiqui Testamenti non intrasse cælum sine Sanctis è nouo Testamento, non quidem omnibus, sed aliquibus. Testimonium ex Ioanne planè caret difficultate; nam *τὸ cum apparuerit* non significat, cùm Christus venerit ad iudicandum; nec enim visio humanitatis Christi Domini reddet Sanctos beatos; sed loquitur de Deo secũdùm se, id est, *quando se nobis per visionem ostenderit.* Vltimus ex Apocalypsi à nobis suprà explicatus de desiderio vnionis ad corpus,

Explicantur quadam Scripturæ loca nobis circa hanc materiam obiecta.

Secundò principaliter obiiciuntur aliqui Patres, de quibus Bellarminus supra, qui eos explicat de adæquata beatitudine corporis & animæ. Addo, licet aliqui tunc temporis, antequam Ecclesia rem hanc definierit, dubij fuerint, non propterea licere de ea iam dubitare.

Patrum mētem pro nobis facere indicat Bellarminus.

12

Obiiciunt Tertiò decretum Ioannis XXII. qui dicitur definiuisse contrarium, teste Ockam in Opere sex dierum; & sequitur Adrianus in 4. q. de Sacramentis. Respondetur, Ockam alioquin à Ioanne XXII. excommunicatum facilè affinxisse illi definitionem illam. Verùm quidem est, Ioannem fuisse in hanc sentētiam procliuem, siue tamen priuatim hæresim ipse contraxerit, siue sine errore inuincibiliter eam tenuerit, de quo iam non disputo, Deus tamen mirabiliter disposuit vt moreretur, antequam quidquam definiret in hoc puncto: vt testatur ipsius successor Benedictus XI. cuius Bullam superiùs citauimus pro Catholica doctrina.

Tertia obiectio.

Quod obiicitur de Ioanne XXII. debile est.

Quartò obiiciunt, Ad quid ergo sequetur iudicium generale, si quilibet suum præmium priùs accepit? Respondetur, vt omnibus constet, non solùm de ęquitate iudicij erga se, sed etiam erga omnes alios. Secundò, vt Christo homini coram toto mundo ea maxima gloria fieret. Addo, argumentum hoc etiam esse contra aduersarios; nam propter dandam pręcisè illis gloriam, etiamsi esset expectandus vltimus dies; in quo omnes resurgerent, non erat necessarium iudicium vllum fieri; nam siue ante eam diem videant Deum siue non, certum est, cuilibet de sua caussa constare, an scilicet sit futurus beatus an non; ergo independenter ab hac quæstione defendendus est dies iudicij.

Quarta obiectio.

Retorquetur in aduersarios.

13

Assertio Secunda: Non solùm statim cùm fuerint perfectè purgatæ animæ iustorum Deum videbunt, sed id fiet in cælis. hoc est contra Augustinum, qui in Psal. 36. asseruit, animas vel in aëre, vel in paradiso terrestri aliquando detinendas: de quâ opinione lib. 1. Retractat. c. 14. & lib. 9. cap. 3. posteà dubitauit. Vltimò tandem lib. 2. Quæst. Euangel. cap. 35. veram sententiam in assertione nostra positam tradidit. Probatur autem hæc Secunda assertio ex dictis in Prima; multa enim loca non solùm de visione seu beatitudine loquuntur, sed etiam de loco, id est de cælo, vt in eis videri potest, & id ab Ecclesia definitum est ea Extrauagante Benedicti XI. in Tridentino sess. 25. in decreto de Veneratione Sanctorum. Videatur Bellarminus suprà. Probatur autem facilè ex dictis, quia si animæ Sanctorum vident statim Deum, commodior certè locus pro ea visione esse non potest quàm cælum, nec vlla potest esse ratio cur alibi detineantur, ergo.

Secunda conclusio asseritur, animas non tantùm postquam perfectè purgatæ fuerint Deū vbicumque demum sint visuras, sed id in ipsis cælis fore.

Auctoritas Ecclesiæ, vt & ratio ipsa, id persuadet.

SVBSECTIO SECVNDA.

Secundus error impugnatur.

14

ASsertio contra Chiliastas, seu contra errorem Millenariorum: Post diem iudicij non sunt mansuri beati in hoc mundo, & vsuri corporalibus bonis, v. g. cibo & potu, vxoribus. &c. vt Chialistæ somniarunt; expresè enim Scriptura vsum talium rerum remouet à beatis Matth. 22. *In resurrectione enim neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli, Dei.* idem habetur Lucæ 20. ad Romanos 14. *Non est regnum Dei esca & potus; sed iustitia, & pax, & gaudium in Spiritu sancto.* Hunc tamen locum non admodum crediderim efficacem; eò quòd non tam videatur de regno futuro quàm de præsenti intelligendus; ac si dixisset Paulus, *Non per cibum & potum venitur ad regnum Dei*; per quod negat posteà licitum & honestum cibum & potum. Alia multa loca congerit Tannerus numer. 15. quæ vel non directè tangunt conclusionem, vel facilè explicari possunt. Idem probatur auctoritate D. Dionysij lib. de Ecclesiastica hierarchiae. cap. 7. §. 1. vbi ait: *Absit vt vmquam sanctus vir in istiusmodi errores incidat.* Secundò; alterius Dionysij Alexandrini, qui librum contra eum errorem scripsit, teste S. Hieronymo in præfatione l. 18. in Isaiam. Hieronymus ipse & Augustinus apud Tannerum n. 52. eum millenarium reiiciunt.

Beati post diē iudicij non sunt mansuri in hoc orbe, & vsuri bonis corporalibus, vt Chiliasta somniarunt.

Inefficacitet quidādam locus Chiliastarum opinio reprobatur.

Ratione verò sic nostra assertio probatur, Primò, quia talis vsus ciborum cum corruptione & alteratione est indignissimus eo felici statu, idem à fortiori est de vsu matrimonij; neque est vel leue fundamentum quo ille persuadeatur, ergo vt res planè conficta reiicienda erit. Secundò, suprà explicuimus: quo pacto beati in omnibus sensibus, etiam gustu, habituri sint ingentes voluptates; vt quid ergo confingetur ea habitatio per mille annos in terris?

Duæ rationes assertionem nostra fidem astruant.

Dices, Papias Apostolorum discipulus id ex Apostolica traditione docuit. Nego assumptum; Eusebius enim libro 3. Historiæ cap. 35. ait illum fuisse pium, sed simplicem virum; & ex mala intelligentia Scripturarum, non ex traditione Apostolica id tradidisse. 15

Obiectio ex Papia. Respondetur ex Eusebio.

Secundò dices, In aliquibus locis Scripturæ promittitur iustis terra, item cibus, potus; & Apocal. 20. expresè ponitur illud regnum mille annorum. Respondetur, ea loca Primò spiritualiter seu allegoricè intelligenda; cælum enim sæpè vocatur terra viuentium, & satietas beatitudinis comparatur cibo & potui; sunt enim hæ res nobis gratissimæ, ideòque aptissimæ ad explicandam aliquo modo æternam felicitatem & voluptates in cælo futuras. Locus Apocalypsis habet multas explicationes. Nonnulli per eos mille annos intelligunt totam æternitatem quà regnaturi sunt Sancti. Hæc tamen expositio expresè videtur esse contraria textui; nam post eos mille annos dicit Euangelista soluendum satanam, & seducturum Gentes; atqui hoc non potest fieri post totam æternitatem, ergo mille anni non eam significant. Rectius ergo cum aliis exponimus de tēpore militantis Ecclesiæ, post quod, seu paulò ante finem illius, soluetur

Soluuntur duæ quorumdam obiectiones contra eam factæ.

Per millenarium malè quidam totam æternitatem hic intelligunt.

satanas, & per Antichristum seducet innumeros; quòd verò ponatur certus numerus, haud multùm vrget: ponitur enim sæpè in Scriptura numerus certus pro incerto: sicuti quando Christus Petro roganti, quoties dimittere posset proximo peccanti, respondit, *Non solùm septies, sed septuagies septies*; id est, quoties peccauerit & egerit pœnitentiam. Iam verò ampliùs ostendo locum hunc nullatenus fauere posse Millenariis; nam etiamsi Sancti regnaturi essent in mundo cum Christo mille annis, nullus tamen in illis posteà est periturus; sed quotquot damnandi sunt damnabuntur in die iudicij: in quo etiam puncto & Millenaristæ conueniunt; iam ergo eos rogo, quomodo Ioannes dicat, post eos mille annos satanam soluendum, & multas gentes ab eo seducendas? Ecce nec admisso millenario soluitur difficultas.

16 *Locũ à Chiliastis citatum ipsis incommodare efficaciter ostenditur.*

Vrgebunt, 21. cap eiusdem Apocalypsis describitur ciuitas Ierusalem noua descendens de cælo, ergo vt in ea habitent Sancti cum Christo. Respondeo, non debere intelligi de materiali ciuitate, sed de spirituali, & lapides ac fundamenta illius esse Sanctos & Apostolos. de quo loco vide nostrum Alcazar.

Explicatur alius Scriptura locus pro iis citatus.

SECTIO TERTIA.

Beatitudo post vnionem animæ ad corpus non est futura maior.

Beatitudo post vnionem animæ ad corpus non augebitur, vti nec gratia.

IN præsenti poterat discuti sententia quorumdam recentiorum, qui opinantur, post mortem cuilibet iusto dari augmentum gratiæ, præter illam quam tunc habebat; in tanto verò cumulo, vt infans cum sola gratia baptismi decedens habiturus sit in cælo maiorem gratiam, quàm vllus vmquam quãtumuis Sanctus, v.g. D. Petrus aut quilibet ex Ioannibus toto tempore vitæ habuerit. Horum fundamẽtum non aliud video quàm locum illum Christi de Ioanne Matth. 11. *Qui autem minor est in regno cælorum, maior est illo.* Potest etiam pia aliqua congruentia addi, quòd Deus liberalissimus in donando, eò quòd in gratia decesserit iustus, & feliciter consummauerit, dederit illi tantam gratiam, cui etiam posteà respondebit proportionata visio.

17 *Fundamenta aduersa.*

Quàm vellem hanc sententiam esse verissimam; esset enim nobis incredibiliter proficua; tam puto eam esse falsam. de ea aliquid dixi in materia de prædestinatione, ideò breuiter tantùm ea hîc tango. Moueor ad eam reiiciendam, quia cùm loca Scripturæ semper videantur designare hominem posteà habiturum prout gessit, & Paulus dicat 2. Corinth. 9. *Qui parcè seminat, parcè & metet*; & in parabola de operariis denarius, de quo conuentum fuerat, solus traditur; planè insinuatur illud augmentum quod ab his auctoribus ponitur esse confictum; nam, iuxta eam sententiam, etiam & qui parcissimè seminasset collegisset in summa abundantia. Secundò: etiamsi hæc loca quasi positiuè non ostenderent contrarium; tamen quia hi auctores non habent vllum fundamentum, & res illa per se est planè indebita meritis, & valdè præternaturalis; reiicienda est vt voluntaria, & vt conficta. Tertiò, licet demus Deum pro felici fine aliquid addere; vnde, quæso, constat illud esse in tanto cumulo, vt adæquet infinitum propè cumulum gratiæ, quem Ioannes Euangelista decursu nonaginta & ampliùs annorum tot actibus intensis, tot Sacramentorum frequentationibus obtinuit; præter illam, quæ haud dubiè in maxima copia die Pentecostes ei fuit infusa? Certè hoc non nisi diuinando docetur.

Rationes, cur gratia post mortem non sit augenda, proponuntur, easque tum à Scriptura tũ à ratione petita.

18 *Respondetur fusiùs argumento ab aduersariis contra nos facto.*

Ad Argumentum respondeo in primis, cùm tunc temporis non fuerit in cælo vllus infans, sed soli Angeli, etiamsi diceremus minimum Angelum esse maiorem Ioanne Baptista, nõ ideò licebit idẽ dicere de infantibus cum sola baptismali gratia discessoris; nam in Angelis sentiunt communiter Theologi, iuxta maiorem ipsorum naturalem perfectionem substantialem Deum illis infudisse maiorem gratiam; & cùm posteà ipsi operati sint toto conatu, posset facilè intelligi etiam minimum ex illis esse minorem Ioanne. At hinc quid ad infantes, vbi omnes hæ rationes cessant? Secundò respondeo; illum locum explicari non de excessu in gratia, sed de excessu in scientia: sicut enim Christus non præposuit illum in sanctitate omnibus hominibus (vt communior sententia docet) sed in dono Prophetiæ circa ipsum Christum, quòd nullus eo vsque ita nouisset Messiam; ita quando posteà illum postposuit omnibus beatis, non locutus est de sanctitate, sed de notitia Verbi diuini & mysterij incarnationis: ea enim Angeli omnes quoad substantiam vident clarè in Verbo. Alias etiam explicationes posset hic locus habere, sed sufficiant hæ.

Secunda responsio.

19

Hac ergo omissa sententia, magis ad punctum præsens accedentes quærimus, an vnio corporis iuuet visionem. Magister Sententiarum in 4. dist. 49. S. Thomas ibidem quæst. 1. art. 4. quæstiuncula 1. Bonauentura eadem distinctione, parte 2. art. 1. quæst. 1. Richardus art. 2. quæst. 7. Marsilius quæst. 13. art. 3. Abulensis q. 63. in cap. 5. Matth. affirmant, post vnionem corporis maiorem futuram visionem Dei. quod confirmari potest ex Augustino expressè id asserente lib. 12. in Genesim c. 35. vbi rationem simul affert, quòd anima nunc ob desiderium vnionis cum corpore non possit ita conari in visionem ac posteà conabitur. quod etiam Bernardus Sermone 3. de omnibus Sanctis affirmat. Haymo item in cap. 6. Apocalypsis. Licet hæc opinio magna auctoritate videatur fulta, contraria tamen, scilicet visionem Dei non augendam post vnionem, videtur omnino certa; quam D. Thomas retractata priore defendit hîc quæst. 4. art. 5. ad 5. vbi expressè ait, non crescere intensiuè beatitudinem; & simul soluit D. Thomas rationem contrariam. Eamdem defendunt nunc omnes ferè Scholastici; quos refert & sequitur Tannerus numer 55. Ratio nostræ conclusionis est; quia non est fundamentum vllum ad dicendum, animabus ante iudicij diem non dari totum præmium essentiale, cuius sunt in eo statu capaces; atqui in statu separationis possunt habere tam intensam beatitudinem quàm posteà, ergo Maior videtur nota, quia sicuti superiùs diximus contra errores Origenis & aliorum beatitudinem non differri, ita debemos dicere, nec partes illius, quam tunc possunt habere, differri.

An Vnio corporis iuuet visionem, disquiritur.

Ex mente D. Thomæ & communi Scholasticorum probabilius est, eam per vnionem cum corpore non augeri. Ratio conclusionis.

20

Quòd verò possint animæ separatæ tunc habere totam eam intensionem quam post vnionem, facilè probatur variis modis. Primò, quia non credo vllum ex auctoribus oppositæ sententiæ dicturum, nullam animam separatam, v.g. S. Petri aut Ioannis, habere nũc tam intensam visionem, quàm habitura sit anima infantis simul cum corpore; licet enim aliquantulùm crescat post resurrectionem non tamen ita incredibiliter, si est enim inter Petrum & infantem infinita propè distantia; ergo si nunc non habet Petrus

Animas posse æquè intensam habere visionem ante ac post vnionem, diuersimodè probatur.

tantam

tantam visionem quantam infans postea, non habet iam Petrus centesimam partem, quam posteà. Quidinec millesimam quia posteà superabit millies infantem. Nec tamen ab hoc faciamus quæstionem dependentem, sanè etiam nunc ante teunionem debebunt concedere animas esse inæquales in beatitudine ; vnde sic argumentor & sumo inferiorem, quæ habet v.g. solùm sex gradus, hæc eadem potest etiam ante vnionem ad corpus habere alios sex gradus, quos oppositi auctores teseruant ad tempus vnionis ; ergo iam in eo statu separationis debebit habere omnes duodecim,

Vrgetur argumentum. quia etiam nunc est eorum capax. Probo antecedens, quia altera anima alterius beati potest habere duodecim; de facto enim eos habet ; ergo & hæc. Probo consequentiam, quia animæ ex se sunt eiusdem rationis; & fortè sæpè erit indiuidualiter nobilior anima inferioris beati, ergo habet vires ad tantam visionem: Deus item cum vtraque concurrens æquè in vtraque potest eam intensionem producere habitus luminis, etsi minùs intensus fortè sit in minùs beato, quod tamen à multis negatur; facilè tamen dici posset, cùm lumen solùm detur per modum principij ad efficiendam visionem, Deum, qui scit eam animam mereri visionem vt octo, dare illi lumen ad hoc necessarium, etiamsi deberet esse iam fortius quàm post resurrectionem, eò quòd anima tunc haberet maiores vires; neque inconueniens esse, posteà aliquid auferre de lumine, cùm aliunde accessissent nouæ vires; negari ergo nequit; quin ea anima etiam nunc sit capax eius maioris beatitudinis, quam posteà dicis habituram ; ergo ex parte capacitatis non potest negari, eam illi de facto concedi.

Corpus visionem non modò non videtur iuuare, sed illi etiam obesse. Secundò efficacius idem probatur; nam corpus non iuuat, imò quodammodò impedit eam visionem ; anima enim eam non efficit dependenter à corpore, ergo non iuuatur per corpus : quòd verò potiùs videatur impediri, patet ; nam anima informans corpus occupatur innumeris aliis actibus materialibus, v.g. auditus, olfactus, visus, &c.
22 quos separata non efficiebat ; ergo potiùs dicendum esset eam impediri per corpus quàm iuuari: sed neque primum dicendum est; nam cùm anima concurrat vt eleuata, etiamsi nouas faciat iam operationes, semper tamen Deus eam eleuans illi addit vires ; vt non impediatur, quo minùs visionem æquè intensam producat, & gratiæ quam habet proportionatam.

Quo sensu dicat Augustinus, animam separatā desiderio corporis distrahi, declaratur. Quod autem ait Augustinus; animas eo desiderio distrahi, videtur ipsi contrarium; supponit enim eas esse verè beatas, & consequenter non esse anxias; ergo ille appetitus non caussat anxietatē, quæ impediat conatum. Deinde cùm ipsæ, vtpote in statu incapaci omnis erroris, perfectissimè sciant, se non ideò citiùs obtenturas beatitudinē, quòd magis sint anxiæ, non video cur non eam deponant anxietatem; & è contrario, cur non adhibeant omnem conatum sibi possibilem in visionem, quandoquidem sciunt, non ideò citiùs vniendum corpus, quod minùs conentur in visionem. Quòd si de solo ipso desiderio etiam vt non affligente Augustinus loquatur, tūc illud admitto; nego tamen vllo modo magis illud impedire visionem quàm eam impediat gaudium, quod posteà habebunt de vnione. Vtrumque enim est vnus actus & consequenter æquales insumens vires ex parte animæ ; ergo ex hoc capite non plus poterit anima conari in visionem sine desiderio, cum gaudio tamen de vnione, quàm anteà cum desiderio sine gaudio; ergò beatitudo essentialis non augebitur.

Prima conclusio. Accidentalis visio post vnionem in beatis erit maior, licet non substantialis. Dico *essentialis* ; nam accidentalis haud dubiè erit longè maior, tum ob complementum substantiale hominis per corpus, de quo anima valdè lætabitur; tum ob nouas omnium sensuum voluptates, quas fusè suprà explicuimus, quæ locū non habebunt ante resurrectionem. Addit etiam Tannerus nouum quasi ex parte visionis gaudium, quòd illa prodibit tunc à supposito integro & totali,
quod maiorem dicit perfectionem. Verùm ego ibi 23
Gaudium ex parte visionis per vnionem non augetur. non video materiam noui gaudij; nam visio etiam post vnionem solùm prodibit ab anima; quòd autem totus homo dicatur eam producere, est quædā denominatio non afferens maiorem voluptatem quàm sit in hoc, quòd anima iam sit corpori vnita; sicuti, quòd si habeo corpus integrum, totum illud denominetur scribere ab vna manu scribente, non affert specialem voluptatem, præter eam quæ reperitur in hoc, quòd habeā ego corpus integrum; hoc enim habito, siue totum illud denominetur scribere quando scribo, siue sola manus dextra, quæ reuerà sola scribit, parum iuuat ; meliùs dixerim omnino nihil ad voluptatem augendam.

Secunda. Post vnionē visio beata non erit magis expedita quàm antè, vti nec intensa. Secundò dico contra alios, visionem beatam post vnionem non solùm non futuram magis intensam, sed nec magis expeditam, vt quidam dixerunt; qui videntur per hanc distinctionem voluisse respondere Augustino aienti, animam per defectum corporis impediri à conatu in visionem Verùm & doctrina falsa est, & non satisfacit dubio. Non satisfacit, quia si per eam absentiam anima impeditur, certè iam eo ipso minorem conatum adhibebit ; si minorem, minùs etiam producetur de visione, & non solùm ea erit magis impedita.
Quòd verò ea doctrina sit falsa, inde constat; nam 24
vel in ipsa visione aliquid ponitur, ratione cuius dicatur magis expedita, vel non : si nihil ponitur, quomodo, quæso, ea operatio est magis expedita? si verò aliquid ponitur, quid illud erit? estne modus, qualitas, an aliquid aliud ? Certè explicari omnino nequit, quid illud sit. Adde potiùs, ex vnione ad corpus videri animam magis impeditam, quia occupatur circa plurima, ergo contrarium potiùs dicendum esset, vt in simili suprà dixi contra priorem sententiam. *Ratio conclusionis.* Respondeo ergo, animam semper æqualem facere visionem; quia licet magis occupetur per alios actus post vnionem, Deus tamen illam fortiùs eleuat ad visionem, vel ad actus nouos, vt semper & sine molestia & sine turbatione omnino expeditè suū habeat præmiū essentiale, & simul accidentalia omnia, quæ ab eo essentiali pullulant, & à nobis hucusque fusè sunt declarata.

SECTIO QVARTA.

Visio non erit minor post vnionem animæ ad corpus.

Probatur, visionem nullatenus per vnionem minuendam. Conclusio sit contra alios, qui è contrario docuerunt, beatitudinem animæ futuram imperfectiorem post vnionem, *Ea visio nullatenus minuetur per vnionem.* Quod Primò inde suadetur,
quia cùm beatitudo essentialis sit incredibiliter 25
maius bonum quàm vnio ad corpus, & quàm omnes aliæ voluptates sensuum, potiùs esset in detrimentum animæ illa vnio quā cogeretur amittere aliquid de visione quàm in bonum. Constat autem, Deum illud miraculum reünionis facere in magnum bonum animæ, non in detrimentum. Secundò idem probatur, quia licet (vt diximus suprà) anima post vnionem plures alias habitura sit operationes, & hoc ceteris paribus

imminuat eius vires etiam ad visionem; nam, vt superiùs probaui, licet concurrat eleuata ad visionem, quò tamen plures efficit operationes, minores habet vires ad alias, & fortiori eleuatione indiget; ex quo capite dixi paulò antè contra priorem sententiam, potiùs videri minuendam quàm augendam ex vnione: licet, inquam, hæc ita sint, quia tamen Deus eleuat animam quantum necessarium est, vt totum suum præmium essentiale obtineat; citiùs enim liberalitas Dei plus dabit quàm quidquam ex debito auferet; non est timendum, ne vires desint etiam post vnionem ad conseruandam antiquam visionem. Posset fortè aliquis dicere, Deus animæ separatæ dedit plus de intensione visionis quàm illa alioquin merebatur; vt per illum excessum compensaret defectū voluptatum sensuum & vnionis ad corpus, ne nūc minùs esset beata quàm posteà; adueniente autem vnione abstulit illum excessum, quia iam per superuenientia gaudia compensatur quod aufertur. Neque videtur improbabile, leuissimam aliquam intensionem eius visionis compensari per multitudinem voluptatum inferiorum; data autem hac sententia bene explicatur, cur animæ non affligantur ob defectum vnionis, quia scilicet habent de facto aliquid loco illius, ac perinde est illis vnitas esse ac non vnitas.

Obiectio contra nostram assertionem.

26

Pluribus rationibus hæc obiectio diluitur.

Fateor hanc considerationem non esse admodum improbabilem, nihilominùs tamen puto, non sustinendam vllo modo. Primò, quia non nititur solido fundamento, auctoritate autem planè destituitur. Secundò, quia non est credibile, Deum tam futurum parcum, vt illum excessum quem dederat semel quemcumque ob finem, velit posteà adimere. Tertiò, quia falsè supponit posse compensare minimum gradum visionis beatæ per omnia alia sensuum oblectamenta. Quod sic probo meo iudicio euidenter; nam si homini danda esset optio, Quid malles, vel Deum vnico tantùm intensionis gradu videre, vel habere oblectamenta omnia sensuum, sine dubio illum gradum eligeret, hæc verò contemneret. Et ratio à priori est. quia ille solus gradus est simpliciter beatitudo essentialis; ergo non compensatur vllo modo per alias operationes & delectationes. Vlterior eiusdem rei ratio à priori ea est, quia plus voluptatis in Deo solo infinities reperitur quàm in obiectis omnium sensuum; ergo si Deus auferret animabus post vnionem vel vnicum gradum eius visionis, plus damni inferret quàm emolumenti dando illis sensuum voluptates. Respondebis fortè adhuc, Licet vnus gradus visionis, quando homo nullum alium habet, sit longè maius bonum quàm ceteræ voluptates; at cùm semel iam videt Deum, & quidem valdè intensè, parum videtur efficere carentia vnius gradus; ergo tunc compensabitur per alias voluptates & bona inferiora. Sed contrà; nam si vnus gradus solus visionis secundùm se sumptus est maius bonum quàm aliæ voluptates, ergo esto sint simul alij gradus in anima, adhuc ille erit maius bonum quàm eædem voluptates simul sumptæ. Patet: nam per alterum gradum non amittit suam perfectionem: & sicut datio prima illius est magis æstimabilis quàm datio aliorum; ita duplicare illud bonum maius est quàm addere ex aliis minoribus, hîc habet locum quod solet axioma philosophicum dicere, Sicut se habet simpliciter, ita magis ad magis. Et sanè, si melius est habere vnum aureum quàm centum nummos; sine dubio melius erit habere duos aureos quàm aureum & centum nummos. Constet ergo non posse fieri eam compensationem visionis per alia bona minora, quo corruit fundamentum huius opinionis. Quod de desiderio animarum obiicitur, sæpè est sufficienter solutum, & ostensum, eas nullatenus posse per illud affligi.

Ratio à priori.

27 *Deus, si post vnionē animabus vel vnicum gradum visionis auferret, plus obesset, quàm per sensuum voluptates illis datas profuisset.*

Compensatio visionis per alia minora bona fieri nequit.

SECTIO QVINTA.

De appetitu beatitudinis.

Disputatione de visione egi, vtrùm detur appetitus naturalis ad visionem Dei; dixique, si loquamur de appetitu innato, qualis ponitur in lapide ad centrum in materia prima ad formam substantialem, &c. propriè illum non dari in anima ad visionem Dei (quod eodem modo de ea visione sub nomine beatitudinis dicendum est:) nam licet visio sit donum maximum creaturæ; quia tamen non potest viribus naturæ obtineri, non datur appetitus ad illam: hic enim appetitus definitur, inclinatio in bonum naturaliter possibile; ergo non potest esse respectu visionis. Ostendi etiam in eo loco, an cum Scoto sit in hoc, puncto quæstio de nomine, an de re, & qualis; circa quod nihil occurrit amplius dicendum: Obiici tamen posset, Omnes homines naturaliter desiderant esse beati, ergo datur in natura appetitus innatus ad beatitudinem. Respondeo in primis, antecedens solùm esse verum de appetitu beatitudinis naturalis, non de supernaturali; ad naturalem autem facilè concedam appetitum innatum. Respondeo Secundò, mutari in obiectione terminos; antecedens enim solum est de appetitu elicito, in consequenti autem infertur de innato, qui est diuersus ab elicito. de quo vltimo nonnihil hîc dicendum occurrit.

28 *Appetitus innatus ad visionem Dei non datur, & cur.*

Respondetur obiectioni factæ.

SVBSECTIO PRIMA.

Examinatur sententia Patris Suarez.

QVi disp. 16. sect. vltima. quem Tannerus q. 5. dub. 2. per omnia ei conformis sequitur, duos distinguit appetitus elicitos; vnum per modum cuiusdam simplicis complacentiæ, qui conditionatus actus dici solet, & hunc admittit posse esse naturalem circa beatitudinem supernaturalem, quia & hæreticus illum habet; & gentilis si semel apprehendat visionem Dei habere illum potest, & ex se potest talis actus etiam circa impossibilia versari. Alterum appetitum elicitum naturalem dicit esse efficacem, qui virtute includit absolutam voluntatem exequendi omnia media necessaria ad consecutionem eius obiecti desiderati; & hunc dicit omnino repugnare naturaliter circa beatitudinem supernaturalem; nam talis appetitus est proprius spei infusæ: item homo non potest suis viribus habere voluntatem exequendi omnia necessaria ad salutem; non enim potest habere voluntatem efficacem naturalem credendi vera & naturali fide; ergo non potest efficaciter velle vnum ex mediis necessariis ad salutem, quale est ille actus credendi, multò ergo minus poterit simul velle naturaliter actum illum fidei, & omnia alia media necessaria. Addit Pater Suarez id intelligendum tam de homine in pura natura, quàm de eodem illuminato per fidem: semper enim voluntas indiget auxilio eleuante ad huiusmodi actum efficacem. Ego tamen vtrumque actum elicitum naturalem esse posse omnino censeo: & quidem de primo nulla est difficultas; & benè id à Suario probatum est.

29 *Sententia Patris Tanneri, & Patris Suarez, duos appetitus elicitos, vnum inefficacem, alterum efficacem ponentis, affertur.*

Iudicium auctoris.

De

Probatur contra Patrem Suarez etiam volitio naturalis efficax ad visionem.

30 De secundo ergo, in quo nodus totus est, idem etiã probo; quia Primò circa obiectum seu actionem supernaturalem possum ego habere volitionem naturalem efficacem; nullus enim negabit: quin, supposita in me virtute conferendi per baptismum gratiã, vel per verba cõsecrationis ponendi Christum Dominum in hostia, quæ est actio supernaturalis, possim per actum naturalem; imò per peccaminosum efficaciter velle consecrare, & velle ponere Christũ sub speciebus: Sacerdos enim qui ex nequitia vellet consecrare panes in foro existentes, haud dubiè grauissimè peccaret; ergo volitio illa est naturalis; & tamẽ est efficax respectu eius consecrationis. Dices, fortè eam nõ esse efficacem nisi solùm respectu actionis externæ, prolationis scilicet verborum, quæ naturalis est. Sed contrà, quia ad consecrandum non sufficit sola voluntas proferendi ea verba, sed requiritur voluntas consecrãdi & ponendi ibi Christum; ergo circa actionem supernaturalem possum ego habere volitionem naturalem efficacem.

Satisfit obiectioni.

Confirmatur assertio Primò.

Confirmo hoc euidenter: Demus Deum dedisse mihi potestatem, vt quando scribo seu moueo manum, actio illa sit in sua entitate supernaturalis, & producat vbicationẽ supernaturalem in substantia, in eo casu sine dubio voluntas potest dicere actu naturali, *Volo mouere manum*; & tunc temporis nullum obiectum naturale vellet efficaciter; solùm enim vult motum, qui, vt
31 supponimus, supernaturalis est, & nullum aliud obiectũ intercedit ibi naturale, ex quo quasi alterum inferatur; nam applicatio ibi nulla tũc præuia producitur; ergo possum immediatè per actum naturalem velle efficere supernaturalem. Et non dubito, quin, supposita virtute, quam ipse Suarez tribuit humanitati Christi Domini in actiones miraculosas physicè influendi, poterit Christus actu naturali velle sanare hunc infirmum, vel illum, &c.

Confirmatur Secundò.

Secundò idem confirmo, quia ego sciens me per auxilia gratiæ mihi semper parata posse atteri vel conteri, possum per voluntatem naturalem dicere, Volo confiteri, & habere necessaria ad veram confessionem; & consequenter. Volo habere attritionem supernaturalem; ergo potest esse volitio efficax naturalis de obiecto aliquo supernaturali.

SVBSECTIO SECVNDA.

Respondetur aduersis argumentis.

Quomodo in appetitus naturalis ad visionem in substãtia sua supernaturalem dari possit, instantia declaratur.

RAtio P. Suarez in contrarium non vrget? nam licet obiectum illud non possit propriis viribus seu naturalibus obtineri, si tamen mihi iam constat, me habere alienas vires siue ex liberalitate siue quomodocumque paratis, haud dubiè tunc sine noua liberalitate in habenda ipsa volitione, & cõsequenter per volitionem naturalem possum ego velle eis viribus vti: v.g ego sum debilis, non possum magnam trabem eleuare solus, nisi Petrus me iuuet, & quidem id faciat omnino gratis & liberaliter; si tamen semel mihi constet certò illum velle & esse paratum ad præstandam eam gratiam vt me iuuet, sanè iam à me ipso, seu ex voluntatis meæ viribus, potero habere volitionem eam tra-
32 bem mouendi simul cum illo, nec necessum est, vt tunc ad id volendum me Petrus iuuet; solùm enim requiritur vt ad eleuandam trabem me iuuet Petrus: & verò instantia eodem modo locum haberet, etiamsi illud auxilium, quod mihi dat Petrus, esset in substantia supernaturale, ergo absolutè potest esse appetitus naturalis efficax beatitudinis, etiamsi hæc supernaturalis sit in substantia, dummodò homo priùs sciat se habere in potestate modum eam beatitudinem obtinendi.

Retorquetur argumentum.

Dices Primò, Non potest anima actu naturali scire, se habere parata ea auxilia; nam difficultas eadem est de cognitione obiecti supernaturalis, quæ de volitione illius, scilicet, debere esse supernaturalem, cognitionem eius obiecti, & cõsequenter de primò ad vltimum, volitio etiam erit supernaturalis. Sed contrà, quia potiùs hinc euidenter ego argumẽtor: Potest homo habere cognitionem naturalem certam de obiecto supernaturali, ergo & volitionem efficacem naturalem de illo: vt enim obiectum supernaturale non dat cognitioni certæ supernaturalitatem, dico ego, nec dare amori efficaci eam supernaturalitatem. Antecedens probatur; nam hæreticus Arrianus v.g. certò credit Deum esse paratum ad danda nobis semper auxilia; & ita credit id, vt careat omni prorsus dubitatione circa illud; ergo certitudinem adhæsiuam habet; atqui inde actus ille in se, cùm affirmet idẽ quod verus actus fidei, non potest in se esse magis fallibilis ab obiecto
quàm alter, dum simul existunt: alibi enim ostendi, 33
si duo actus obiectum planè idem affirment, repugnare in terminis, quamdiu simul existunt, vnum esse infallibilem & alterum fallibilem; nam ab obiecto cùm non possit esse fallacia, nisi deficiente obiecto; & eo ipso quòd deficiat, iam ambo actus sunt falsi, eo ipso etiam repugnat, vnum esse magis altero fallibilem. Dixi, *quando simul existunt*; nam potest vnus talis esse, vt ei repugnet existere nisi obiectum existat, quia habet ex se radicalem essentialem veritatem, vt dixi alibi de omnibus actibus supernaturalibus. Alter verò potest existere, etiamsi obiectum aliter se habeat, ideóque fallibilis est absolutè; at tunc iam supponitur non existere eos simul, ergo actus naturalis quo idem obiectũ credit hæreticus quod ego, & quamdiu ego, tam infallibilis est quàm meus, & cõsequenter per actum naturalem tenerè est tam certus de auxilio nobis à Deo parato quàm ego iam per actum supernaturalem; ergo potest actus cognitionis naturalis attingere obiectum supernaturale, & quidem certò.

Repugnat, duos actus idem planè obiectum affirmantes, quamdiu simul existunt, in infallibilitate vel fallibilitate à se discrepare.

Vrgetur ad hominem superior assertio.

Secundò idem ampliùs vrgeo ad hominem, quia ipse Suarez opinatur, colores supernaturales posse videri per actus naturales (vt ostendi suprà) ergo concedit cognitionem certam naturalem de obiecto aliquo supernaturali. Cur ergo non poterit etiam esse amor de illo? Addo, licet non nisi per cognitionem supernaturalem illud obiectum cognosceretur, posset tunc voluntas illud amare naturaliter; nam etiamsi cognitio naturalis non sufficiat ad determinandam voluntatem pro amore supernaturali, quia quod inferius est non sufficit ad id
quod est superius; è contrario tamen cognitio su- 34
pernaturalis sufficit ad amorem naturalem: sic licet sola fide diuina scirem domum minari præsentissimam ruinam, possem sanè actu naturali velle fugere ex illa ne opprimerer; quod tam mihi clarum videtur, vt à nemine negari posse iudicem; ergo potest esse appetitus efficax elicitus circa beatitudinem supernaturalem.

Appetitum illum ad spem naturalem pertinere infertur à paritate.

Quod autem addit Suarius, talem appetitũ esse proprium spei supernaturalis, facilè negatur; dico enim eum pertinere ad spem naturalem; sicut enim ipse admittit saltem in pura natura charitatem naturalem seu amorem Dei super omnia naturalem in substantia, cur non admittet spem naturalem in substantia, licet hæc improportionata sit, sicut & charitas naturalis, ad merendam gloriam, & gratiã, &c? Quòd enim dicere potest, Deum esse obiectum naturale, & consequenter posse terminare actum

amoris naturalem, visionem verò esse supernaturalem, ideóque non posse terminare actũ naturalem; hoc, inquam, iam est reiectum, nam & ipse Suarez saltem inefficax desiderium naturale admittit: efficacia autem eius desiderij non addit supernaturalitatem, vt probaui manifestè paulò antè.

Idem fusiùs deducitur.

Quod item tale desiderium sit voluntas efficax faciendi omnia quæ sunt necessaria ad salutem, nõ vrget; nam talis voluntas potest esse naturalis: si enim scio me habere vires, licet non proprias, sed
35 à Deo datas ad ponenda omnia media necessaria, possum actu naturali dicere, Volo ea ponere, vt paulò antè de voluntate efficaci confessionis, &c. dictum est. Nec puto ab vllo negandum, me actu naturali posse de facto dicere, *Volo omnia facere quæ possum, ne damner.* Quod denique vrgetur de voluntate credendi facilem habet solutionem; nam licet actu proportionato meritorio ac sufficienter determinatiuo non possit voluntas id velle nisi supernaturaliter, nõ dubito, quin actu naturali idem possit efficaciter; cur ergo non possum ego dicere naturaliter, *Volo credere omnibus dictis Dei?* & verò non potest hîc ad supernaturalitatẽ obiecti recurri; nam, vt in materia de fide dictaui, vtrumque obiectum formale fidei est quid naturale; nam veracitas Dei in cognoscendo & dicendo prædicatum naturale Dei est, & lumine naturæ notũ, non minùs quàm Deum esse vnum; lumen enim naturale dictat Deum esse veracem. Secundò, eo ipso notum est lumine naturæ, Deum posse nobiscum loqui; quia si noui Deum esse veracem in dictis suis, noui Deum posse dicere aliquid. Deinde, eò ipso quòd nosco illum intelligentem & potentem dicere, naturaliter cognosco, ipsum posse formare voces, vt & ego eas formo, & posse mecum loqui; ergo tam reuelatio actualis quàm veracitas Dei est quid naturalissimum; ergo supernaturalitas fidei non ex supernaturalitate obiecti desumitur, sed aliunde; ergo instantia ea non benè huc adducitur.

Soluitur argumentum de voluntate credendi allatum.

Infertur fidei supernaturalitatem ex obiecti supernaturalitate non desumi.

36 Respondebis, eam adduci quatenus ipsum actũ fidei, vndecumque illi veniat supernaturalitas, non possum ego efficaciter velle per actum naturalem; hoc autem non impugnatur ex eo quòd fides non sit supernaturalis ratione obiecti. Sed contrà, quia in primis iam dixi, me ipsum credere, posse velle per actum naturalem, sicut possum velle consecrare, confiteri, &c. vt suprà dixi. Secundò, dum ostendo motiua fidei esse in se naturalia, ostendo ea simul posse actu naturali tangi, licet ille non sit meritorius; & consequenter ostendo duos actus posse esse circa idem obiectum, qui idem motiuum habeant, vnum naturalem, alterum supernaturalem: vnde vltimò pro præsenti quæstione infero, posse esse duas volitiones credendi, etiamsi obiectum sit supernaturale; nam independenter ab obiecto desumitur tota differentia supernaturalis & naturalis in actu.

Obuiatur replicæ ab aduersariis factæ.

Refutatur P. Tannerus.

Vbi reiiciendus est P.Tannerus, qui cùm totam rationem, cur ille actus sit supernaturalis, refundat in supernaturalitatem obiecti, admittit tamen appetitum inefficacem naturalem circa eam beatitudinem, in eo autem appetitu instantiam patitur argumentum; nam æqualiter obiectum vtriusque appetitus est aliquid supernaturale, ergo æqualiter debet refundere supernaturalitatem in vtrumque: quòd enim vnus sit efficax, alter non, iam est extra
37 rationem obiecti; & Tannerus in priori probatione non recurrit ad rationem efficacis, sicut recurrit Suarez; vnde minùs potest à consequentiæ defectu liberari.

SVBSECTIO TERTIA.

Illatio quædam ex dictis.

Refellitur opinio Caietani circa hanc materiam.

EX his item reiicio Caietanum, qui cùm voluisset ob auctoritatem D.Thomæ concedere appetitum elicitum beatitudinis supernaturalis, recurrit ad explicationes quasdam vel falsas, vel non ad rem, quod benè notauit Suarez eâ sectione; inprimis enim eum actum elicitum vocat naturalem, quia inest naturæ ac voluntati vt subiecto; quæ est mala explicatio; nam in hoc sensu ipsa etiam visio esset naturalis, quia inest animæ vel intellectui naturali vt subiecto. Secundò ait, hominem naturaliter posse desiderare videre Deum vt caussam naturalem creaturarum, non tamen videre, quid sit Deus absolutè. Sed & hoc etiam reiicitur facile; nam conclusio nostra habet locum in eo, qui essentiam Dei vt in se est credidit videri posse, & id formalissimè appetiit.

Reiicitur alia eiusdem, cui Ferrara ferè similis est, opinio.

In explicationem hanc Caietani ferè coincidit Ferrata, qui ait, hominem non posse optare videre Deum, vt est obiectum beatitudinis supernaturalis, sed vt est prima caussa. quod & facilè reiicitur. Primò, quia omnis visio Dei est supernaturalis, ergo si optat videre Deum, optat visionem supernaturalem, & consequenter videre Deum vt est obiectum visionis supernaturalis; & de hac visione supernaturali, quæ terminat desiderium, hucusque locuti sumus, non de ipso Deo. Tertiò, Caietanus dicit, hominem vel esse illuminatum per gratiam, & sic concedit, posse illum appetere beatitudinem, quia iam tũc habet cognitionem beatitudinis; vel 38
non esse illuminatum, & tunc negat eum posse habere talem appetitum. Ferrara impugnat hanc distinctionem, quia putat D. Thomam locutum de homine quatenus dirigitur cognitione naturali, quæ ex effectibus de Deo haberi potest; nam ex eâ cognitione homini excitatur appetitus videndi caussam eorum effectuum, ideò ait non rectè à Caietano Thomam explicari. Ego omnino censeo aliam fuisse mentem D. Thomæ quàm Caietanus iudicat; nam D.Thomas voluit ostẽdere, ex eo appetitu naturaliter benè probari visionem Dei esse possibilem; si autem ad hunc appetitum debuisset reuelatio Dei præcedere, iam non ex appetitu, sed ex reuelatione probaretur eius visionis possibilitas. Verùm in hoc sensu non placet doctrina D. Thomæ, quam reieci suo loco, ostendens, nõ posse visionis possibilitatem naturaliter persuaderi; ideò distinctio Caietani, licet non sit è mente D.Thomæ, potest sustineri, non ita, vt ille qui habet appetitum elicitum visionis, debeat in se necessariò esse illuminatus gratia aut fide, hæreticus enim & Gentilis possunt habere tale desiderium, sed vt saltem per se mediatè debeat ad talem appetitum efficacem præcessisse vel in appetente, vel in alio, à quo ipse id audiuit, illuminatio aliqua fidei: nam nisi Deus reuelasset alicui possibilem esse eam claram visionem Dei, & se velle dari nobis media ad eam obtinendam, sanè nullus putasset eam esse possibilem; ergo talis appetitus pendet ab eâ illuminatione fidei saltem remotè. 39

Tertia Caietani opinio.

Aliam hac in re fuisse mentem D. Thomæ demonstratur.

Distinctio Caietani quâ sustineri possit.

Limitatio.

Dico *per se*, quia fortasse aliquis ex falso principio inductus, vel aliunde excitata in eo spe de visione Dei, putaret posse se illam habere benè viuendo & eam appetere. Ast hic casus est valdè extraordinarius, & in eo non agnoscitur beatitudo vt aliquid supernaturale; nos autem loquimur, casu quo credita sit verè vt supernaturalis: ad quod requiritur mediatè vel immediatè reuelatio tum de

illius

illius possibilitate, tum de voluntate Dei dandi nobis sufficientia media pro illa, alioquin non possemus efficaciter illam appetere, sed inefficaciter; sicuti possumus appetere de facto vnionem hypostaticam; quam tamen scimus possibilem esse diuinitus in quolibet ex nostris.

SECTIO SEXTA.

Appendix de beatitudine supernaturali quæ in hac vita haberi potest.

An sit aliqua in hac vita beatitudo supernaturalis, & quæ, disquiritur.

DE beatitudine naturali egi suprà, de supernaturali alterius vitæ hucvsque fusè actum; iam solùm restat explicare, an sit aliqua, & quæ illa beatitudo supernaturalis in hac vita, quæ sit quasi media inter duas explicatas, naturalem, & supernaturalem vltimam, & completissimam; supponimus autem in hac vita Deum videri non posse. de quo non nihil suprà, & fusiùs primo tomo.

40 *Nonnullorum sententia, talem in hac vita beatitudinem impossibilem esse, negantium à Suario refutatur.*

Nonnulli auctores solo nomine non re à veritate discedentes (ait Suarius) dixerunt, nullam esse possibilem in hac vita beatitudinem; quia beatitudo debet esse stabilis; nihil autem etiam supernaturale est stabile in hac vita, ergo nihil est quod possit mereri nomen beatitudinis. P. Suarius hanc reiicit sententiam, quia in hac vita potest esse cõiunctio animæ cum Deo perfectè pro ratione huius status, & potest habere rationem vltimi desiderabilis in hac vita, ergo habet aliquam rationem beatitudinis, licet imperfectam. Verùm arbitror, in hoc sensu neque quidem nomine contrarios esse auctores priores; nam illi beatitudinem imperfectã non negarunt, sed perfectam, quia ad perfectam videtur perpetuitas necessaria, non ad imperfectã; & sanè aliquo modo homines in hac vita dici beatos nemo Catholicorum qui Scripturas nouerit negare poterit, passim enim dicitur, *Beatus vir, qui timet Dominum*; *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum*, & maximè id ex Euangelio, vbi octo beatitudines enumerantur, manifestè constat; vnde loquendo de imperfecta solùm beatitudine, non possum credere vel de voce esse dissensionem. Quæstió ergo præsens vt aliquam habere possit difficultatem ita est proponenda; vt quæratur, quid sit illud quod præcipuè eam qualemqualem beatitudinem supernaturalem huius vitæ constituat.

Conciliantur auctores. Explicatur mens eorum auctorum.

Quæstionis sensus.

SVBSECTIO PRIMA.

Quid de iure habendi gloriam.

41 *Prima sententia. In quo ius ad visionem Dei æternum fundari possit.*

PRima sententia in hoc puncto docet, beatitudinem huius vitæ esse in iure quodam quod homo interdum habere potest in hac vita, quòd sit æternùm obtenturus Dei visionem, siue illud ius fundetur in gratia, siue in promissione extrinseca Dei, quod fieri diuinitus potest. Quam sententiam ego confirmo in Christo Domino; nam in eis beatitudinibus rationem, quare sint beati pauperes spiritu, & qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, illam reddidit, *Quoniam ipsorum est regnũ cælorum*; ergo ius ad habendum regnum, seu hoc, quod esse ad gloriam acceptatũ constituit beatitudinem.

Hanc sententiam putat P. Suarius recedere à communi modo loquendi omnium sapientum in hac materia, quia beatitudo est aliquid in potestate nostra existens; atqui illud ius seu acceptatio non est in potestate nostra, ergo non consistit in illo beatitudo. Hæc tamen ratio meo iudicio infirma est; nam licet Deus visionem beatam non fecisset dependentem à nostris operibus & libertate, sed eam dedisset cui voluisset, absque dubio tunc ea visio fuisset beatitudo illorum nõ minùs quàm iam; & sanè infantibus sine libertate propria conceditur de facto: & ita etiam Christi Domini humanitati fuit concessa, iuxta probabiliorem opinionem, sine actu præuio, & tamen non minùs est beatitudo eius humanitatis & infantum quàm nostra, qui liberè eam promeriti sumus; ergo non est de ratione beatitudinis, quòd sit homini libera. Idem etiam in ipso Deo adhuc clariùs patet; est enim beatus & beatissimus seipsum contemplando: & sanè ea contemplatio non fuit in libertate ipsius, ergo ex hoc capite rectè posset ius illud ad gloriam, etiamsi homini independenter à propriâ libertate concessum, habere rationem beatitudinis huius vitæ. Ratio à priori est, quia beatitudo vt sic ea est, quæ satiare potest hominem; atqui ad hoc quòd satiet non requiritur, quòd liberè eam ipse homo sit consecutus; sufficit enim, si de facto eam habeat, vndecumque venerit.

Refellitur ratio Patris Suarij.

Non est de ratione beatitudinis, quòd sit homini libera. 42

Secundò argumentatur Suarez, Quia beatitudo est vltimus finis, acceptatio autem extrinseca Dei non est vltimus noster finis, ergo ea non potest esse beatitudo. Sed neque hoc vrget, nam beatitudo non est aliter noster vltimus finis quàm quòd sit vltimum seu summum bonum quod possumus optare. Ex hoc autem capite rectè ea extrinseca denominatio vel acceptatio posset esse vltimus finis: & quidem hoc satis apparenter defenditur; nam homo capax supremæ illius beatitudinis, & constitutus de facto in via ad illam, cùm periculo tamen eam amittendi; hic, inquam, videtur non ampliùs posse in hac vita desiderare, quàm certitudinem & securitatem de eâ beatitudine obtinẽda. Hinc reiicitur tertium aliud argumentum, quòd scilicet non possit beatitudo cõstitui in acceptatione extrinseca; responderent enim, quãdo ea acceptatio tantum bonum moraliter secum portat, &, vt dixi, summũ, qualis ea securitas, cur, quæso, in eâ non consistet beatitudo huius vitæ? quod magis constabit ex dicendis paulò pòst in probatione nostræ sententiæ.

Secundum P. Suarij argumentum eliditur.

Obuiatur tertio eiusdẽ argumento.

43 Replicabis, Beatitudo debet esse aliqua intrinseca perfectio hominis; sed ea acceptatio non est intrinseca, ergo. Respondeo, Non est necessarium vt sit extrinseca physicè, sufficit si moraliter; ex quo capite, si aliunde non repugnaret, sine dubio possemus dicere, beatitudinẽ naturalem huius vitæ consistere in imperio v.g. vel regia dignitate, licet hæc cõsistant in quadã extrinseca denominatione.

Satisfit illius replicæ. Quomodo debeat esse intrinseca beatitudo naturalis.

Replicabis Secundò, Pari ratione dicere possemus, prædestinatum eo ipso esse beatum, etiam quando est in peccato, quia etiam tunc est electus ad gloriam certò acquirendam. Respondeo negata consequentia; & quidem quantum attinet ad statum peccati, iam dixi eius carentiam essentialiter ad beatitudinem requiri; vnde si cum ipsa visione Dei clara contingeretur, non esset homo tũc simpliciter beatus; quid ergo mirum, si prædestinatus, dum est in peccato, non sit beatus? per hoc tamen non probatur ius ad gloriam, seu destinationem eam ad gloriam non esse beatitudinem positiuam huius vitæ de qua hìc agimus; nam de beatitudine negatiua seu carentia summi mali, quæ omni statui beatitudinis communis esse debet, non ago iam in præsenti. Respondeo Secundò, illud ius esse quasi beatitudinem obiectiuam, quæ debet possideri per certitudinem de illo, alioquin non potest hominem satiare, sicut diximus de perpetuitate visionis; quia debet esse cognita à beato, hinc fit, vt prædestinatus, si non sciat se prædestinatum esse, non possit

Replica.

Soluitur.

Ius illud ad beatitudinem est quasi ipsa beatitudo obiectiua. 44

possit vllo modo esse formaliter beatus. Quòd si certitudo de eâ prædestinatione requiritur, iam do aliquam perfectionem intrinsecam homini, nempe cognitionem eius iuris ad gloriam, ratione cuius intrinsecæ perfectionis possit esse beatus.

Respondetur vltimæ obiectioni.

Vltimò obiicies, Beatitudo debet esse consecutio vltimi finis nostri, seu beatitudinis obiectiuæ nostræ, nempe Dei; atqui illud ius non est talis consecutio, ergo neque beatitudo. Responderi potest, illud ius esse moraliter consecutionem Dei: sicut enim qui acquirit ius ad imperium, & quidem certum & infallibile, meritò dici potest consecutus imperium; ita qui habet ius certum ad gloriam dicitur quodammodò eam consecutus, prout in hac vita eam consequi possumus; & mediatè etiam dici ille potest consecutus Deum.

Iudicium de eâ sententiâ.

Ecce quàm plausibiliter possit responderi ad omnia argumenta quæ fieri possunt ad impugnandam eam sententiam, de quâ ego hoc iudicium fero, cùm beatitudo supernaturalis huius vitæ imperfecta sit, vt diximus, fit vt variè ea vox accipiatur etiam in ipsamet Scriptura; iam enim vir timens Deum dicitur beatus; iam verò qui persecutionem patitur propter iustitiam; iam pauper spiritu; iam populus, cuius Dominus Deus est; iam qui legit & audit verba Scripturæ, vt in Apocalypsi, & variis etiam aliis virtutum actibus ea beatitudo tribuatur: cùm hæc, inquam, ita sint, posse meritò illum hominẽ dici beatum, qui certus esset ex Dei reuelatione de beatitudine. Et sanè si communem hominum Christianorum sensum interrogaremus, omnes dicerent illum esse beatum & beatissimum; & quilibet de se diceret, Non ego mihi maiorem beatitudinem optarem in hac vita quàm hanc securitatem. Et de S. Francisco legimus, eum illa die, quâ sibi reuelata fuit prædestinatio propria, tantum inde gaudium accepisse, vt vir alioqui modestissimus & compositissimus, per monasterium præ lætitia velut infans cucurrerit ac saltauerit. Vides ergo, an non ea certitudo magis satiet hominem, maioremque causset voluptatem etiam in homine perfectissimo, & rerum supernaturalium maximo æstimatore, quàm exercitium actuum supernaturalium voluntatis & intellectus; ergo meritissimè potest ea certitudo vocari beatitudo: & secundùm quid sine dubio maior est quàm actus charitatis quantumuis intensæ, cum periculo eos amittendi & in æternum pereundi. Sit ergo hæc certitudo vna ex beatitudinibus supernaturalibus huius vitæ; & hoc probant quæ in propositione eius sententiæ dicta sunt.

45

Ex communi Christianorum sensu certitudo de beatitudine à se obtinenda plurimùm nos satiaret.

SVBSECTIO SECVNDA.

Quæ alia possint beatitudinem constituere.

46 VErum iam quæramus aliam beatitudinem, quæ in exercitio actuum intellectus & voluntatis, qui circa Deum maximè versantur, consistere potest. D. enim Thomas 2.2. q.180. art.4. & q.186. art.3. ad 3. & 1.2. q.69. art.2. & alibi, beatitudinem constituit in contemplatione quæ de Deo haberi potest in hac vita: pro quâ sententia citat Suarius Augustinum, Bernardum & Gregorium; fundarique potest in dictis suprà: cùm enim alterius vitæ nobilissima, & quæ sola propriè est beatitudo, in clara cognitione Dei consistat, non potest meliùs impropria beatitudo collocari quàm in contemplatione eiusdem Dei, quæ in hac vita haberi potest; illa enim maximè respondet visioni; & vt imperfectius analogatum maximam habet cum famosiori similitudinem.

D. Thomæ sententia, beatitudinem in contemplatione Dei consistentis, affertur.

Inquiri autem circa hoc potest, qualis ea sit contemplatio, an per actum fidei, an verò per aliam scientiam distinctam à fide. In quâ difficultate potest vna esse quæstio de nomine, altera de re. De re, an dentur in hominibus diuersi habitus intellectuales infusi, vnus fidei, alter eliciens cognitiones claras de eisdẽ obiectis, sicut de Christo Domino cõmuniter dicitur. Quæstio in hoc sensu aliò spectat; breuiter tamen dico, in nobis non esse scientiam aliam distinctam de Deo, quæ clara sit & distincta; solùm enim agnoscimus habitum fidei in intellectu circa Deum; & clarè vrgetur ipsa experientia: quis enim in se eas claras & distinctas mysteriorũ fidei cognitiones agnoscit? Dices, Habitus scientiæ & donum scientiæ pertinent etiam ad intellectum, ergo datur alia scientia, præter eam quæ habetur ex fide. Respondeo, prudentiam esse quidẽ habitum intellectualem, non tamen ad eliciendas cognitiones de Deo, sed ordinatur ad praxim. Donum item sapientiæ explicatur communiter in ordine ad cognitionem clariorem, non de Deo ipso, sed de credibilitate mysteriorum; ergo circa Deum & mysteria ipsa credita non datur alius quàm fidei. Et hoc circa quæstionem de re.

Circa qualitatem illius contemplationis vna quæstio de re, altera de nomine proponitur.

Satisfit quæstioni de re.

47

De nomine autem posset fortè ea esse, vtrùm ea cognitio fidei, an verò altera, quam sapientiam diximus, vocanda sit beatitudo. In quâ melius longè cognitio fidei dicitur beatitudo, quia est nobilior & magis immediatè de Deo. Inter ipsos autem actus fidei non quilibet debet reputari beatitudo in hoc sensu, sed ille qui intensior & maior est, ac quodammodò permanens in homine, vt sic magis accedat ad stabilitatem requisitam pro beatitudine. Pro quo supponendum est, aliquos iustos ex frequenti consideratione & meditatione acquirere vnum habitum, quo & faciliùs & vehementiùs & constantiùs diuinas Dei perfectiones contemplantur ac de illis meditantur, eiusmodi contemplationem vocamus in præsenti beatitudinem; nam cognitio aliqua transiens & remissa valdè non meretur nomen beatitudinis.

Cognitio fidei beatitudo meliùs dicitur.

De actu verò charitatis quæri etiam potest, an pertineat ad beatitudinem huius vitæ. Respondeo, omnino pertinere, & quidem potiori iure quàm actum fidei. Ratio est, quia charitas determinat ad obseruationes præceptorum diuinorum, quod fides non præstat; item ea est maioris longè meriti quàm fides; Scriptura autem, & maximè Christus Dominus, de beatitudinibus agens, omnes ferè reducit ad operationes bonas morales, quæ in sola charitate continentur; nam fides in peccatore potest etiam esse intensissima; & propterea Cano apud Suarez suprà negat fidei rationem beatitudinis, & soli amori eam concedit. Patres verò, vt Gregorius & Bernardus, præcipuè eam collocant in amore. Quam sententiam sequitur ibi Suarez, & probat ex eo, quòd fides in esse etiam entis est minus perfecta quàm charitas, ergo magis debet charitati conuenire ratio beatitudinis quàm fidei. Porrò charitatem esse in genere entis nobiliorem videtur suaderi ex præstantiori modo, quo Deum tangit vt obiectum adæquatum & propter se, cùm fides tangat solam veracitatem illius.

48

Actus charitatis potiori iure quàm fidei pertinet ad beatitudinem huius vitæ.

DD. Gregorius & Bernardus idem sentiunt.

SVBSECTIO TERTIA.

Examinatur obiectio contra rationem immediatè datam.

PAter Vasquez disp. 10. cap. 8. ait repugnare speciẽ sub genere perfectiori esse imperfectiorem altera

An omnes species nobilioris generis

oporteat esse meliores omnibus speciebus ignobilioris, excutitur.

elterâ specie contentâ sub imperfectiori genere; vno verbo clariùs, omnes species generis nobilioris debere esse meliores omnibus speciebus generis ignobilioris; vnde ait actum fidei etiam in genere entis esse nobiliorẽ amore Dei super omnia, quia continetur sub nobiliori genere intellectiuo: quo principio posito, ratio fine subsectionis posita penitus ruit. Quòd si ei obiicias, cælum esse speciẽ nobilioris generis quàm sit animal; nam cælum est sub genere incorruptibili, animal sub corruptibili, & tamen animal est nobilius quàm cælum; respondet, corpus non debere diuidi per corruptibile & incorruptibile, sed per viuens & non viuẽs.

49 Hanc doctrinam reiicit P. Suarez suprà nullum eius auctorem citando; eam etiam ego puto euidenter falsam. quòd sic instantiis duabus vel tribus ostendo: nam ens rectè diuiditur in corruptibile & in incorruptibile; quod malè negatur à Vasquez, & quidẽ immediatè diuiditur; illæ enim sunt duæ species aut duo membre immediata alicuius rationis communis, quæ complectuntur omnia inferiora; & ex conceptu suo non prærequirũt aliquid aliud; atqui talia sunt hæc duo; nam in primis nihil est, quod non sit corruptibile aut incorruptibile, ergo ex hoc capite sunt adæquatè species: deinde, vt concipiam corruptibile & incorruptibile, non est necessum concipere alia prædicata inter ens & corruptibile seu incorruptibile; nam nec necessum est concipere substantiam aut accidens, quæ sunt alia immedieta membra entis: nam substantia potest esse corruptibilis & incorruptibilis, & accidens potest etiam esse corruptibile & incorruptibile; ergo non est necessum priùs diuidere ens in alia membra, ergo ea sunt immediata.

Refutat hanc in re Suarez Vasquez.

Reiicitur obiectio Vasquez.

Dices, Eodem modo esset immediata diuisio entis in animal & non animal; quod tamen apertè est falsum. Nego sequelam ex dictis, quia membrum illud *animal* essentialiter supponit alia prædicata viuentis, corporis, substantiæ, &c. ergo non est diuisio immediata. At nec corruptibile nec incorruptibile supponit alia prædicata, quia, vt dixi, accidens & substantia possunt esse corruptibile & incorruptibile, ergo malè negat Vasquez, posse ens immediatè diuidi in corruptibile & in incorruptibile.

Bené ens immediatè in corruptibile, & in incorruptibile diuidi ostenditur.

50 Et verò in hac diuisione adhuc ego non descendo ad corpus, sed altiùs eam accipio, & tamen multa sunt sub genere incorruptibili quæ sunt imperfectiore eliis quæ sub genere corruptibili cõtinentur: vt in exemplo de cælo patet, in quãtitate contenta sub eo genere nobiliori; quæ tamen est minus perfecta quàm gratia; & in multis aliis.

Quò ens aliter possit diuidi.

Secundò, ens diuidi potest alio modo in substantiam & accidens; saltem hoc non negabit Vasquez: atqui sub genere nobiliori substantiæ multa sunt minùs perfecta quàm elia sub genere accidentis; nam visio beata continetur sub genere accidentis; & nemo dubitabit, illam esse meliorem physicè forma substantiali stercoris aut arenæ.

Diuisio immediata accidentis qualis dari possit.

Tertiò, accidens diuidi potest immediatè in supernaturale & naturale. Quis neget hanc esse propriam & immediatam accidentis diuisionem? Atqui multa accidentie sub genere supernaturali, quod est nobilius, sunt imperfectiora accidentibus naturalibus, v. g. productio vel conseruatio accidentis extra subiectum est supernaturalis in substantia (iuxta communiorem sententiam; quæ licet fortè reiici aliunde posset, saltem non ex hoc capite:) at quis dicet nobiliorem esse eam actionem quàm intellectum (demus distingui) angelicum & humanum?

Alia eiusdem accidentis diuisio.

Quartò, idem accidens diuidi potest aliter in intellectuale & non intellectuele. Quam diuisionem ipsemet Vasquez bonam censet, & inde probat, fidem esse charitate meliorem. Atqui sub genere intellectualis accidentis includitur omnis cognitio nostra naturalis, quæ minùs est perfecta quàm amor supernaturalis Dei super omnia. Et 51
hæc instantia maximè vrget P. Vasquez, quem non arbitror eo vsque processurum ex illo principio, vt etiam dicat, cognitionem naturalem, quia est sub genere nobiliori, esse meliorem physicè amore supernaturali Dei super omnia: neque potest respondere, eum amorem esse sub genere nobiliori, nempe sub genere supernaturali. Hoc, inquam, dici non potest, quia licet eo modo diuidi possit accidens, scilicet in supernaturale & naturale; potest tamen aliter etiam immediatè diuidi in sua omni latitudine in intellectuale & non intellectuale, vt dixi: tunc autem infra intellectuale continentur cognitiones & naturales & supernaturales, infra non intellectuale continentur amor naturalis & supernaturalis; & tamen non omnes hæ species generis ignobilioris sunt minùs perfectæ quàm aliæ generis superioris, ergo.

Refellitur alio ex capite eadem doctrina.

Secundò, eandem doctrinam sic clarè reiicio: Saltem ipsum accidens supernaturale in communi potest hoc modo diuidi in intellectuale & non intellectuale; quis hoc neget? atqui sub non intellectuali quod est genus imperfectius, continetur gratie habitualis, quæ longè est perfectior physicè actu fidei, ergo. Vrgeo Tertiò, saltem hoc 52
modo diuisio credi potest: Habitus supernaturalis diuiditur in intellectualem & non intellectualem; tunc autem gratia includitur sub genere ignobiliori, & tamen nobilior est fidei habitu, ergo.

Duplex huius ratio à priori assignatur. Ratioues aliquæ communes quàm variè diuidi possint.

Ratio huius à priori est duplex. Prima, quia istæ diuisiones aliquarum rationum communium fieri possunt variè, ita vt aliquæ species, quæ in vna diuisione erant sub eodem genere, in altera diuisione sint sub diuerso; vt in ente & substantia & aliis patet. Si enim diuido ens in substantiam & accidens, tunc sub eodem genere substantiæ includuntur aliquæ creaturæ & Deus; multæ autem creaturæ separantur ab eliis, accidentia scilicet à substantia; si verò aliter diuidam ens in creatum & in increatum, tunc iam omnes creaturæ sunt ex vna parte & Deus solus ex altera: similiter si diuidatur ens in corruptibile & in incorruptibile, tunc sub vno eodemque genere comprehenduntur cælum, Deus, Angeli, materia prima, quantitas, visio beata; sub alio verò animalia, gratia, charitas, fides, plantæ, &c. Si verò aliter ens diuidatur in substantiam & accidens, iam visio beate & quantitas sunt sub alio genere simul cum gratia, fide, &c. Homo & plantæ sunt cum Deo in alio genere; vnde euidenter colligo, cùm eædem duæ species iam sub hoc genere simul contineantur, iam verò aliter traditã diuisione sunt sub diuersis generibus, semper autem retineãt in se quælibet suam totam perfectionem; infero, inquam, non posse vllo modo, ex eo quòd contineantur sub hoc aut illo genere, perfectionem desumi aut colligi, sed eam aliunde pensandam. Colligo item, vnam speciem altera perfectiorem in vna diuisione posse ad nobilius genus 53
pertinere, in altera verò diuisione ad ignobilius.

Secũda ratio ex P. Suarez. Sæpè res nobilior conuenit cum ignobiliori in vno prædicato, quod non habet altera intermedia.

Secunda ratio à priori huius rei ea est, quam Suarez benè tetigit suprà, quòd scilicet hæc conuenientia generica desumatur ex similitudine in aliquo prædicato essentiali: sæpè autem contingit vt res nobilior conueniat cum altera ignobiliori in vno prædicato imperfecto, ratione cuius pertineant ad idem genus minùs perfectum, ad quod non

non spectat altera res; alioquio oon tam perfecta quàm ea nubilior, quæ cum ignobiliore conuenit, vt dixi. Declaro hoc: Homo, qui est nobilior longè quàm terra, coouenit cum hac in hoc, quod hæc est, posse corrumpi; in quo prædicato non conuenit cælum, quod est homine ignobilius, ideò noo continetur cælum sub genere eo ignobiliori corrupribili, sub quo est homo; ex quo capite non licet inferre, cælum esse perfectius simpliciter homine.

Vltima eiusdem ratio à priori assertur.

Cuius eam vltimam rationem à priori ego reddo, qoòd res simpliciter alterâ perfectiot potest in vno aliquo prædicato esse illa ignobilior; ratione autem eius prædicati iuxta vnam diuisionem pertinere potest ea res ad genus aliquod minùs perfectum, licet alio modo tradita diuisione pertineat ad genus perfectius. Sic Angelus simpliciter est perfectior homine; est tamen imperfectiot in hoc, quòd Angelus non potest alium sibi similem producere, quod tamen homo potest: ratione ergo huius excessus Angelus potest contineri sub genere substantiæ non productiuæ alterius substantiæ; quod genus ex se ignobilius est quàm genus substantiæ productiuæ: in quo genere continetur bomo. & de hoc satis.

54

Argumentum ad hominem contra Vasquez.

Nunc addo contra Vasquez, cùm ille doceat expresè, actum contritionis iustificare animam, & reddere eam sanctam, amicam Dei, beredem gloriæ, etiamsi fiat sine libertate, quo casu actus ille propriè non pertinet ad genus motis, mirari me valdè, quo pacto dixerit, solùm in genere motis, & non etiam entis meliorem esse actum charitatis; nam eam vim sanctificandi in genere entis baber; nam sine libertate eam babet; & aliunde ea perfectio eapellendi peccatum & constituendi heredem gloriæ tanta mihi videtur, vt nihil penitus videam in actu fidei, ratione cuius vel quidem io dubium verti possit, quod sit inferior actu fidei.

Quæ sit in nostra sententia difficultas.

In nostra sententia oegante actui charitatis vim iustificandi maior esse potest difficultas; nihilominùs tamen, quia fides attingit imperfectius longè motiuum quàm charitas, & est obscura cognitio, nec peccato etiam actuali repugnans, non dubito eam esse imperfectiorem charitate, maximè cùm ostenderimus, ex eo quòd contineatur sub genere nobiliori, nullatenus probari eam esse perfectiorem. Hæc dicta sunt contra Vasquez.

In charitate ideò præcipuè constituitur beatitudo, quia hæc est perfectior finis cōsecutio, secùs fides.

Concludo tamen non esse necessarium recurrere ad hanc maiorem perfectionem, vt in actu charitatis specialius beatitudinem huius vitæ coostituamus; nam suprà diai, beatitudinem non consistere formaliter in nobiliori operatione quâ tali, sed in hoc, quòd sit perfectior consecutio finis; iam autem dixi, in hac vita perfectiùs nos conse-
55
qui Deum per charitatem quàm per fidem, licet in cælo perfectiùs per visionem quam per fidem; ergo ca hoc capite io charitate præcipuè ea est constituenda.

Idipsum explicatiùs his probatur.

Neque obest, quòd fides magis conueniat cum visione; nam licet in genere cognitionis magis conueniat, oon tamen in genere consecutionis: non eoim de ratione cognitionis vt talis est, esse consecutionem obiecti; nam cognitio obscura ex relatione alterius, de suauitate alicuius odoris v.g. noo est consecutio illius; id enim solùm habet ipse actus olfactus, etsi ignobilior quàm cognitio illa intellectualis obscura: cùm ergo fides non sit cognitio clara, non est propriè consecutio, sed valdè impropriè; amor autem quia adhæret firmiter Deo, & per illum quamdiu durat habemus Deum quasi in possessione oostra, & prometemur ipsum Deum, vitamusque peccata, quæ sunt impedimenta ad illam visionem; quorum nihil habet fides; non dubium maiori titulo eam charitatem dici beatitudinem; fidem verò nun ita, licet etiam aliquo modo dici possit.

SVBSECTIO QVARTA.

Quæstiuncula duæ soluta.

Non quiuis actus charitatis dicitur beatitudo, sed stabilis, quo per frequentatos actus obtinetur.

QVæres Primò, vtrùm quilibet actus charitatis dicatur beatitudo, an debeat esse aliquo modo stabilis. Respondeo, quæstionem esse de voce; non crediderim eum qui semel elicit actum charitatis dici posse beatum, sed, vt suprà de fide discurri, ita etiam debere eam charitatem esse quodammodo fixam, vt homo ea illa babeat & consuetudinem amandi Deum, & facilitatem vitandi mortalia; denique talem esse debere, vt dici possit virtuosus & timens Deum. quæ & similes denominationes non ab vno solo actu veniunt, sed à multis & ab habitu ad illos inclinante.

56

Præter hos duos actus requiritur ad beatitudinem hic constituendam actus spei.

Secundò quæres, an præter hos duos actus requiratur aliquis alius. Respondeo, actum spei, quo beatitudinem quis expectat, sine dubio esse necessarium; nunc eoim agimus de beatitudine huius vitæ prout nos ducit ad alteram propriam & veram; hoc autem facit spes, quæ & maximè recreare solet bominem; & quò maior est, haud dubiè hominem reddit feliciorem; dico ad beatitudinem huius vitæ, quatenus nos ducit de facto ad visionem: nam si homo non esset eleuatus ad visionem Dei, sed præcisè ad amorem & cognitionem fidei, tunc in eâ beatitudine non includeretur actus spei de eâ visione, quia neque esse posset.

Gaudium ex amore Dei resultans non ita pars beatitudinis ac quid eam cōsequens.

De gaudio charitatis resultante ea amore Dei minor est difficultas; quia illud oon tam est pars beatitudinis quàm aliquid eam consequens, vt diximus suo mudo de gaudio in cælis ob beatitudinem possessam.

Alij actus etsi non tangant Deum, quia tamen merētur beatitudinem, reddūntque actualiter iustum, beatitudo dici possunt.

Quòd ad actus denique aliarum virtutum attinet dico, etiamsi non tangant Deum, quia tamen merentur beatitudinem, & bominem faciunt iustum actualiter, posse dici beatitudinem, licet minùs propriam quàm sit amor: & in hoc sensu intelligendus Christus Dominus & alia loca Scripturæ; quæ, vt dixi suprà, diuersis virtutum actibus tribuunt beatitudinem: *Beati pauperes spiritu. Beati mites*, &c. Et hæc de præsenti beatitudine dixisse sufficiat. Vtinam sicuti huic secundo in Theologiam Operi fides & charitas vt naturalis beatitudo imposuêre finem, ita illius auctorem ex hac vita egredientem comitentur, vt ad altiorem illam & diuturniorem felicitatem, de quâ paulò antè fusiùs actum est, diutiùs etiam possidendam deducant. Interim ad tertium Tomum te inuito, quem iam diuino fauente numine perfectum breui ad typum mittam. Bono animo quæ dicta sunt prudens ac pie Lector accipe.

Matth. 5. Lucæ 6.

F I N I S.



INDEX



INDEX ET ORDO TRACTATVVM, DISPVTATIONVM, SECTIONVM ET SVBSECTIONVM HVIVS SECVNDI TOMI THEOLOGICI.

Numerus paginam designat.

DISPVTATIO V.

Vtrùm Angeli intellectus indigeat speciebus,& pro quibus obiectis.

DISPVTATIO VI.

De caussis & diuisibilitate specierum angelici intellectus.

DISPVTATIO VII.

De simplicitate specierum angelicarum.

DISPVTATIO VIII.

De intellectu angelico, eiúsque obiecto in communi.

DISPVTATIO IX.

Quomodo intellectus Angeli versetur circa obiecta naturalia creata.

DISPVTATIO X.

Quomodo Angelus noscat Deum & obiecta supernaturalia.

DISPVTATIO XI.

De indifferentia intellectus angelici circa sua obiecta, & variis illius actibus.

DISPVTATIO XII.

De locutione angelica.

DISPVTATIO XIII.

De voluntatis angelicæ libertate.

DISPVTATIO XIV.

Vtrùm Angelus in primo instanti peccare potuerit; & de eius immutabilitate & habitibus voluntatis.

DISPVTATIO XV.

De vbi angelico: quid illud sit.

DISPVTATIO XVI.

Cetera quae ad vbi angelicum desiderantur.

DISPVTATIO XVII.

De motu angelico.

DISPVTATIO XVIII.

Vtrùm Angeli possint mouere alia à se.

DISPVTATIO XIX.

Vtrùm Angeli aliquid diuersum à motu producant ad extrà: vbi de assumptione corporum.

DISPVTATIO XX.

De via Angelorum.

DISPVTATIO XXI.

De beatitudine & ministeriis Angelorum respectu Dei.

DISPVTATIO XXII.

De illuminatione & custodia angelica.

DISPVTATIO XXIII.

Præuia ad peccatum dæmonum.

DISPVTATIO XXIV.

De peccato dæmonum.

DISPUTATIO XXV.

De poena daemonum quoad intellectum & voluntatem.

DISPUTATIO XXVI.

De poenâ ignis.

DISPUTATIO XXVII.

De his quae daemones circa homines efficiunt, & de eorum republica.

TRACTATUS DE OPERE SEX DIERUM.

DISPUTATIO XXVIII.

De his quae communia sunt toti operi sex dierum.

III. Vera

DISPVTATIO XXIX.

De creatione cæli.

DISPVTATIO XXX.

De aëre, terra, igne, aqua.

DISPVTATIO XXXI.

De luce primo die producta.

DISPVTATIO XXXII.

De operibus secundæ & tertiæ diei.

DISPVTATIO XXXIII.

De operibus aliorum trium dierum.

DISPVTATIO XXXIV.

De formatione corporum Adami & Heuæ.

DISPVTATIO XXXV.

De loco creationis hominis: vbi de paradiso.

DISPVTATIO XXXVI.

De infusione animæ in corpora primorum parentum, & de perfectione earum animarum.

DISPVTATIO XXXVII.

De perfectione naturali primorum parentum quoad intellectum.

DISPVTATIO XXXVIII.

De perfectione voluntatis & appetitus primorum parentum.

DISPVTATIO XXXIX.

De potentia Adami ad peccandum in eo statu.

DISPVTATIO XL.

De his quæ Adamo supernaturaliter donata sunt.

DISPVTATIO XLI.

De impassibilitate Adami: vbi, in quo fuerit sita iustitia originalis.

SVBSEC. I.

DISPVTATIO XLII.

Quid futurum esset durante eo statu circa generationem filiorum.

DISPVTATIO XLIII.

Qualis futurus fuisset quoad cetera status innocentiæ, si durasset.

DISPVTATIO XLIV.

De occasione & caussa peccati primorum parentum.

DISPVTATIO XLV.

De peccatis primorum parentum, & de his quæ illa secuta sunt.

TRACTA

TRACTATVS DE BEATITVDINE HOMINIS.

DISPVTATIO XLVI.

De fine vt sic, præuia ad disputationes de beatitudine.

DISPVTATIO XLVII.

De beatitudine naturali hominis.

DISPVTATIO XLVIII.

Vtrùm beatitudo supernaturalis hominis sit quid creatum à nobis productum, & requirat aliquid ab amore & visione Dei distinctum. 455

DISPVTATIO XLIX.

Vtrùm beatitudo essentialis consistat in amore, an in visione Dei.

DISPVTATIO L.

Qualis debeat esse Dei visio quæ beatitudinem constituat.

II. *Obiectio*

DISPVTATIO LI.

De circumstantiis beatitudinis ex parte intellectus.

DISPVTATIO LII.

De prima circumstantia beatitudinis ex parte voluntatis, id est, de necessitate ad carentiam odij & ad amorem Dei.

DISPVTATIO LIII.

De secunda beatitudinis circumstantia ex parte voluntatis: vbi, an possit per peccatum amitti.

DISPVTATIO LIV.

De aliis circumstantiis beatitudinis ex parte voluntatis.

DISPVTATIO LV.

De tribus dotibus, & de aureolis ac fructibus animæ beatæ.

DISPVTATIO LVI.

De corpore beato eiúsque dotibus. 515

DISPVTATIO LVII.

De sensibus corporis eorúmque actibus.

III. *Qualia*

DISPVTATIO LVIII.

Cetera quæ ad beatitudinem spectant discutiuntur.





INDEX



INDEX RERVM QVÆ SECVNDO HOC TOMO CONTINENTVR.

Prior numerus designat paginam: posterior est marginalis.

Aër.

Amor.

Angeli. Eorum natura.

Eorum intellectus & species.

Si

Eorum loquela & auditio.

Eorum voluntas in ordine ad naturales actus.

Eorum existentia in loco, & motus localis.

Eorum meritum & demeritum, pœna & præmium.

Easdem

Angeli custodes.

Anima.

Animalia.

Apparitio.

Appetitus.

Aqua.

 An

Beatitudo.

Faciliùs

An

Folia.

Potuissent

F I N I S.





